دوره آثار افلاطون

جلد اول

ترجمهٔ

محمدحسن لطفی - رضا کاویانی

افلاطون
دورهٔ کامل آثار افلاطون
جلد اول
آپولوژی، کریتون، پروتاگوراس، لوسیس، لاخس، خارمیدس، اوثوفرون،
گرگیاس، منون، مهمانی و فایدون
**Apologie, Kriton, Protagoras, Lysis, Laches, Charmides, Eutyphron,
Gorgias, Menon, Symposion, Phaidon**
ترجمه‌شده از متون آلمانی و فرانسهٔ زیر:
Platon, Sämtliche Werke. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg.
Platon, Oeuvres complètes. Bibliotheque de la Pleiade.
چاپ اول: اردیبهشت‌ماه ۱۳۵۶ هـ. ش. ـ تهران
چاپ دوم: اردیبهشت‌ماه ۱۳۶۷ هـ. ش. ـ تهران
چاپ سوم: مهرماه ۱۳۸۰ هـ. ش. ـ تهران
حروفچینی: شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی
صفحه‌آرایی، یکسان‌سازی اعلام و استخراج فهرست راهنما: فتانه کهوند
تعداد: ۵۵۰۰ نسخه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

شابک X - ۰۲۸ - ۴۸۷ - ۹۶۴ (دورهٔ چهارجلدی)
ISBN 964 - 487 - 028 - X (4 VOL. Set)

فهرست

یادداشت مترجم بر چاپ اول

این مجموعه که با عنوان «دورهٔ آثار افلاطون» شامل بیست و هشت رساله و کتاب و سیزده نامه منتشر می‌شود حاوی همهٔ آثار اصیل افلاطون است. در ترجمهٔ یازده رساله و یک نامه از همکاری دوست ازدست‌رفته‌ام رضا کاویانی برخوردار بوده‌ام. ولی همکاری ما دیری نپایید و مرگ زودرس او میان ما جدایی افکند و از آن پس بناچار راهی را که با هم در آن گام نهاده‌بودیم بتنهایی بسر آوردم.

بیشتر رساله‌هایی که در این مجموعه گردآمده‌است پیشتر چندین بار به‌صورت مجزا انتشار یافته. ولی چون به‌علت آشنانبودن به‌زبان یونانی به‌اصل نوشته‌های افلاطون دسترس نداشتم و آثار او را از روی ترجمه‌های اروپایی ترجمه می‌کردم همواره نگران بودم که علاوه بر خطاهایی که شاید خود ندانسته مرتکب شوم، خطاهای مترجمان اروپایی نیز گمراهم کند. برای رفع این نقص چاره را آن دیدم که در درجهٔ اول ترجمه‌های اروپایی نوشته‌های افلاطون را به دقت هر چه تمامتر مطالعه کنم و مطالبی را که دربارهٔ هر مسألهٔ خاص در ضمن رساله‌ها و کتابهای مختلف هر جا به‌صورتی دیگر مطرح گردیده‌است و هر بار در عبارتی دیگر بیان شده، چه در یک ترجمه و چه در ترجمه‌های مختلف با یکدیگر بسنجم و بدین‌سان تا آنجا که میسر است با طرز فکر افلاطون آشنا گردم و به مقصود او پی‌ببرم، و در درجهٔ دوم تفسیرهایی را که دانشمندان اروپایی چه دربارهٔ فلسفهٔ افلاطون به‌طور کلی و چه دربارهٔ یکایک کتابها و رساله‌های او نوشته‌اند هر چه بیشتر بدست‌آورم و با دقت کامل بخوانم. هر چه در این راه پیشتر رفتم بیشتر دریافتم که ترجمه‌های پیشین نیازمند به‌تجدید نظر است. از این رو چند سالی تجدید چاپ و انتشار آنها را موقوف ساختم و همه را بار دیگر با ترجمه‌های متعدد اروپایی که در دست داشتم تطبیق کردم و از ترجمه‌هایی هم که دیگران از

پاره‌ای از این رساله‌ها به‌فارسی پرداخته‌اند غفلت ننمودم. بلکه همهٔ آنها را نیز در پیش چشم داشتم و با این روش در ترجمهٔ بیشتر رساله‌ها تجدید نظر کلی و اساسی کردم و در واقع ترجمه‌ای نو پرداختم. در این هنگام بخت نیز یارم شد و دوست ارجمندم آقای علیرضا حیدری که بر مطبوعات کشور ما منتی گران دارد به‌چاپ و نشر این ترجمه همت گماشت و من بنده را سپاسگزار خود ساخت.

اینک شادمانم که ترجمهٔ دورهٔ آثار افلاطون را در دسترس فارسی‌زبانان می‌گذارم و در عین حال شرمسارم که با همهٔ حسن نیتی که در این کار داشتم و با وجود کوششی که بکاربردم، به‌علت آشنانبودن به‌زبان افلاطون حاصل کارم ترجمه‌ای از ترجمه‌های اروپایی است و بدین جهت خوانندگان این ترجمه سیمای الهی افلاطون را از ورای دو حجاب می‌نگرند.

در ترجمهٔ آثار افلاطون، ترجمه‌های آلمانی پایهٔ کارم بوده‌است و از ترجمهٔ فرانسوی بسیار معتبر «لئون روبن» برای مقایسه و تطبیق استفاده کرده‌ام و در پاره‌ای موارد نیز از بعضی ترجمه‌های انگلیسی یاری جسته‌ام.

مشکل اصلی یافتن اصطلاحاتی بود که هم در زبان فارسی رایج باشند و برای خوانندهٔ امروزی قابل فهم، و هم بتوانند مفهومهای خاصی را که در فلسفهٔ افلاطون نقش اساسی دارند ادا کنند. خرسندم که، دست کم به‌گمان خویش، از عهدهٔ این مهم برآمدم، به‌استثنای چند مفهوم که ترجمهٔ آنها را به‌فارسی روا ندانستم و اصطلاحات خود افلاطون را بکاربردم. از آن جمله است دو کلمهٔ «ایده» و «دیالکتیک» که نه تنها در نوشته‌های افلاطون مقامی خاص دارند بلکه دو ستون عمدهٔ فلسفهٔ او هستند. برای ترجمهٔ کلمهٔ «ایده» تا کنون عبارات و اصطلاحات فارسی و عربی گوناگونی بکاربرده‌اند که معروفترین آنها «مثال» است. ولی پس از دقت فراوان دریافتم که هیچ یک از این اصطلاحات مفهوم «ایده» را بدان‌سان که منظور افلاطون است بیان نمی‌کند. مثلاً همین کلمهٔ «مثال» علاوه بر آنکه معانی گوناگون دارد، در نوشته‌های فلسفی ما گاه در معنایی نزدیک به‌معنای «ایده» بکاررفته و گاه در معنایی بکلی مخالف و نقطهٔ مقابل آن[1] از این گذشته «ایده» در

---

۱. مثلاً توجه کنید به‌این جمله از رسالهٔ «عرض‌نامه» افضل‌الدین کاشانی: «پس روشن است که موجود جهان نفسانی فاسد و متغیر نیست و ثابت و باقی است، و بقا و ثبات نشان حقیقت است نه نشان مثال و جز حقیقت». (مصنفات افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی، شرکت انتشارات ←

بیشتر زبانها و از آن جمله در زبان ما به‌همین صورت پذیرفته شده‌است و با نام افلاطون و فلسفهٔ او چنان توأم است که هر کسی که بخواهد با فلسفهٔ افلاطون آشنا شود چاره‌ای ندارد جز آنکه این اصطلاح را بشناسد و با مفهوم آن آشنا گردد. برای «دیالکتیک» بیشتر مترجمان ایرانی کلمهٔ «جدل» را انتخاب کرده‌اند و حتی یکی از آنان کلمهٔ «مناظره» را در ترجمهٔ «دیالکتیک» برگزیده‌است. تکلیف «مناظره» خود معلوم است، و بکاربردن کلمهٔ جدل نیز در نظر هر کسی که به‌مفهوم دیالکتیک در زبان افلاطون براستی پی‌برده‌باشد سخت نارواست.[1] از این رو، از ترجمهٔ این دو کلمه (و کلماتی چون تراژدی و کمدی و دموکراسی و الیگارشی و مانند آنها) چشم پوشیدم و آنها را به‌همان صورت اصلی آوردم.

علاوه بر آنچه در این مجموعه گردآمده‌است چهارده رسالهٔ کوچک نیز به افلاطون نسبت داده‌اند که مجموع آنها اگر به‌فارسی ترجمه شود تقریباً به‌اندازهٔ یکصد و پنجاه صفحهٔ مجموعهٔ حاضر خواهدبود. ولی افلاطون‌شناسان آن رساله‌ها را از افلاطون نمی‌دانند.

مقصود اصلی از نوشتن حاشیه‌ها این بوده‌است که هر گاه مطلب خاصی در ضمن رساله یا کتابی پیش آمده‌است که در رساله‌ها یا کتابهای دیگر افلاطون با شرح و تفصیل یا توضیحی بیشتر بیان شده یا از جنبه‌ای دیگر مطرح گردیده است، خواننده را به‌این نکته متوجه سازم تا بآسانی بتواند آن موارد را بیابد.

← خوارزمی، تهران ۱۳۶۶، رسالهٔ عرض‌نامه، صفحهٔ ۱۹۵) یا این جمله: «...اگر زید شخصی که مثال مردم کلی است...» یا این جمله: «و موجودات شخصی اگر نه مثالات موجودات نفسانی و صور عقلی بودندی...» (همان جا، صفحهٔ ۲۰۹).

۱. جدل نوعی استدلال و مغالبه است و وسیله‌ای است برای اقناع یا اسکات حریف در مباحثه. حال آنکه «دیالکتیک» در فلسفهٔ افلاطون در مرتبهٔ اول، سیر و سلوکی است درونی و معنوی، تا آدمی به‌مقامی برسد که به‌دنیای نمودها پشت بگرداند و به‌جهان حقیقت و هستی ابدی و تغییرناپذیر روی‌آور شود. این مطلب در رسالهٔ فایدروس (۲۶۵ و ۲۶۶) به‌اشاره‌ای مختصر، و در کتاب جمهوری (خصوصاً در کتاب ششم شمارهٔ ۵۰۴ به‌بعد و کتاب هفتم) به‌تفصیلی بیشتر بیان شده‌است. در مرتبهٔ دوم، «دیالکتیک» روش خاصی است در بحث و استدلال، بدین معنی که کسی که خود، آن سیر و سلوک درونی را کرده‌است به‌یاری روش بحث دیالکتیکی حریف را به‌آنجا می‌رساند که یکباره درمی‌یابد که تاکنون فریفتهٔ ظواهر بوده و آنچه می‌اندیشیده و می‌گفته‌است مبتنی بر پندار عاری از حقیقت بوده‌است، بنا بر این باید روی از ظواهر و نمودها برتابد و حقیقت را در جایی دیگر بجوید.

شماره‌هایی که در کنار صفحه‌هاست، شمارهٔ صفحه‌های مجموعهٔ آثار افلاطون است که در قرن شانزدهم میلادی در پاریس انتشار یافته‌است و به مجموعهٔ «استفانوس» معروف است. آن شماره‌ها در بیشتر آثار افلاطون قید می‌شود و کسانی که در نوشته‌های خود به‌جمله‌ای یا مطلبی از افلاطون استناد می‌کنند پس از ذکر جمله یا مطلب مورد نظر، شمارهٔ صفحهٔ مجموعه «استفانوس» را هم که آن جمله یا آن مطلب در آن واقع است می‌آورند تا کار مراجعه در هر زبانی آسان شود.

محمدحسن لطفی تبریزی

یادداشت مترجم برای چاپ سوم

در طی ده سالی که از تاریخ انتشار چاپ دوم ترجمهٔ آثار افلاطون می‌گذرد این ترجمه را از نو بدقت بررسی کرده‌ام، بدین معنی که ترجمهٔ فارسی را یک بار دیگر با ترجمه‌های معتبر آلمانی و انگلیسی و فرانسه تطبیق نموده و به چند اشتباه نسبتاً کوچک که خوشبختانه هیچ اثری در محتوای فلسفی نوشته‌ها ندارند، برخورده و همه را اصلاح کرده‌ام و از این رو ترجمه‌ای که این بار به‌دست خواننده می‌رسد دقیقتر از چاپهای پیشین است. با این همه عظمت اثر افلاطون و سنگینی وظیفه‌ای که از سر گستاخی بعهده‌گرفته‌ام نمی‌گذارد نگرانی از دلم بیرون برود.

تغییرات دیگری که در ترجمه داده‌ام جنبهٔ اصلاح عبارتی داشته و برای این بوده‌است که مطلب با بیانی دقیقتر و روشنتر ادا شود. تغییرات اندکی هم در بعضی اصطلاحات بعمل‌آورده‌ام. اصطلاح areté که یکی از اصطلاحات کلیدی فلسفهٔ افلاطون است همیشه مایهٔ دغدغهٔ خاطرم بوده‌است؛ در مقدمهٔ چاپ دوم بتفصیل نوشتم که چرا نمی‌توانستم اصطلاح «فضیلت» را در مقام ترجمهٔ آن بکار ببرم. ولی سرانجام چاره‌ای نیافتم و در چاپ حاضر اصطلاح «فضیلت» را به‌جای اصطلاح نادرست «قابلیت» بکاربردم هر چند هنوز هم اعتقاد راسخ دارم که از یافتن کلمه‌ای که معنی areté را بدان‌سان که منظور نظر افلاطون است برساند، ناتوان بوده‌ام (چنانکه مترجمان آلمانی و انگلیسی و فرانسه نیز به‌اعتراف خود کلمات Tugend و Virtue و Vertue را از سر اضطرار برای ترجمهٔ آن اصطلاح برگزیده‌اند.)

اصطلاح «آرته» arete در طی تاریخ فرهنگ یونان ــ از حماسه‌های هومری تا ارسطو و متفکران کلبی و رواقی ــ معانی گوناگون یافته‌است و برشمردن

و تشریح آنها در این یادداشت مختصر نمی‌گنجد و ما در اینجا فقط به‌تشریح مختصر معنی آن اصطلاح در نوشته‌های افلاطون کفایت می‌کنیم تا خواننده از یک سو مقصود افلاطون را از این اصطلاح دریابد و از سوی دیگر به‌دشواری ما در پیداکردن کلمه‌ای در زبان فارسی که معنی آن اصطلاح را برساند، و علت تردید ما در بکاربردن کلمهٔ «فضیلت» در مقام ترجمهٔ آن، آگاه شود. در زبان فلسفی افلاطون «آرتهٔ» هر چیز حد اعلی و حد اکمل خاصیت اصلی آن چیز است: خاصیتی که از هر چیز انتظار آن را داریم؛ خاصیتی که ارزش و شرافت یک چیز بسته به‌وجود آن است؛ خاصیتی که چیزی اگر فاقد آن باشد، دیگر «آن چیز» به‌معنی واقعی آن، نیست. مثلاً آرتهٔ چاقو تیزی است و آرتهٔ اسب سرعت در دویدن است و آرتهٔ سگ پاسبانی است و افلاطون حتی از آرتهٔ چشم و گوش و مانند اینها سخن می‌گوید. ارتباط «آرته» با ایده ــ گرچه افلاطون بصراحت از این ارتباط سخن به‌میان نمی‌آورد ــ در اینجاست که هر چیز به‌همان نسبت که کاملتر و به‌ایده‌اش نزدیکتر باشد، «آرته» در آن بیشتر و قویتر است. بنا بر این «آرته» خاص انسان نیست؛ و «آرتهٔ» انسان کاملترین و عالی‌ترین شکوفایی قابلیتها و استعدادهای خاص او به‌عنوان موجود زندهٔ خردمند است؛ و به‌عبارت دیگر پس از آنکه دانستیم آدمی بر حسب طبیعتش چه وظایفی بعهده‌دارد که مایهٔ تمایز او از سایر موجودات زنده است می‌توانیم گفت که «آرتهٔ» آدمی (یا فضیلت آدمی ــ و از این پس به‌جای اصطلاح «آرته» بناچار اصطلاح «فضیلت» را بکارمی‌بریم) بجاآوردن این وظایف به‌نیکوترین و کاملترین وجه است.

آنچه تا اینجا گفتیم معنی فلسفی فضیلت است. نکتهٔ شایان توجه اینجاست که البته پیش از آنکه فلسفه بوجودآید آدمیان دارای فضیلت بودند و فضیلت در نظر مردمان همیشه هدف عمل بوده‌است. ولی فضیلت بدین معنی بر اعتقاد عمومی و سنت مبتنی است و به‌سخن دیگر آدمی از آن رو مطابق فضیلت عمل می‌کند که اقتضای رسم و عادت چنین است و از این رو فضیلت بدین معنی نمی‌تواند خود را تبیین کند و علت چنان‌بودن خود را روشن نماید در حالی که فضیلت به‌معنی فلسفی می‌تواند ماهیت خود را بازنماید و بگوید که چرا هست و چرا آنچنان است که هست؛ و به‌همین جهت به‌عقیدهٔ سقراط و افلاطون فضیلت با دانستن ارتباط دارد: کسی که براستی «می‌داند» فضیلت چیست و در روح آدمی چه اثری می‌بخشد، در همهٔ احوال و موقعیتها موافق فضیلت عمل می‌کند، و این

سخن بظاهر غریب سقراط که «هیچ کس خواسته و دانسته مرتکب عمل خلاف حق نمی‌شود» بدین معنی است که کسی که دارای آن «دانستن» است هرگز بر خلاف علم خود عمل نمی‌کند و آنکه عملی بر خلاف فضیلت انجام می‌دهد فاقد آن «دانستن» است.

ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی بر این سخن افلاطون ایراد می‌گیرد و می‌گوید به‌حکم تجربه بسیاری از آدمیان می‌دانند که چه باید بکنند ولی امیال و هوسها و عواطفی مانند ترس و نفرت، آنان را بازمی‌دارد از اینکه موافق علم خود عمل کنند. اما چون نیک بنگریم می‌بینیم که اختلاف ارسطو با افلاطون در این مورد ناشی از مسألهٔ کیفیت «دانستن» است. ارسطو به‌دانستن عادی تجربی نظر دارد که تحت تأثیر امیال و عواطف قرار می‌تواند گرفت (و افلاطون هم منکر این واقعیت نیست؛ و گزاف نیست اگر بگوییم که در جامعهٔ «جمهوری» افلاطون، دو طبقهٔ پایین فاقد دانستن فلسفیند و در معرض این خطر قراردارند که فضیلتشان تحت تأثیر امیال و عواطفشان قرارگیرد) حال آنکه مراد افلاطون از «دانستن»، دانستن فلسفی است، یعنی شناخت ایده‌ها، و سرانجام، شناخت «نیک»، و به عقیدهٔ او کسی که ایدهٔ «نیک» را بشناسد در برابر امیال و عواطف از پای درنمی‌آید. مقایسه کنید توضیحات ارسطو را دربارهٔ شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت (در اخلاق نیکوماخوسی) با سخنان افلاطون در رساله‌های لاخس و خارمیدس و جمهوری.

کوشیده‌ام تا آنجاکه تواناییم اجازه می‌دهد، ترجمه‌ای درست از نوشته‌های افلاطون به‌فارسی‌زبانان عرضه کنم ولی لازم است به‌خوانندگان خاطرنشان سازم که ترجمهٔ حاضر، همچنان که آخرین ترجمه‌ها به‌زبانهای اروپایی، به‌هیچ وجه حرف آخر در ترجمهٔ آثار افلاطون نیست. دست کم دویست سال است که زبان‌شناسان تاریخی و استادان فلسفه در باخترزمین می‌کوشند ترجمه‌ای دقیق از نوشته‌های افلاطون بدست‌دهند و بدین منظور تقریباً هر روز ترجمه‌ای تازه از یکایک رساله‌ها به‌بازار می‌آید، و نه تنها دربارهٔ نکته‌های بی‌شمار فلسفهٔ افلاطون بلکه دربارهٔ یکایک جمله‌ها و عبارات و حتی کلمات او نیز بحثها در جریان است. بدین ملاحظه فقط امیدوار می‌توان‌بود که ترجمهٔ حاضر راه‌گشایی برای آیندگان باشد.

*

نامهای اشخاص و جایها را، با اینکه نحوهٔ تلفظ آنها تأثیری در محتوای فلسفی نوشته‌ها ندارد، در این چاپ مطابق تلفظ یونانی آورده‌ام (به‌استثنای نامهایی از قبیل سقراط و افلاطون و تالس و مانند اینها که از دیرباز به‌همین شکل در نوشته‌های فارسی بکاررفته و جاافتاده‌است) و برای اینکه خواننده از نحوهٔ تلفظ آنها آگاه شود در پایان جلد آخر فهرست کامل نامهای اشخاص و جایها به‌خط فارسی و لاتین به‌ترتیب الفبایی (فارسی) افزوده شده‌است.

شماره‌هایی که در کنار صفحه‌هاست، شمارهٔ صفحه‌های مجموعهٔ آثار افلاطون است که در قرن شانزدهم میلادی در پاریس انتشار یافته و به‌مجموعهٔ «استفانوس» معروف است. آن شماره‌ها تقریباً در همهٔ چاپهای آثار افلاطون، به‌هر زبان که باشد، قید می‌شود و کسانی که در نوشته‌های خود به‌جمله‌ای یا مطلبی از افلاطون استناد می‌کنند پس از ذکر جمله یا مطلب مورد نظر شمارهٔ صفحهٔ مجموعهٔ «استفانوس» را هم که آن جمله یا آن مطلب در آن واقع است می‌آورند تا کار مراجعه در هر زبانی آسان باشد.

محمد حسن لطفی تبریزی

آپولوژی

Apologie

(خطابهٔ دفاعی سقراط)

۱۷ آتنیان! نمی‌دانم سخنان مدعیان در شما چه اثر بخشید. استدلالهایشان چنان قانع‌کننده بود که بسی نماند من خود فراموش کنم که آنچه می‌گویند دربارهٔ من است. ولی ناچارم فاش بگویم که هیچ یک از آن سخنان راست نبود. از دروغهایی که گفتند یکی مرا بیش از همه به‌حیرت آورد آنجا که گفتند بهوش باشید تا سقراط که سخنوری تواناست شما را نفریبد. با این سخن بیشرمی را از حد گذراندند زیرا می‌دانستند همین که من سخن آغاز کنم نادرستی آن ادعا آشکار خواهدشد و بر همهٔ شما عیان خواهدگردید که من در سخنوری هیچ توانایی ندارم، مگر آنکه سخنور در نظر ایشان کسی باشد که جز راست نگوید. اگر مرادشان این باشد تصدیق می‌کنم که سخنوری توانا هستم ولی نه مانند ایشان. زیرا ایشان هیچ سخن راست نگفتند در حالی که از من جز راستی نخواهیدشنید. ولی آتنیان، به‌خدا سوگند، آنچه از من خواهیدشنید خطابه‌ای دلنشین مانند گفتار ایشان نخواهدبود که از الفاظ برگزیده و عبارات زیبا ترکیب یافته‌باشد بلکه با شما به‌سادگی تمام سخن خواهم‌گفت. زیرا معتقدم که آنچه خواهم‌گفت موافق حقیقت است و شما نیز جز این نمی‌خواهید. گذشته از این شایستهٔ من نیست که با این سالخوردگی چون جوانی نورسیده، در برابر شما خطابه‌ای پرآب و تاب بخوانم. پس آتنیان، اگر در دفاع خود همان گونه سخن بگویم که همواره در میدان شهر و کنار میزهای صرافان گفته‌ام و بسیاری از شما شنیده‌اید، عجب مدارید و هیاهو مکنید. زیرا من، با اینکه هفتاد سال از عمرم گذشته، نخستین‌بار است که

۱۸ به‌دادگاه آمده‌ام و از این رو به‌زبان اینجا آشنا نیستم. همچنان که اگر بیگانه بودم و به‌زبان شهر خود سخن می‌گفتم بر من خرده نمی‌گرفتید اکنون نیز بر شیوهٔ بیانم، خواه نیک باشد و خواه بد، خرده مگیرید بلکه تنها بدان توجه کنید که آنچه می‌گویم راست است یا نه. زیرا وظیفهٔ قاضی تمیزدادن حق از باطل است و وظیفهٔ سخنگو راستگویی.

آتنیان! نخست باید در برابر تهمتهایی که مدعیان دیرین بر من نهاده‌اند[۱] از خود دفاع کنم و آنگاه به‌گفته‌های مدعیان تازه بپردازم، زیرا گروه نخستین دیرگاهی است که از من به‌شما شکایت کرده‌اند و با اینکه هرگز سخنی راست نگفته‌اند از آنان بیش از آنوتوس[۲] و هواخواهانش بیم دارم هر چند اینان نیز خطرناکند. مدعیان دیرین در زمانی از من شکایت آغاز کرده‌اند که شما هنوز کودک بودید، و گفته‌اند سوفیستی[۳] هست سقراط‌نام که می‌کوشد به‌اسرار آسمان و زیر زمین پی‌ببرد و می‌تواند باطل را حق جلوه دهد. خطر آنان برای من بیش از خطر مدعیان کنونی است زیرا هر که سخنشان را شنیده زود معتقد شده‌است که کسی که در پی دست‌یافتن به‌آن گونه رازهاست بی‌گمان منکر خدایان است. بعلاوه، آن مدعیان بسیارند و سالهاست که مرا متهم می‌سازند؛ و آن سخنان را هنگامی به‌شما گفته‌اند که یا کودک بودید یا در آغاز جوانی. از این رو گفته‌های ایشان را زود باور می‌کردید و من حضور نداشتم تا از خود دفاع کنم. بدتر اینکه آنان را نمی‌شناسم و نمی‌توانم بگویم کیانند، مگر آنکه بر حسب اتفاق شاعری کمدی‌نویس[۴] در میانشان باشد.

در برابر آن گروه که بعضی از روی کینه و دشمنی مرا بدنام ساخته‌اند و برخی دیگر دروغهای بدگویان را باور کرده و آنگاه به‌بدگویی از من پرداخته‌اند نمی‌دانم چگونه از خود دفاع کنم زیرا نه می‌توانم یکی از آنان را به‌دادگاه بیاورم و نه در اثنای دفاع گفت و شنودی با آنان بکنم بلکه ناچارم با انبوهی از اشباح و سایه‌ها دربیفتم و پرسشهایی کنم بی‌آنکه پاسخی بشنوم.

پس قبول کنید که دو نوع مدعی دارم یکی آنان که سالها پیش در بدنام‌ساختن من کوشیده‌اند و دیگر اینان که امروز بر من اقامهٔ دعوی کرده‌اند. از این رو نخست باید به‌تهمتهای مدعیان پیشین پاسخ دهم زیرا شما ادعای ایشان را پیش از شکایت مدعیان کنونی شنیده و با توجهی بیشتر به‌آن گوش داده‌اید.

۱۹ اینک می‌کوشم در این فرصت کوتاه گمان بدی را که از دیرباز به‌من پیدا کرده‌اید از دل شما بزدایم و آرزو دارم در این کوشش کامیاب شوم و از دفاع خود نتیجه‌ای بدست‌آورم زیرا این هم به‌صلاح من است و هم به‌سود شما. ولی می‌دانم که این کار بس دشوار است و نمی‌دانم از عهدهٔ آن برخواهم‌آمد یا نه. به‌هر حال وظیفهٔ من این است که به‌فرمان قانون گردن نهم و از خود دفاع کنم. نتیجه را به‌خواست خدا واگذار می‌کنم.

پس بگذارید تهمتی را که از دیرباز سبب بدنامی من شده‌است و ملتوس[۵] پایهٔ ادعای کنونی خود قرارداده، بیادبیاورم. مدعیان دیرین من چه می‌گفتند؟ اگر سخنان ایشان را به‌صورت ادعانامه‌ای درآوریم مضمون آن چنین خواهدبود: «سقراط رفتاری خلاف دین پیش گرفته و در پی آن است که به‌اسرار آسمان و زیر زمین پی‌ببرد. باطل را حق جلوه می‌دهد و این کارها را به‌دیگران نیز می‌آموزد.»

مضمون افترای آنان تقریباً چنین است و شما که کمدی آریستوفانس[۶] را تماشا کرده‌اید می‌دانید که در آن مردی سقراط‌نام به‌روی صحنه می‌آید و مدعی می‌شود که می‌تواند پرواز کند و کارهای بی‌معنی دیگری از همین دست انجام‌می‌دهد، در حالی که روح من خبری از آن کارها ندارد. مرادم از این سخن آن نیست که اگر کسی چنان دانشی داشته‌باشد تحقیرش کنم. زیرا نمی‌خواهم ملتوس این سخن را بهانه سازد و دعوایی تازه بر من کند. بلکه می‌گویم که من هرگز گرد آن گونه نگشته‌ام و شما خود گواه درستی این سخنید. بسیاری از کسان که در این دادگاه حضور دارند بارها سخنان مرا شنیده‌اند. اگر یکی گواهی دهد که تا کنون سخنی دربارهٔ آن مسائل از من شنیده‌است حق دارید دعوی ملتوس را بپذیرید و مرا محکوم کنید. از همین جا می‌توانید دریافت که ادعاهای دیگری هم که دیگران می‌کنند تا چه اندازه درست است. نه در آن ادعاها حقیقتی هست و نه در اینکه می‌گویند من به‌تربیت جوانان می‌پردازم و از این راه پول بدست‌می‌آورم.

بی‌گمان بسیار پسندیده است اگر کسی بتواند مانند گرگیاس اهل لئونتینی[۷] یا پرودیکوس اهل کئوس[۸] یا هیپیاس اهل الیس[۹] مردمان را تربیت کند. اینان مردانی هستند که از عهدهٔ تربیت دیگران می‌توانند برآیند. از این رو هر روز از شهری به‌شهری می‌روند و با سخنان دلنشین جوانان را مفتون خود می‌سازند و بر آن می‌دارند که از معاشرت هموطنان خود دست‌بردارند و با
پرداخت مزد و قبول منت در حلقهٔ درس آنان درآیند، در حالی که همان جوانان ۲۰
هر کدام از هموطنان خود را که بخواهند بآسانی می‌توانند به‌استادی بگزینند و در پرتو همنشینی او از تربیت برخوردار شوند بی‌آنکه در برابر این خدمت مزدی بپردازند. حتی شنیده‌ام در شهر ما نیز مردی از اهالی شهر پاروس سکنی گزیده است و بدین پیشه اشتغال دارد. چند روز پیش کالیاس پسر هیپونیکوس را دیدم. این مرد دو پسر دارد و پولی که تا کنون به‌سوفیست‌ها داده بیش از مجموع پولهایی است که دیگران داده‌اند. به‌او گفتم: کالیاس گرامی، اگر پسران تو کره‌اسب

یا گوساله بودند و می‌خواستی کسی پیدا کنی که با دریافت مزد آنان را بپرورد و بزرگ کند، بی‌گمان برای این منظور مهتر یا دهقانی برمی‌گزیدی. اکنون که فرزندان تو آدمیزاده‌اند کدام کس را برای آموزگاری آنان در نظر گرفته‌ای تا بتواند فضیلت انسانی و مدنی را به‌آنان بیاموزد؟ چون تو دو پسر داری، گمان می‌کنم در این باره نیک اندیشیده‌باشی. سرانجام کسی یافته‌ای که از عهدهٔ آن کار برآید؟

گفت: البته.

گفتم: کیست؟ از کجا آمده‌است و چه مزد می‌گیرد؟

گفت: اوئنوس اهل پاروس است و پنج مینه می‌گیرد.

گفتم: اگر او براستی از آن هنر بهره دارد و بدین ارزانی درس می‌دهد، مرد نیکبختی است. من نیز اگر آن توانایی را داشتم به‌آنان مباهات می‌کردم.

ولی، آتنیان، من از آن فن بی‌بهره‌ام و آن توانایی را در خود نمی‌یابم.

شاید یکی از شما بگوید: سقراط، پیشهٔ تو چیست و چه سبب شده‌است که مردم دربارهٔ تو بدان گونه بیندیشند؟ اگر رفتاری غیر از رفتار دیگر مردمان پیش نمی‌گرفتی و پیش چشم دیگران کاری معین نمی‌کردی چنان شهرتی نمی‌یافتی و نامت بر سر زبانها نمی‌افتاد. پس بگو چه کرده‌ای، تا دربارهٔ تو ندانسته و نسنجیده داوری نکنیم. این پرسش بجاست. از این رو می‌کوشم تا علت بدنامی خود را بر شما روشن کنم. اکنون گوش فرادارید و گمان مبرید مزاح می‌کنم زیرا نکته‌ای که می‌گویم عین راستی است.

آتنیان، علت بدنامی من دانش خاصی است که دارم. می‌دانید آن دانش کدام است؟ دانش من دانش بشری است و من تنها در این دانش صاحب‌نظرم. دانش کسانی که اندکی پیش نام بردم شاید دانشی بیرون از حد بشر باشد و اگر چنین نباشد نمی‌دانم آن را چگونه باید وصف کرد زیرا از آن بهره‌ای ندارم و هر کس جز این ادعا کند دروغ می‌گوید.

آتنیان اگر در سخن پای از دایرهٔ فروتنی بیرون نهم، گمان مبرید که گزاف می‌گویم و فریاد و هیاهو مکنید. سخنی که خواهم‌گفت، از من نیست بلکه از
۲۱ مقامی است که همهٔ شما به‌آن اعتقاد دارید. زیرا گواهی که برای اثبات دانایی خود به‌گفتهٔ او استناد می‌جویم خدای دلفوی است. خایرفون را می‌شناسید. او از روزگار جوانی دوست من بود و شما، یعنی مردم آتن را نیز، دوست‌داشت. در مهاجرت اخیر همراه شما از آتن گریخت و همراه شما به‌آتن بازگشت. می‌دانید که

او در همه کار شور و حرارتی بیش از اندازه داشت. یک بار که به‌دلفوی رفته‌بود، گستاخی را به‌جایی رساند که باصرار پرسشی از خدای دلفوی کرد. بیادبیاورید که تقاضاکردم هیاهو مکنید. از خدای دلفوی پرسید: «کسی داناتر از سقراط هست؟» از پرستشگاه پاسخ آمد که هیچ کس داناتر از سقراط نیست. اگر باور ندارید برادر خایرفون که اینجا نشسته‌است می‌تواند گواهی دهد چون خود او از دنیا رفته.

مرادم از بیان این ماجرا این است که منشأ تهمتی را که بر من نهاده‌اند روشن کنم.

همین که این خبر به‌گوشم رسید به‌خود گفتم: «منظور خدا از این سخن چیست و در این بیان چه اشاره‌ای نهفته‌است؟ من خود می‌دانم که از دانایی کمترین بهره‌ای ندارم. پس منظور خدا باید چیزی دیگر باشد زیرا خدا دروغ نمی‌گوید و دروغگویی در شأن او نیست.»

چندی از حل این معما ناتوان بودم. سرانجام برای اینکه معنی سخن خدا را دریابم با کمال بی‌میلی این راه را درپیش‌گرفتم: نخست به‌نزد یکی از کسانی رفتم که به‌دانایی مشهورند، تا در آنجا به‌خدای دلفوی ثابت کنم که آن مرد داناتر از من است. نامش را نخواهم‌گفت. همین قدر می‌گویم که یکی از مردان سیاسی شهر ما بود. چون با او گفت و گویی کردم و او را نیک آزمودم دریافتم که او به‌نظر بیشتر مردمان، و بیش از همه به‌نظر خود بسیار دانا می‌نماید و حال آنکه در حقیقت بویی از دانایی به‌مشامش نرسیده‌است. آنگاه کوشیدم بر او روشن کنم که پنداری که دربارهٔ خود دارد نادرست است. این کار سبب شد که هم او از من آزرده شود و هم کسانی که در محضرش بودند. هنگامی که از خانهٔ او بیرون آمدم دریافتم که من براستی داناتر از او هستم. زیرا من و او در نادانی برابر بودیم ولی او با اینکه هیچ نمی‌دانست گمان می‌برد که داناست در حالی که من نه می‌دانستم و نه خود را دانا می‌پنداشتم. پس دانستم که در همین نکتهٔ کوچک من از او داناترم زیرا اگر چیزی را ندانم خود را دانا به‌آن نمی‌پندارم. پس از آن به‌نزد کسی رفتم که در دانایی آوازه‌ای بلندتر از او داشت ولی این بار هم نتیجهٔ گفت و گو و آزمایش همان بود. از این رو او و گروهی دیگر مرا بدخواه خود پنداشتند. با این همه از پای ننشستم و به‌کسان دیگر روی‌آوردم هر چند می‌دانستم که بدین‌سان همه را با خود دشمن می‌کنم. ولی چاره نداشتم زیرا برای ادای تکلیف دینی خود و پی‌بردن به‌معنی سخن خدا راهی جز این نمی‌دیدم. آتنیان، به‌سگ سوگند، ۲۲

نتیجه‌ای که از آن همه تکاپو و آزمایش بدست‌آوردم چنین بود: کسانی که بیش از همه به‌دانایی شهره بودند به‌نظر من زبونتر از همه آمدند و مردمانی که شهرتی به دانایی نداشتند خردمندتر از آنان بودند.

اکنون گوش فرادارید تا دنبالهٔ کاوشها و آزمایشهای خود را حکایت کنم تا ببینید چگونه زمانی دراز رنج کشیدم تا سرانجام درستی گفتهٔ خدا آشکار گردید.

پس از آنکه از آزمودن مردان سیاسی فراغت یافتم به‌شاعران، اعم از تراژدی‌پردازان و سرایندگان اشعار غنایی و دیگران، روی‌آوردم تا بر خود روشن کنم که من از آنان نادانترم. از اشعارشان قطعه‌هایی برگزیدم که با کوشش فراوان ساخته‌بودند و بهترین آثارشان بشمارمی‌رفت. خواستم تا معنی آن شعرها را توضیح دهند تا من نیز چیزی بیاموزم. آتنیان، از گفتن حقیقت شرم دارم ولی چاره از گفتن نیست. همین قدر می‌گویم که همهٔ حاضران بهتر از خود شعرا دربارهٔ آن شعرها سخن گفتند. بدین‌سان دریافتم که شاعران در شعرسرودن از دانایی مایه نمی‌گیرند بلکه آثارشان زادهٔ استعدادی طبیعی و جذبه‌ای است که گاه‌گاه به‌آنان روی‌می‌آورد، درست مانند پیشگویان و سخنگویان پرستشگاه (اُراکل)، که سخنانی زیبا به‌زبان می‌آورند بی‌آنکه معنی گفته‌های خود را بدانند. گذشته از آن، بدین نکته نیز پی‌بردم که شاعران چون شعر می‌سرایند، گمان می‌برند که همه چیز را می‌دانند و حال آنکه هیچ نمی‌دانند[۱۰]. از این رو هنگامی که از ایشان جدا شدم دریافتم که من از این حیث از آنان نیز داناترم. پس از آن به‌نزد پیشه‌وران رفتم زیرا می‌دانستم که از هنرهای آنان بکلی بی‌خبرم و آنان بسی چیزها می‌دانند که من نمی‌دانم. در این اندیشه بخطانرفته‌بودم زیرا آنان براستی به‌هنرهای خود دانا بودند در حالی که من از آنها بهره‌ای نداشتم. ولی، آتنیان، آن استادان هنرمند نیز همان عیب شاعران را داشتند بدین معنی که هر یک چون فنی را نیک آموخته‌بود گمان می‌برد که همه چیز می‌داند و این بی‌خردی بر هنرمندی آنان سایه می‌افکند. از این رو به‌جای پرستشگاه خدا از خود پرسیدم: آیا بهتر آن است همان بمانم که هستم، یعنی هیچ ندانم و از نادانی آن هنرمندان نیز بری بمانم، یا از هر دو حیث مانند آنان شوم؟ پس از آنکه نیک اندیشیدم، به‌خود پاسخ دادم: برای تو بهتر آن است که همچنان بمانی که تا کنون بوده‌ای.

۲۳ آتنیان، این کاوش و جست و جو سبب شده‌است که گروهی بزرگ مرا

به‌دیدهٔ دشمنی بنگرند و تهمتهایی بی‌شمار بر من بنهند و از جمله مرا به‌دانایی مشهور سازند. زیرا هر بار که نادانی کسی را آشکار می‌کنم حاضران مجلس گمان می‌برند که آنچه او نمی‌داند من می‌دانم، و حال آنکه دانندهٔ راستین جز خدا نیست و مراد خدا از پاسخی که به‌زبان سخنگوی پرستشگاه دلفوی جاری ساخت این بود که بی‌ارجی دانش بشر را عیان نماید و گمان می‌کنم نام مرا هم برای مثل برد یعنی خواست بگوید: «داناترین شما آدمیان، کسی است که چون سقراط بداند که هیچ نمی‌داند.»

برای اینکه دربارهٔ این نکته پژوهشی بیشتر کنم و درستی گفتهٔ خدا را عیان سازم هنوز در میان هموطنان و بیگانگان می‌گردم و هر گاه به‌کسی می‌رسم که دانا می‌نماید به‌آزمایشش می‌پردازم و چون درمی‌یابم که از دانایی بی‌بهره است می‌کوشم تا بر او روشن سازم که دانا نیست. از این طریق فرمان خدا را بجا می‌آورم و به‌اثبات درستی گفتهٔ او یاری می‌کنم. این کار چنان مرا به‌خود مشغول داشته‌است که نه به‌امور سیاسی می‌توانم پرداخت و نه به‌کارهای خصوصی خود، و این خدمت به‌خدا سبب شده‌است که در نهایت تنگدستی روزگار بگذرانم.

جوانانی که فراغتی بیش از دیگران دارند، یعنی فرزندان خانواده‌های توانگر، از پژوهشی که من بدین‌سان دربارهٔ آدمیان پیش گرفته‌ام لذت می‌برند و به‌دنبالم می‌آیند و بیشتر آنان از من تقلید می‌کنند و به‌آزمایش اشخاص می‌پردازند و گمان می‌کنم کسان بسیاری را می‌یابند که می‌پندارند بسی چیزها می‌دانند در حالی که هیچ نمی‌دانند. ولی آنان که در معرض آزمایش قرارمی‌گیرند به‌جای آنکه به‌نادانی خود پی‌ببرند بر من خشمگین می‌گردند و می‌گویند سقراط مردی بی‌وجدان است و جوانان را گمراه می‌سازد. اگر کسی بپرسد سقراط به‌جوانان چه می‌آموزد و چگونه آنان را از راه بدرمی‌برد پاسخ درستی نمی‌توانند داد زیرا چیزی در این باره نمی‌دانند. ولی برای اینکه درماندگی خود را نهان کنند همان سخنی را که برای متهم‌ساختن همهٔ دوستان دانش آماده دارند به‌میان می‌آورند و می‌گویند: «سقراط اسرار آسمان و زیر زمین را کاوش می‌کند، منکر خدایان است و باطل را حق جلوه می‌دهد.» ولی هرگز حقیقت را نمی‌گویند و معترف نمی‌شوند که من آنان را چنانکه براستی هستند می‌نمایم، و عیان می‌سازم که با آنکه ادعا می‌کنند بسی چیزها می‌دانند، هیچ نمی‌دانند.

چون آن گونه کسان در اندیشهٔ نام و آوازهٔ خویشند و عددشان بسیار

بزرگ است و همواره دربارهٔ من موافق یکدیگر سخن می‌گویند، توانسته‌اند از آغاز جوانی گوشهای شما را از تهمتهایی که بر من نهاده‌اند پرکنند. ملتوس و آنوتوس و
۲۴ لوکون نیز که اکنون بر من اقامهٔ دعوی کرده‌اند، از میان آنان سربرآورده‌اند: ملتوس به‌هواداری از شاعران برخاسته، آنوتوس به‌جستن انتقام پیشه‌وران و مردان سیاسی کمر بسته و لوکون به‌دفاع از سخنوران قیام نموده‌است. از این رو، چنانکه در آغاز دفاع خود گفتم، بعید می‌بینم که در زمانی کوتاه بتوانم نادرستی همهٔ آن تهمتها را بازنمایم و گمان بدی را که از دیرباز به‌من پیدا کرده‌اید از ضمیر شما بزدایم.

آتنیان، راستی همین است که شنیدید. نه کوچکترین نکته‌ای پنهان داشتم و نه سخنی خلاف حقیقت به‌زبان آوردم. با اینکه می‌دانم فاش‌کردن حقیقت سبب خواهدشد که دشمنانم بیشتر شوند راهی جز راستگویی نمی‌بینم و سبب بدنامی من همین راستگویی است، و اگر امروز یا در آینده دربارهٔ من تحقیقی بیشتر کنید خواهیددید که حقیقت جز آن نیست. در برابر ادعاهای مدعیان دیرین به‌همین قدر اکتفا می‌ورزم.

اکنون باید در برابر ملتوس، که خود را مردی پاکدامن و وطن‌پرست می‌شمارد، و دیگر مدعیان کنونی، از خود دفاع کنم. چون اینان ادعاهایی تازه به‌میان آورده‌اند اجازه می‌خواهم ادعانامه‌ای را که به‌قید سوگند خواندند بار دیگر طرح کنم. متن ادعانامه تقریباً چنین است:

«سقراط بر خلاف دین عمل می‌کند زیرا جوانان را فاسد می‌سازد و منکر خدایان شهر است و خدایانی دیگر، یعنی خدایانی دایمونی، به‌جای آنان می‌گذارد»[۱۱].

تهمتی که بر من می‌نهند چنین است و اینک بگذارید یکایک اجزاءِ آن را بررسی کنیم.

ملتوس می‌گوید: «سقراط خلاف دین عمل می‌کند زیرا جوانان را فاسد می‌سازد». ولی آتنیان، من می‌گویم: گناهکار ملتوس است که امور جدی را سرسری می‌گیرد و از روی هوی و هوس بر مردمان اقامهٔ دعوی می‌کند و خواستار کشتن بی‌گناهان می‌شود و ادعا می‌کند که به‌اموری خاص دلبستگی کامل دارد حال آنکه تا کنون کوچکترین اعتنایی به‌آنها نداشته‌است.

گوش فرادارید تا درستی این سخن را ثابت کنم.

ملتوس، پیشتر بیا و به‌پرسشهایی که می‌کنم پاسخ بده. می‌گویی تربیت جوانان به‌عقیدهٔ تو مهمتر از هر کار است؟

ملتوس: آری.

سقراط: آنکه جوانان را تربیت می‌کند، کیست؟ بی‌گمان پاسخ این سؤال را می‌دانی زیرا به‌این مسأله دلبستگی فراوان نشان‌می‌دهی. ادعا می‌کنی که گمراه‌کنندهٔ جوانان را یافته‌ای و آن منم، و از این رو مرا به‌دادگاه خوانده و بر من اقامهٔ دعوی کرده‌ای. پس بیا و نام کسی را هم که جوانان را نیک بارمی‌آورد بگو، تا همه او را بشناسد. ملتوس، چرا خاموش مانده‌ای و پاسخ نمی‌دهی؟ این خاموشی را شرم‌آور نمی‌دانی؟ همین خود دلیل نیست بر اینکه تو هرگز اعتنایی به‌تربیت جوانان نداشته‌ای؟ ملتوس، چرا درمانده‌ای و نمی‌گویی که تربیت‌کنندهٔ جوانان کیست؟

ملتوس: قانون.

سقراط: این پاسخ سؤال من نیست. می‌پرسم کدام کس، که البته باید قوانین را نیک بشناسد، می‌تواند جوانان را درست تربیت کند؟

ملتوس: داورانی که در این دادگاه گردآمده‌اند.

سقراط: منظورت را نفهمیدم. می‌گویی کسانی که در اینجا نشسته‌اند می‌توانند جوانان را تربیت کنند؟

ملتوس: آری.

سقراط: همهٔ این داوران یا چند تنی از آنان؟

ملتوس: همهٔ آنان.

سقراط: خوب گفتی ملتوس، به‌هرا سوگند! پس شهری پر از مربیان کارآزموده داریم که همه در اندیشهٔ پیشرفت ما هستند! دربارهٔ تماشاگران چه می‌گویی؟ اینان نیز می‌توانند از عهدهٔ تربیت جوانان برآیند؟

ملتوس: آری، اینان نیز.

سقراط: دربارهٔ اعضاءِ انجمن شهر چه می‌اندیشی؟ ۲۵

ملتوس: آنان نیز به‌این کار توانا هستند.

سقراط: ملتوس، اعضاءِ انجمن ملی جوانان را نیکو بارمی‌آورند یا فاسد می‌سازند؟

ملتوس: آنان نیز در تربیت جوانان می‌کوشند.

سقراط: پس چنین پیداست که همهٔ آتنیان، جز من، جوانان شهر را نیک و شریف بارمی‌آورند و تنها من در تباهی آنان می‌کوشم. مرادت همین است؟

ملتوس: آری، همین است.

سقراط: معلوم می‌شود به‌بدبختی بزرگی دچارم. اکنون به‌این سؤال پاسخ بده: دربارهٔ اسب چگونه می‌اندیشی؟ به‌عقیدهٔ تو همهٔ مردمان می‌توانند اسب را نیک تربیت کنند و تنها یک تن آن را تباه می‌سازد؟ یا تنها یک تن یا چند تنی که مهتر نامیده‌می‌شوند، از عهدهٔ تربیت اسب می‌توانند برآیند در حالی که همهٔ مردمان دیگر اگر با اسب، یا هر حیوان دیگر، سروکار پیدا کنند آن را فاسد می‌سازند؟ البته سخن درست همین است خواه تو و آنوتوس آن را بپذیرید و خواه نه. اگر فاسدکنندهٔ جوانان یکی بیش نبود و همهٔ مردمان دیگر در تربیت آنان می‌کوشیدند سعادت جوانان نقصی نداشت. ولی، ملتوس، با پاسخهایی که دادی پدیدار ساختی که هرگز به‌مسألهٔ تربیت جوانان نپرداخته‌ای و مرا برای موضوعی به‌دادگاه خوانده‌ای که خود کوچکترین اعتنایی به‌آن نداشته‌ای.

ملتوس، تو را به‌زئوس سوگند می‌دهم، پاسخ این سؤال را نیز بگو: زندگی در شهری بهتر است که ساکنانش نیک باشند، یا در جامعه‌ای که از بدان تشکیل یافته‌باشد؟ دوست عزیز، پاسخ بده! مسألهٔ دشواری نمی‌پرسم. نیکان به‌نزدیکان خود نیکی نمی‌کنند و بدان به‌آنان زیان نمی‌رسانند؟

ملتوس: تردید نیست.

سقراط: کسی پیدا می‌شود که از نزدیکان خود زیان بخواهد نه سود؟ پاسخ بده ملتوس! چون به‌حکم قانون پاسخ‌دادن وظیفهٔ توست. کسی هست که زیان را بر سود برتری نهد؟

ملتوس: نه.

سقراط: خوب گفتی. ادعا می‌کنی که من خواسته و دانسته جوانان را فاسد می‌کنم یا بی‌آنکه خود بخواهم؟

ملتوس: به‌عقیدهٔ من خواسته و دانسته چنین می‌کنی.

سقراط: ملتوس هیچ می‌دانی چه می‌گویی؟ آیا گمان می‌کنی تو با این جوانی به‌اندازه‌ای دانا هستی که می‌دانی نیکان به‌نزدیکان خود نیکی می‌کنند و بدان به‌نزدیکان خود جز زیان نمی‌رسانند، ولی من با این سالخوردگی چنان نادانم که نمی‌دانم اگر یکی از هموطنان خود را فاسد کنم از او بدی خواهم‌دید و

زیان خواهم‌برد و از این رو با علم و عمد جوانان شهر را تباه می‌سازم؟ ملتوس،
۲۶ این سخن را نه من از تو می‌پذیرم و نه دیگران باور می‌کنند. پس باید اعتراف کنی
که یا من هیچ گاه جوانان را فاسد نساخته‌ام و یا اگر چنین کاری از من سرزده‌است بی‌عمد و از روی اشتباه بوده. به‌هر حال در دروغگویی تو تردید نماند. اگر من بی‌عمد و از روی اشتباه جوانان را فاسد می‌سازم سزاوار نیست کسی را برای خطای غیرعمد محاکمه کنند و به‌کیفر رسانند بلکه باید او را به‌خطایش واقف سازند و به‌راه راست هدایت نمایند چه اگر کسی مرا آگاه سازد که به‌راه خطا می‌روم بی‌درنگ از آن بازخواهم‌گشت. ولی تو هیچ گاه به‌دیدن من نیامده و مرا به اشتباهم واقف نساخته‌ای بلکه مرا به‌دادگاهی خوانده‌ای که به‌حکم قانون گناهکاران را محاکمه می‌کند و به‌کیفر می‌رساند نه کسانی را که نیازمند اندرزند.

آتنیان! اینک آشکار شد که ملتوس تا کنون به‌مسأله‌ای که برای آن مرا به‌دادگاه خوانده، کمترین اعتنایی نداشته‌است. با این همه، ملتوس، سؤالی دیگر دارم. به‌عقیدهٔ تو من جوانان را از چه راه فاسد کرده‌ام؟ از ادعانامه‌ات چنین برمی‌آید که جوانان را وادار ساخته‌ام خدایان شهر را منکر شوند و خدایانی دیگر بپرستند. ادعای تو همین نیست؟

ملتوس: همین است.

سقراط: ملتوس، تو را به‌همان خدایان که موضوع گفت و گوی ما هستند سوگند می‌دهم، سخن روشن‌تر بگو. مرا برای آن به‌دادگاه خوانده‌ای که خدایانی جز خدایان شهر می‌پرستم؟ یعنی معتقدی که مطلقاً منکر خدایان نیستم و از این حیث ایرادی بر من وارد نیست بلکه گناهم این است که به‌جوانان می‌گویم خدایانی دیگر بپرستند؟ یا مرادت این است که مطلقاً منکر خدایانم و جوانان را نیز با خود همداستان می‌سازم.

ملتوس: ادعای من این است که تو مطلقاً منکر خدایانی.

سقراط: چه می‌گویی ملتوس؟ ادعا می‌کنی که من بر خلاف دیگران خورشید و ماه را نیز به‌خدایی نمی‌پذیرم؟

ملتوس: نه، به‌زئوس سوگند می‌خورم که نمی‌پذیری. آتنیان، سقراط مدعی است که خورشید سنگ است و ماه کره‌ای خاکی.

سقراط: ملتوس، بر آناکساگوراس[۱۲] اقامهٔ دعوی می‌کنی یا بر من؟ گمان می‌کنی همهٔ این داوران چنان نادانند که نمی‌دانند نوشته‌های آناکساگوراس از

این سخنها پر است، و ادعا می‌کنی که جوانان آنها را از من می‌آموزند در حالی که بآسانی می‌توانند کتابهای آناکساگوراس را در تئاتر شهر به‌یک درهم بخرند و اگر من آن سخنان یاوه را به‌خود نسبت دهم بر من بخندند؟

ملتوس، راست بگو، آیا تو بر آنی که من به‌هیچ خدایی اعتقاد ندارم؟

ملتوس: آری، به‌زئوس سوگند می‌خورم که تو به‌هیچ خدایی اعتقاد نداری.

سقراط: ملتوس، این سخن را هیچ کس از تو نمی‌پذیرد و حتی یقین دارم که خود نیز باور نداری. آتنیان، این جوان بیش از اندازه گستاخ است و این دعوی
۲۷ را نیز از روی بی‌بندوباری جوانی برپاکرده. مثل این است که معمایی ساخته و به‌خود گفته‌است «ببینم آیا سقراط دانا به‌مزاح و تناقضی که در سخنانم نهفته است پی‌خواهدبرد، یا خواهم‌توانست هم او را بفریبم و هم داورانی را که در اینجا حضور دارند؟» زیرا ادعانامه‌ای که خواند پر از سخنان متناقض است، و مانند آن است که بگوید «سقراط بی‌دین است زیرا خدایان را نمی‌پرستد بلکه خدایان را می‌پرستد» و این جز شوخی نیست.

اکنون، آتنیان، گوش فرادارید تا ثابت کنم که ادعای او بی‌معنی است و جز شوخی نمی‌توان نامی بر آن نهاد.

ملتوس، به‌پرسشهای من پاسخ بده. شما نیز، ای داوران، بیادبیاورید که در مقدمهٔ دفاع خود گفتم اگر به‌شیوهٔ عادی خود سخن بگویم هیاهو مکنید.

ملتوس، آیا ممکن است کسی وجود امور انسانی را بپذیرد ولی منکر وجود انسان باشد؟ آتنیان، به‌این جوان بگویید پاسخ مرا بدهد نه اینکه با فریاد و هیاهو سخن مرا قطع کند. می‌پرسم آیا ممکن است کسی منکر وجود اسب باشد ولی وجود هر چیز راجع به‌اسب را بپذیرد؟ یا منکر نوازندهٔ نی باشد ولی صفات و دیگر امور راجع به‌نوازندگان نی را قبول کند؟ نه عزیزم، چنین کسی پیدا نمی‌شود. چون تو خاموش مانده‌ای من به‌جای تو پاسخ می‌دهم.

اکنون لااقل پاسخ این سؤال را بده: آیا کسی پیدا می‌شود که به‌امور راجع به‌دایمون اعتقاد داشته‌باشد ولی وجود خود دایمون را منکر شود؟

ملتوس: نه، چنان کسی پیدا نمی‌شود.

سقراط: سپاسگزارم که پاسخ دادی، هر چند میل نداشتی و داوران تو را مجبور کردند. ادعا کرده‌ای که من به‌نیروی دایمونی، اعم از کهنه و نو، اعتقاد دارم و این اعتقاد را به‌دیگران نیز تلقین می‌کنم. این نکته را در ادعانامه‌ات آورده و

سوگند یادکرده‌ای که این سخن درست است. پس بنا به‌ادعای خود تو من به‌وجود نیروی دایمونی اعتقاد دارم. اگر این سخن راست باشد، آیا نباید بالضروره به‌وجود دایمون نیز معتقد باشم؟ چون پاسخی روشن نمی‌دهی سکوت تو را دلیل می‌دانم بر اینکه گفتهٔ مرا تصدیق می‌کنی. مگر همهٔ ما دایمونها را خدا یا فرزند خدا نمی‌دانیم؟

ملتوس: چرا.

سقراط: پس اگر من، چنانکه خود می‌گویی، به‌وجود دایمونها اعتقاد دارم و دایمونها نیز خدایانند، آیا دعوایی را که بر من کرده‌ای جز شوخی می‌توان تلقی کرد؟ نخست می‌گویی سقراط منکر خدایان است و سپس اعتقاد مرا به‌وجود دایمونها، یعنی خدایان، تصدیق می‌کنی. آیا این دو سخن متناقض نیستند؟ اگر هم دایمونها، چنانکه می‌گویند، ذواتی باشند که در نتیجهٔ نزدیکی خدایان با پریان یا موجودات دیگر پدیدآمده‌اند، آیا ممکن است کسی وجود فرزندان خدایان را تصدیق کند ولی منکر خودِ خدایان باشد؟ اگر چنان کسی پیدا شود ادعای او درست مانند ادعای کسی خواهدبود که بگوید استر از اسب و خر می‌زاید ولی وجود اسب و خر را منکر باشد.

پس، ملتوس، یا باید بگوییم مرادت از این دعوی آزمایش من و این داوران بود، و یا چون گناهی از من نیافتی این ادعا را بهانه ساختی تا بر من اقامهٔ
دعوی کنی. زیرا آنکه اندک مایه‌ای از خرد دارد هیچ‌گاه تصدیق نمی‌کند که کسی ۲۸
که امور دایمونی و خدایی را باور دارد منکر وجود دایمونها و خدایان است.

آتنیان، گمان می‌کنم آنچه گفتم برای اثبات نادرستی ادعای ملتوس و بی‌گناهی من کافی است و بیش از این نیازی به‌دفاع نمی‌بینم ولی می‌خواهم بدانید، اینکه در آغاز دفاع خود گفتم که گروه بزرگی بر من کینه می‌ورزند، راست است. از این رو اگر ازپای‌درآیم سبب آن ملتوس و آنوتوس نیستند بلکه کینه و دشمنی تودهٔ مردم است که از دیرباز مردان بسیاری را ازپای‌درآورده‌است و در آینده نیز ازپای‌درخواهدآورد و من آخرین قربانی آن نخواهم‌بود.

ممکن است یکی از شما بگوید: «سقراط، ابلهی نیست که انسان کاری کند که جانش به‌خطر بیفتد؟». در پاسخ خواهم‌گفت: «دوست گرامی، اشتباه تو اینجاست که گمان می‌کنی آدمی وقتی که می‌خواهد دست به‌کاری زند، باید در این اندیشه باشد که آن کار به‌مرگ می‌انجامد یا به‌زندگی، نه به‌اینکه درست است

یا نادرست. اگر ایراد تو بجا باشد، باید همهٔ پهلوانانی را که پشت حصار تروِیا جان فداکردند ابله و سفیه بشماریم، خصوصاً آخیلئوس پسر تتیس را که برای گریختن از ننگ، خطر را بجان خرید. مگر مادر او، که خدایی بود، به‌او نگفت اگر هکتور را به‌خونخواهی پاتروکلوس بکشی به‌حکم تقدیر پس از او خود نیز بی‌درنگ هلاک خواهی‌شد؟ ولی چنانکه می‌دانید آخیلئوس به‌اخطار مادر اعتنا نکرد و گفت: بهتر آن است که پس از کشتن قاتل دوست مردانه بمیرم به‌جای آنکه چون دلقکی در گوشهٔ کشتی بنشینم و بیهوده بار زمین را سنگین سازم.

مردم آتن، کسی که راهی را درست دانست و پیش گرفت، یا فرماندهش او را به‌رفتن آن مأمور کرد، نباید از خطر بهراسد. در جنگهای پوتیدایا و آمفیپولیس و دلیون، هر جا که فرماندهان برگزیدهٔ شما مرا مأمور می‌کردند می‌ایستادم و مرگ
را حقیر می‌شمردم. اکنون که به‌اعتقاد خودم خدا مأمورم کرده‌است تا در جست و ۲۹
جوی دانش بکوشم و خود و دیگران را بیازمایم، آیا شرم‌آور نیست که از ترس مرگ یا خطری دیگر از فرمان خدا سربتابم؟ اگر چنین گناهی از من سر می‌زد سزاوار بود مرا به‌دادگاه بخوانند و بگویند سقراط به‌خدا اعتقاد ندارد. زیرا ارتکاب این گناه دلیل بود بر اینکه سر از اطاعت خدا پیچیده و خود را دارای دانشی پنداشته‌ام که در حقیقت ندارم. از مرگ ترسیدن، هیچ نیست جز اینکه آدمی خود را دانا پندارد بی‌آنکه دانا باشد، یعنی چیزی را که نمی‌داند گمان کند که می‌داند. چه هیچ کس نمی‌داند مرگ چیست و نمی‌تواند ادعا کند که مرگ برای آدمی والاترین نعمتها نیست. با این همه مردمان از آن چنان می‌ترسند که گویی بیقین می‌دانند مرگ بزرگترین بلاهاست. پس کسی که از مرگ می‌ترسد خود را دربارهٔ آن دانا می‌پندارد بی‌آنکه دانا باشد.

آتنیان، فرق من با دیگران اینجاست که من چون دربارهٔ جهان دیگر هیچ نمی‌دانم خود را نمی‌فریبم و گمان نمی‌برم که می‌دانم. پس تنها در این نکته است که داناتر از دیگرانم. من تنها از چیزهایی می‌ترسم که براستی می‌دانم زیان‌آورند، مانند بی‌اعتنایی به‌قانون و سرپیچی از فرمان کسی که بهتر و برتر از من است خواه خدا باشد و خواه آدمی. از چیزی که نشناسم و ندانم که برای آدمی سودمند است یا زیان‌آور، نمی‌هراسم و نمی‌گریزم، چنانکه اگر امروز شما ادعای آنوتوس را نپذیرید و مرا تبرئه کنید از راهی که درپیش‌گرفته‌ام برنخواهم‌گشت.

آنوتوس گفت «یا نمی‌بایست سقراط را به‌دادگاه بخوانید و محاکمه کنید،

یا اکنون که کرده‌اید باید رأی به‌کشتنش دهید، چه اگر آزادش کنید فرزندان شما
بیش از پیش سر در پی او خواهندنهاد و کاملاً فاسد خواهندشد.» حال اگر شما
بگویید «سقراط، سخن آنوتوس را نمی‌پذیریم و تو را آزاد می‌کنیم به‌شرط آنکه
دست از جست و جو برداری و گرد دانش نگردی و اگر بار دیگر این راه را در پیش
گیری به‌مرگ محکوم خواهی‌شد»، در پاسخ خواهم‌گفت: آتنیان، شما را دوست
دارم و محترم می‌شمارم. ولی فرمان خدا را محترمتر از فرمان شما می‌دانم. از این
رو تا جان در بدن دارم از جست و جوی دانش و آگاه‌ساختن شما به‌آنچه باید
بدانید، دست‌برنخواهم‌داشت و هر گاه یکی از شما را ببینم به‌عادت پیشین خواهم
گفت: ای مرد، با آنکه اهل آتن هستی، یعنی شهری که به‌دانش و نیرو مشهورترین
شهر جهان است، چگونه شرم نداری از اینکه شب و روز در اندیشهٔ سیم و زر و
شهرت و جاه باشی ولی در راه دانش و حقیقت و بهترساختن روح خود گامی
برنداری؟ اگر یکی از شما سخن مرا نپذیرد و ادعا کند که در این راه نیز گام
برمی‌دارد از او نخواهم‌گذشت بلکه گفت‌وگویی آغاز خواهم‌کرد و او را خواهم‌آزمود
و اگر در نتیجهٔ آزمایش آشکار شود که از فضیلت بی‌بهره است و با این همه ادعای
بهره‌وری از فضیلت دارد، خواهم‌کوشید تا بر او روشن کنم که به‌گرانبهاترین چیزها ۳۰
بی‌اعتناست در حالی که چیزهای بی‌ارج را گرانبها می‌شمارد. با همهٔ مردم، اعم از
پیر و برنا و هموطن و بیگانه، بدین گونه رفتار خواهم‌کرد ولی به‌شما آتنیان که به
من نزدیکتر از دیگرانید بیشتر خواهم‌پرداخت زیرا خدا به‌من فرمان داده‌است که
چنین کنم، و معتقدم هیچ سعادتی برای شهر من بالاتر از خدمتی نیست که من
برای پیروی از فرمان خدا به‌شما می‌کنم. خدمتی که از من برمی‌آید اینست که سر
در پی پیران و جوانان بگذارم و به‌آنان ثابت کنم که پیش از آنکه در اندیشهٔ تن و
مال و جاه باشند باید به‌روح خود بپردازند و در تربیت آن بکوشند، و آشکار سازم
که فضیلت از ثروت نمی‌زاید بلکه ثروت و همهٔ نعمتهای بشری اعم از شخصی و
اجتماعی از فضیلت بدست‌می‌آید. اگر این سخنان مایهٔ فساد جوانان شود، البته
باید آنها را زیان‌آور شمرد. ولی اگر کسی ادعا کند که جز این سخنی دیگر از من
شنیده‌است، دروغ می‌گوید. پس، آتنیان، بدانید که خواه سخن آنوتوس را بپذیرید
و خواه مرا تبرئه کنید در هیچ حال رفتاری جز این نخواهم‌کرد ولو بارها کشته
شوم.

آتنیان، هیاهو مکنید. بیادبیاورید که در آغازِ دفاع خود از شما تقاضا

کردم از سخنهای من آزرده نشوید بلکه به‌آنها گوش‌فرادارید زیرا بعید نیست که
این سخنها مایهٔ رهایی شما باشد. سخنهای دیگری دارم که اگر بشنوید ممکن
است فریاد برآورید. ولی بردباری کنید و بدانید که اگر مرا بکشید شما بیش از من
زیان خواهیدبرد. ملتوس و آنوتوس نمی‌توانند به‌من بدی کنند زیرا نظم جهان
اجازه نمی‌دهد که بدان به‌نیکان زیان برسانند. آنان می‌توانند مرا بکشند، یا از
کشور برانند، یا از حقوق اجتماعی محروم سازند و شاید این امور در نظر دیگران
بدبختی بزرگی بشمارآید ولی در نظر من چنین نیست. بدبخت کسی است که
مانند آنان بکوشد تا کسی را بر خلاف عدالت از میان بردارد. از این رو، آتنیان،
من برای خود از خود دفاع نمی‌کنم بلکه در اندیشهٔ شما هستم تا با کشتن من
دست به‌گناه نیالایید و در برابر خدا مرتکب کفران نعمت نشوید چه اگر مرا از
میان بردارید بآسانی نخواهیدتوانست کسی پیدا کنید که مانند من از جانب خدا
به‌یاری شهر شما فرستاده شده‌باشد. همچنانکه اگر اسبی بزرگ و اصیل به‌سبب
فربهی به‌تن‌آسایی گراید به‌تازیانه و مهمیز نیاز پیدا می‌شود، مرا نیز خدا برای آن
۳۱ فرستاده‌است که همواره شما را بجنبانم و برانگیزم و سرزنش کنم. از این رو،
چنانکه گفتم، کسی چون من بآسانی نخواهیدیافت. پس سخن مرا بپذیرید و مرا
به‌حال خود گذارید. ولی گمان می‌کنم از سخنهای من خواهیدرنجید و چون کسی
که از خواب خوش بیدارش کرده‌باشند برآشفته خواهیدشد و مطابق آرزوی
آنوتوس بی‌پروا مرا خواهیدکشت و دوباره به‌خواب سنگین فروخواهیدرفت مگر
آنکه خدا بر شما رحم‌آورد و برای بیدارکردن شما کسی دیگر بفرستد.

راستی این سخن را که خدا مرا به‌شهر شما فرستاده‌است از اینجا می‌توانید دریافت که کاری که من می‌کنم کاری بشری نیست. زیرا چگونه ممکن است آدمیزاده‌ای سالهای دراز به‌خانه و زندگی شخصی خود پشت کند و شب و روز در اندیشهٔ رهایی هموطنان خود باشد و بدین منظور سر در پی یکایک شما بگذارد و چون پدر یا برادری مهتر با شما گفت و گو کند و همواره به‌شما اندرز دهد که در کسب فضیلت بکوشید؟ اگر من از این کوشش سودی می‌بردم یا در ازای آن مزدی بدستمی‌آوردم کارم توجیه‌پذیر بود. ولی دیدید که مدعیان من با همهٔ بیشرمی که در متهم‌ساختن من نشان‌دادند سرانجام نتوانستند دلیل یا گواهی بیاورند بر اینکه من مزدی خواسته یا گرفته‌باشم، در حالی که من به‌راستی سخن خود گواهی صادق دارم و آن تهیدستی من است.

شاید به‌نظر بعضی از شما بی‌معنی بیاید که من با یکایک مردمان گفت و گو می‌کنم و بدین‌سان خود را به‌رنج می‌افکنم ولی آن مایه دلیری ندارم که در انجمنها برپای‌خیزم و دولت را راهنمایی کنم. آنکه مرا از این کار بازداشته همان ندای درونی و خدایی است[۱۴] که بارها سخن از آن به‌میان آمده‌است. گرچه ملتوس در ادعانامهٔ خود کوشیده‌است آن را مایهٔ استهزای من سازد ولی آن ندا را من از کودکی شنیده‌ام و هر بار مرا از عملی که می‌خواستم بجاآورم بازداشته در حالی که هیچ گاه به‌اقدام به‌کاری وادار ننموده‌است. همان ندای درونی همواره مرا از مداخله در کارهای سیاسی منع کرده، و چون نیک می‌اندیشم می‌بینم حق به‌جانب او بوده‌است. زیرا شما آتنیان می‌دانید که اگر من در کارهای دولتی شرکت می‌کردم سالها پیش نابود شده‌بودم بی‌آنکه به‌خود یا شما سودی رسانده‌باشم.
آتنیان، از سخن راست مرنجید. هر کس در صدد برآید که شما یا قومی دیگر را از ۳۲
کارهای خلاف عدالت و قانون بازدارد زنده نمی‌ماند، و آنکه بخواهد براستی در راه حق و عدالت نبرد کند و با این همه زمانی هر چند کوتاه زنده بماند، ناگزیر است دور از چشم مردم بسربرد و از کارهای سیاسی برکنار بماند.

برای اثبات این مطلب دلایل بسیار دارم و این دلایل سخن و استدلال نیستند بلکه وقایعی هستند که شما خود شاهد آنها بوده‌اید.

اینک شمه‌ای از سرگذشت مرا بشنوید تا بر شما مسلم گردد کسی چون من که در برابر هیچ آفریده‌ای از بیم جان به‌کاری خلاف عدالت تن‌درنمی‌دهد اگر گام در میدان سیاست می‌نهاد بزودی هلاک می‌شد. آنچه اکنون خواهم‌گفت، هر چند برای شما ناخوشایند و ملال‌انگیز خواهدبود، عین حقیقت است.

آتنیان، من هیچ گاه در دستگاه دولت شغل و مقامی نداشته‌ام و تنها هنگامی که ریاست انجمن شهر در دست ناحیهٔ ما یعنی ناحیهٔ آنتیوخیا بود، عضو انجمن شهر بوده‌ام. در آن هنگام روزی شما مردم آتن می‌خواستید ده تن از سرداران سپاه را که در اثنای نبرد دریایی در جمع‌آوری اجساد کشتگان کوتاهی کرده‌بودند محکوم کنید. این حکم، چنانکه اندکی بعد بر شما نیز روشن شد، خلاف قانون بود. من آن روز در هیأت رئیسهٔ انجمن یگانه کسی بودم که بر خلاف نظر شما رأی دادم تا شما نتوانید به‌کاری خلاف قانون دست‌بزنید. هر چند سخنوران شهر بر آن بودند که بر من اقامهٔ دعوی کنند و مرا به‌زندان بیفکنند و شما نیز با آنان همداستان بودید و با فریاد و غوغا از دولت می‌خواستید مرا

محاکمه کند، من از راهی که پیش گرفته‌بودم برنگشتم زیرا تحمل خطر را در راه قانون و عدالت بهتر از آن می‌دیدم که با شما هم‌آواز شوم و از ترس مرگ یا زندان خود را به‌بیدادگری بیالایم. این واقعه در زمانی روی‌داد که حکومت هنوز در دست ملت بود.

چندی بعد که حکومت به‌دست آن چند تن افتاد، روزی فرمانروایان سی‌گانه مرا با چهار تن دیگر به‌مقر حکومت خواندند و به‌ما امر کردند که لئون اهل سالامیس را از سالامیس بیاوریم تا بکشند. چنانکه می‌دانید آنان از این گونه فرمانها به‌بسیار کسان می‌دادند تا بدین‌سان گروهی هر چه بزرگتر را در قانون‌شکنی‌های خود شریک سازند. آن روز نیز من نه با گفتار بلکه با کردار خویش نشان‌دادم که به‌مرگ توجهی ندارم و همهٔ توجهم معطوف آن است که هیچ گاه و در هیچ حال کاری خلاف عدالت از من سرنزند. آن حکومت با همهٔ نیرویی که در اختیار داشت نتوانست مرا چنان بترساند که از بیم جان کاری خلاف قانون مرتکب شوم. بلکه هنگامی که از مقر حکومت بیرون آمدیم آن چهار تن برای آوردن لئون به‌سالامیس رفتند ولی من راه خانهٔ خود را پیش گرفتم و اگر آن حکومت اندکی پس از آن برنیفتادەبود بی‌گمان به‌سبب این نافرمانی هلاک شده بودم. گواهان درستی این سخن بسیارند.

با این همه آیا باز گمان می‌کنید اگر من در کارهای سیاسی شرکت می‌کردم و در عین حال همه جا به‌یاری عدالت و قانون می‌شتافتم، و جانبداری از حق را بزرگترین وظیفهٔ خود می‌شمردم ممکن بود زمانی دراز زنده بمانم؟ آتنیان، ۳۳
چنان کاری نه از من برمی‌آید و نه از دیگری. من در سراسر زندگی، اعم از خصوصی و اجتماعی، در برابر هیچ آفریده‌ای، حتی در برابر کسانی هم که مدعیانم آنان را شاگردان من شمردند، تن به‌قانون‌شکنی نداده‌ام. از این گذشته، من آموزگار هیچ کس نبوده‌ام. ولی اگر کسی، خواه پیر و خواه جوان، می‌خواست با من نشست و برخاست کند و سخن مرا بشنود او را از این کار بازنمی‌داشتم، آن هم نه برای اینکه مزدی بدست‌آورم، بلکه هر کسی اعم از توانگر و تنگدست می‌توانست از من پرسشی کند و پاسخی بشنود و یا به‌پرسشهای من پاسخ دهد. پس اگر کسی به‌سبب این گفت و شنود به‌نیکی گراییده‌باشد یا به‌بدی، نباید مرا مسؤول آن شمرد. ولی اگر کسی ادعا کند که چیزی از من شنیده یا آموخته‌است جز آنچه در حضور همه کس گفته‌ام، یقین بدانید که دروغ می‌گوید.

آتنیان، علت اینکه گروهی از دیرباز بر من گرویده‌اند، همان است که شنیدید. اینان از آزمودن کسانی که خود را دانا می‌پندارند لذت می‌برند. راستی هم این کار بی‌لذت نیست. ولی من این راه را، چنانکه گفتم، برای پیروی از فرمان خدا پیش گرفته‌ام زیرا خدا به‌وسیلهٔ سخنگوی پرستشگاه دلفوی و خوابها و راههای دیگری که برای اعلام فرمان خود به‌آدمیان دارد، مرا بر این وظیفه برگماشته‌است.

اثبات درستی این سخن آسان است. اگر من جوانان را فاسد ساخته‌بودم، گروهی که به‌سن بلوغ رسیده‌اند درمی‌یافتند که من آنان را در آغاز جوانی گمراه نموده‌ام و از این رو بر من اقامهٔ دعوی می‌کردند. اگر خود آنان نمی‌خواستند چنین کنند لااقل پدر یا برادر یا کسی دیگر از خویشانشان از من به‌دادگاه شکایت می‌برد. حال آنکه بسیاری از آنان، مانند دوست همسال و هم‌محلهٔ من، کریتون پدر کریتوبولوس، و لوسانیاس اهل سفتوس پدر آیسخینس، و آنتیفون اهل کفیسیا پدر اپیگنس در این دادگاه حاضرند و جز آنان کسانی را هم در اینجا می‌بینم که برادرانشان با من معاشر بوده‌اند مانند نیکوستراتوس پسر ثئوسدوتیدس برادر
ثئودوتوس ـ که چون ثئودوتوس مرده‌است هیچ‌کس گمان نخواهدبرد که او برادر ۳۴
خود را از شکایت بازداشته ـ و پارالوس برادر ثئاگس، و آدئیمانتوس پسر آریستون و برادر افلاطون، و آیانتودوروس برادر آپولودوروس. گذشته از اینان، کسان دیگری هم در اینجا حضور دارند که ملتوس بسیار شادمان می‌شد اگر می‌توانست یکی از آنان را به‌عنوان گواه درستی ادعای خود نام ببرد و اگر در هنگام بیان ادعا این نکته را فراموش کرده‌باشد هنوز وقت باقی‌است و به‌او اجازه می‌دهم که نام یکی از آنان را بگوید و از او بخواهد که اگر شکایتی از من دارد بیان کند. ولی ملتوس می‌داند که اگر چنین کند همهٔ آن کسان به‌هواداری من، که به‌ادعای ملتوس و آنوتوس برادران و خویشان آنان را گمراه کرده‌ام، برخواهند خاست و بر خلاف ادعای بدخواهان من سخن خواهندگفت. اگر گمان می‌کنید این جوانان به‌علت گمراهی از من جانبداری می‌کنند، پدران و برادران و خویشانشان که همه مردان بالغ و رشیدند و نشست و برخاستی با من نداشته‌اند تا فاسد شوند چه انگیزه‌ای به‌هواخواهی من دارند جز اینکه می‌دانند ملتوس دروغ می‌گوید و من راست می‌گویم.

آتنیان، بیش از این نیازی به‌دفاع نمی‌بینم زیرا هر چه در این باره بگویم

همه از این دست خواهدبود. ولی شاید در میان شما کسانی باشند که بیادبیاورند وقتی که خود به‌محاکمه کشیده‌شده و در معرض خطری جزئی قرارگرفته‌اند، در برابر دادرسان زاری نموده و اشکها ریخته و حتی برای جلب ترحم آنان کودکان خود را به‌دادگاه آورده‌اند در حالی که من، با اینکه در معرض بزرگترین خطرها هستم، چنان نمی‌کنم، و شاید بدین جهت برآشفته شوند و رفتار مرا اهانتی بر خود بشمارند و از روی خشم مرا محکوم کنند. هر چند گمان نمی‌کنم چنین کسی در میان شما باشد، ولی اگر بود لازم می‌دانم به‌او بگویم:

دوست گرامی، من نیز خویشانی دارم زیرا به‌قول هومر «از درخت بلوط نزاده و از سنگ بیرون نجسته‌ام» بلکه از میان آدمیان برخاسته‌ام و حتی سه پسر دارم که یکی بزرگ شده‌است و دو پسر دیگر هنوز کودکند. ولی هرگز آنان را برای جلب شفقت شما به‌دادگاه نخواهم‌آورد. می‌دانید چرا؟ نه از روی غرور یا از آن رو که شما را به‌چشم حقارت می‌نگرم. بلکه بدان جهت که چنین کاری را هم برای خود مایهٔ ننگ می‌دانم و هم برای شما و شهر شما. اینکه من از مرگ می‌ترسم یا نه مسألهٔ دیگری است. ولی در این سالخوردگی و با شهرتی که به‌دانایی دارم، خواه
۳۵ این شهرت بجا باشد و خواه بیجا، روا نمی‌دانم به‌چنین کاری دست‌بزنم زیرا به‌هر حال همگان معتقدند که سقراط را چیزی از دیگران ممتاز می‌سازد. اگر یکی از شما نیز که به‌علت خویشتن‌داری یا دلاوری یا هر فضیلت دیگری برتر از دیگران شمرده‌می‌شود چنان رفتاری درپیش‌گیرد مایهٔ ننگ آتنیان خواهدبود. بارها کسانی دیده‌ام که خود را برتر از دیگران می‌پنداشتند ولی همین که در برابر دادگاهی می‌ایستادند چنان بر خود می‌لرزیدند که گویی گمان می‌کردند اگر بمیرند به‌دردی بزرگ دچار خواهندشد و اگر کشته‌نشوند زندگی جاودان خواهند یافت. به‌عقیدهٔ من آن گونه کسان مایهٔ ننگ شهر ما هستند زیرا بیگانگانی که آنان را می‌بینند بی‌گمان به‌خود می‌گویند: این مردان برگزیده که آتنیان برای ادارهٔ شهر خود انتخاب می‌کنند و برتر از دیگران می‌شمارند بهتر از زنان نیستند. از این رو آتنیان، نه برای ما که در نظر مردمان کسی بشمارمی‌رویم سزاوار است دست به‌چنان کاری بزنیم و نه شما حق دارید چنان رفتاری را از ما تحمل کنید. بلکه کسانی را که با ساختن صحنه‌های رقت‌انگیز شهر شما را مایهٔ استهزای بیگانگان می‌سازند باید زودتر از دیگران به‌کیفر برسانید.

گذشته از مسألهٔ حیثیت قومی، از نظر عدالت و احقاق حق نیز شایسته نیست که متهم زاری کند و از دادرسان بخواهد که به‌حال او رحم‌آورند و آزادش کنند بلکه باید بکوشد تا حقیقت امر را بر آنان روشن سازد و بیگناهی خود را مبرهن نماید. زیرا وظیفهٔ دادرس آن نیست که برای خشنودساختن این و آن از حق بگذرد بلکه این است که در همهٔ احوال حق را به‌کرسی بنشاند زیرا سوگند خورده‌است که از هیچ کس جانبداری نکند و تنها مطابق قانون و از روی حق حکم دهد. از این رو نه ما حق داریم شما را به‌شکستن سوگند برانگیزیم و نه شما حق دارید به‌پیمان‌شکنی خو گیرید چه اگر چنین کنیم کردار هیچ یک از ما مطابق قانون نخواهدبود. بنا بر این نباید از من چشم داشته‌باشید کاری کنم که هم دور از شرافت است و هم مخالف حق و دینداری. ملتوس مرا به‌اتهام بی‌دینی به‌دادگاه خوانده‌است. اگر من بااستغاثه و زاری شما را به‌شکستن سوگند برانگیزم همین خود دلیلی خواهدبود بر اینکه وجود خدایان را منکرم و انکار آنان را به‌شما نیز می‌آموزم. ولی می‌بینید که چنان نمی‌کنم زیرا بیش از همهٔ مدعیانم به‌خدا اعتقاد دارم و کار خود را به‌شما و خدا وامی‌گذارم تا با من آن کنید که صلاح من و شماست.

سقراط، پس از آنکه دادگاه رأی
به گناهکاری او داد، چنین گفت:

آتنیان، از رأیی که دربارهٔ من دادید نه خشمگینم و نه آزرده. این امر علل بسیار دارد. به‌هر حال این حکم برخلاف انتظارم نبود. فقط در شگفتم از اینکه ۳۶
اختلاف میان آراء موافق و مخالف چنین کم است، و من انتظار داشتم اختلاف بمراتب بیش از این باشد. می‌بینید که اگر سی رأی دیگر به‌بی‌گناهی من داده می‌شد تبرئه می‌شدم. اکنون نیز معتقدم که بر ملتوس فائق آمده‌ام چه اگر آنوتوس و لوکون بر من دعوی نکرده‌بودند ملتوس یک‌پنجم آراء را بدست نمی‌آورد و مجبور بود هزار درهم جریمه بپردازد.

او پیشنهاد می‌کند که مرا به‌مرگ محکوم کنید. آتنیان، من چه پیشنهاد کنم؟ آیا جز آنچه براستی سزای من است؟ چیست سزای مردی که در سراسر زندگی هرگز آرام ننشسته، به‌پول و آسایش و مقام لشکری یا سیاسی و همهٔ چیزهایی که بدست‌آوردن آنها آرزوی بیشتر مردمان است اعتنا نکرده، از توطئه و

حزب‌بازی و همهٔ کارهای دیگری که نه برای شما سودی داشته‌اند و نه برای خود او، برکنار مانده و همواره در این اندیشه بوده‌است که از چه راه می‌تواند به یکایک شما بزرگترین خدمت را بجای‌آورد و یگانه آرزویش این بوده‌است که شما را از خواب غفلت بیدار کند و متوجه سازد که پیش از آنکه به‌امری از امور خود بپردازید باید در اندیشهٔ خود خویش باشید تا هر روز بهتر و خردمندتر از روز پیش گردید و پیش از آنکه به‌امری از امور دولت بپردازید، در اندیشه خود دولت باشید، و همین اصل را در همهٔ امور دیگر نیز رعایت کنید؟ سزای من که در همهٔ عمر چنین بوده‌ام چیست؟ آتنیان، اگر بخواهید خدمات مرا در نظر بیاورید و با من به‌عدالت رفتار کنید باید به‌من پاداش بدهید، پاداشی مطابق خدمت من! کدام پاداش درخور مرد تهیدست نیکوکاری است که باید فراغت کافی داشته‌باشد تا بتواند هر روز شما را به‌راه راست رهبری کند و از کارهای ناپسند باز دارد؟ به‌گمان من هیچ پاداش برای او بهتر از آن نیست که از او در پروتانیون[۱۴] پذیرایی کنید زیرا او به‌این پاداش سزاوارتر از کسانی است که از میدان مسابقهٔ اسب‌دوانی یا ارابه‌رانی پیروز درمی‌آیند: آن پهلوانان برای شما نمود سعادت را فراهم‌می‌کنند در حالی که من می‌کوشم تا شما را به‌سعادت راستین برسانم. از این رو من
۳۷ برای این پاداش سزاوارتر از ایشانم. پس اگر می‌خواهید چیزی پیشنهاد کنم که از روی حق درخور خود می‌دانم، پیشنهاد می‌کنم که از من در پروتانیون پذیرایی کنید.

شاید گمان کنید، همچنان که به‌هنگام دفاع از خود نخواستم از شما استرحام کنم اکنون نیز از روی غرور و خودستایی سخن می‌گویم، و گفتار مرا اهانتی بر خود تلقی کنید. ولی آتنیان، سوگند می‌خورم که چنین نیست و من هیچ‌گاه خواسته و دانسته به‌کسی اهانت روا نمی‌دارم. البته چون وقت کم است نمی‌توانم درستی سخن خود را بر شما ثابت کنم. اگر قانونی مانند قوانین کشورهای دیگر داشتید که شما را بر آن می‌داشت تا دربارهٔ مرگ و زندگی در یک روز تصمیم نگیرید بلکه چندین روز صرف این کار بکنید، می‌توانستم شما را قانع سازم. ولی در زمانی بدین کوتاهی ممکن نیست کسی بتواند خود را از اتهامی بدین سنگینی پاک کند. به‌هر حال چون گناهی از من سر نزده‌است چگونه چشم دارید کیفری برای خود پیشنهاد کنم؟ گذشته از این، از کیفری که ملتوس پیشنهاد کرده‌است، باکی ندارم. زیرا نمی‌دانم آن کیفر برای من خوب است یا بد.

پس موجبی نمی‌بینم آن را با کیفری عوض کنم که بدی آن برای من روشن است. مثلاً پیشنهاد کنم که مرا در زندان نگاه دارید؟ زندگی در زندان تحت فرمان زندانبانان چه ارجی دارد؟ یا جریمهٔ نقدی پیشنهاد کنم با این قید که تا آن را نپرداخته‌ام در زندان بمانم؟ من مالی ندارم. از این رو تا پایان عمر در بند خواهم ماند. پس مجازات تبعید پیشنهاد کنم؟ گمان می‌کنم شما نیز به‌پذیرفتن این پیشنهاد راغب‌تر باشید. ولی آتنیان، دلبستگی به‌حیات مرا چنان دیوانه نکرده است که گمان کنم با اینکه شما همشهریان من نتوانستید سخنان مرا تحمل کنید، بیگانگان تاب شنیدن آنها را خواهندداشت. بنا بر این چنین پیشنهادی را از من چشم مدارید. محال است من این اندیشه را به‌خود راه دهم و برای چند روز زندگی در این سالخوردگی سرگردان شوم و هر روز راه شهری دیگر درپیش‌گیرم. زیرا نیک می‌دانم که به‌هر شهر روی‌آورم جوانان آنجا مرا حلقه‌وار در میان خواهندگرفت و به‌سخنان من گوش فراخواهندداد. اگر آنان را از خود برانم خود آنان به‌تبعید من کمر خواهندبست و اگر نرانم پدران و خویشانشان مرا از شهر خود خواهندراند.

شاید یکی از میان شما بگوید: سقراط، مگر نمی‌توانی در شهری بیگانه گوشه‌ای بگزینی و خاموش بنشینی؟ اینجاست آن نکته‌ای که فهماندنش به‌شما
۳۸ دشوارتر از هر کار است. چه اگر بگویم خاموش‌ماندن من سرپیچی از فرمان خداست باور نخواهیدکرد و گمان خواهید برد که آنچه می‌گویم غیر از آن است که در دل دارم، و اگر بگویم بزرگترین موهبت برای آدمی این است که هر روز دربارهٔ فضایل انسانی بگوید و بشنود و دربارهٔ خود و دیگران پژوهش کند، و زندگی بدون پژوهش دربارهٔ خویش فاقد هرگونه ارزش است، این را کمتر از سخن پیشین خواهیدپذیرفت. ولی آتنیان سخن راست همین است که گفتم هر چند متقاعد ساختن شما به‌راستی آن آسان نیست. گذشته از این، من عادت ندارم بر اینکه خود را درخور کیفر بدانم. با این همه اگر توانگر بودم برابر همهٔ دارایی خود جریمهٔ نقدی پیشنهاد می‌کردم زیرا از دست‌دادن ثروت را زیان نمی‌شمارم. ولی چون توانایی پرداخت بیش از یک مینه ندارم همین مقدار را پیشنهاد می‌کنم. افلاطون و کریتون و کریتوبولوس و آپولودوروس که در اینجا حاضرند می‌گویند سی مینه پیشنهاد کنم و خود آنان پرداخت آن را بعهده‌می‌گیرند. از این رو همین مبلغ را پیشنهاد می‌کنم و اینان ضامن پرداخت خواهندبود.

پس از صدور حکم اعدام

آتنیان، با این ناشکیبایی نام نیک خود را بباددادید و بدخواهان و خرده‌گیران را گستاخ ساختید. زیرا از این پس عیب‌جویان به‌سرزنش شما برخواهندخاست و خواهندگفت مرد دانایی چون سقراط را کشتید. هر چند من از دانایی بهره‌ای ندارم بدگویان شما خلاف این را ادعا خواهندکرد و حال آنکه اگر اندکی درنگ کرده‌بودید مقصود شما حاصل می‌شد. زیرا می‌بینید که من پیرم و پای بر لب گور دارم. در این نکته روی سخنم با همه نیست بلکه با کسانی است که رأی به‌کشتن من داده‌اند. اینک به‌آنان می‌گویم: شاید گمان می‌برید علت محکوم‌شدن من ناتوانیم از گفتن سخن‌هایی است که اگر می‌گفتم از این مهلکه رهایی می‌یافتم. ولی چنین نیست. راست است که سبب محکوم‌شدن من ناتوانیم بود، ولی نه ناتوانی در سخن‌گفتن. بلکه من از بی‌شرمی و گستاخی و گفتن سخنانی که شما خواهان شنیدن بودید ناتوان بودم و نمی‌توانستم لابه و زاری کنم و سخنانی به‌زبان آورم که شما به‌شنیدن آنها از دیگران خو گرفته‌اید و من درخور شأن خود نمی‌شمرم. نه هنگام دفاع از خود آماده بودم برای گریز از خطر به‌کاری پست تن دردهم و نه اکنون از آنچه کرده و گفته‌ام پشیمانم. بلکه مردن
۳۹ پس از آن دفاع را از زندگی با استرحام و زاری برتر می‌شمارم. زیرا سزاوار نمی‌دانم که آدمی چه در دادگاه و چه در میدان جنگ از چنگال مرگ به‌آغوش ننگ بگریزد. اگر روا باشد که انسان برای رهایی از خطر به‌هر کردار و گفتاری توسل جوید در میدان جنگ نیز بسا پیش می‌آید که با انداختن سلاح و سر فرودآوردن در برابر دشمن بآسانی می‌توان از مرگ رهایی یافت. در برابر خطرهای دیگر نیز وسیلهٔ رهایی بسیار است.

آری آتنیان، گریز از مرگ دشوار نیست، گریز از بدی دشوار است. زیرا بدی تندتر از مرگ می‌دود. از این رو من پیر و ناتوان به‌دام مرگ افتادم ولی مدعیانم با همهٔ چستی و چالاکی در چنگال بدی گرفتار آمدند. در پایان این محاکمه شما مرا به‌مرگ محکوم کردید، و حقیقت آنان را به‌فرومایگی و بیدادگری محکوم ساخت، و همهٔ ما، هم من و هم آنان، از این پیشامد خشنودیم. شاید صلاح همهٔ ما در این بود و گمان می‌کنم خوب است که چنین شد.

ای کسانی که مرا محکوم کردید، اکنون دوست دارم سرنوشتی را که پس

از این واقعه به‌شما روی خواهدآورد پیشگویی کنم زیرا هر آدمی همین که به‌آستانهٔ مرگ گام بگذارد از آینده باخبر می‌گردد. به‌خدا سوگند، پس از مرگ من، به‌کیفری بسیار سخت‌تر از آنچه دربارهٔ من روا داشتید دچار خواهیدشد. مرا به‌کام مرگ فرستادید تا دیگر کسی نباشد که به‌حساب زندگی شما رسیدگی کند ولی آنچه پس از مرگ من روی‌خواهدداد به‌عکس آرزوی شما خواهدبود. زیرا بسی کسان سر برخواهندداشت و شما را به‌پای محاسبه خواهندکشید که تا امروز من، بی‌آنکه شما بدانید، آنها را از این کار بازداشته‌بودم. هر چه آنان جوانتر باشند تحمل سرزنششان برای شما دشوارتر خواهدبود. اگر در این گمانید که با کشتن آنان می‌توانید مانع از آن شوید که کسی بتواند زندگی زشت شما را در برابر دیدگانتان قرار دهد و شما را شرمنده سازد سخت در اشتباهید. زیرا این روش نه انجام‌پذیرست و نه موافق شرافت. والاترین و انجام‌پذیرترین روشها این است که انسان دهان دیگران را نبندد بلکه بکوشد که خود هر روز بهتر و خردمندتر گردد.

ای کسانی که مرا محکوم ساختید، این بود آن پیشگویی که خواستم به‌شما بگویم. بیش از این سخنی با شما ندارم. ولی تا کارگزاران دادگاه مشغولند و مرا به‌جایی که باید دست از جان بشویم نبرده‌اند، می‌خواهم با کسانی هم که رأی
به‌بی‌گناهی من داده‌اند، کمی گفت و گو کنم. دوستان من، کمی درنگ کنید تا شما ۴۰
را از واقعه‌ای شگفت‌انگیز که امروز برای من روی داده‌است آگاه سازم. ای دادرسان ــ و حق این است که شما را به‌نام دادرس بخوانم ــ آن ندای خدایی که همواره با من بود در چند روز گذشته نیرومندتر از پیش شده‌بود و بارها هر وقت می‌خواستم پای از راه صلاح بیرون نهم مرا بیدار می‌ساخت. ولی امروز با اینکه پیشامدی در انتظارم بود که بیشتر مردمان بزرگترین مصائب می‌شمارند، مرا از هیچ کار ممانعت نکرد: نه بامداد که از خانه بیرون می‌آمدم اخطاری به‌من نمود و نه هنگامی که به‌تالار دادگاه وارد می‌شدم. حتی در اثنای دفاع نیز آن ندای ملکوتی مرا از گفتن هیچ سخنی بازنداشت و حال آنکه در گذشته هنگام گفت و گو با مردمان بارها به‌گوش من رسیده و مرا از ادامهٔ سخن مانع شده‌است. علت آن جز این نمی‌تواند بود که آنچه امروز برای من پیش آمده، نیک است و بیشتر مردمان که مرگ را مصیبت می‌شمارند بی‌گمان در اشتباهند. امروز من دلیلی آشکار به‌درستی این سخن بدست آورده‌ام: اگر کاری که امروز کردم بجا و به‌صلاح من نبود امکان نداشت آن ندای الهی مرا از آن باز ندارد.

برای اثبات اینکه مرگ خوب است بدین گونه نیز می‌توان استدلال کرد: مرگ یا نابودشدن است بدین معنی که کسی که می‌میرد دیگر هیچ احساس نمی‌کند، یا چنانکه می‌گویند، انتقال روح است از جهانی به‌جهانی دیگر. اگر احتمال نخست درست باشد و با آمدن مرگ نیروی احساس از میان برود و مرگ چون خوابی باشد که هیچ رؤیایی آن را آشفته نسازد پس باید مرگ را نعمتی بزرگ بشماریم. چه اگر کسی شبی را، که در آن چنان خوش بخوابد که حتی رؤیایی نیز خوابش را پریشان نسازد، با همهٔ شبها و روزهای زندگی خود مقایسه کند و بخواهد ببیند در همهٔ عمر چند روز یا شب خوش‌تر از آن داشته‌است، گمان می‌کنم نه تنها مردم عادی بلکه شاه بزرگ[۱۵] نیز اعتراف خواهدکرد که آن گونه شبها و روزها در زندگیش انگشت‌شمار بوده‌است. اگر مرگ چنین چیزی باشد من آن را برای خود سودی بزرگ می‌شمارم زیرا در آن، همهٔ زمان به‌صورت شبی جلوه‌گر خواهدبود.

ولی اگر مرگ انتقال به‌جهانی دیگر است، و اگر این سخن راست است که همهٔ درگذشتگان در آنجا گرد آمده‌اند، پس چه نعمتی والاتر از اینکه آدمی از این
۴۱ مدعیان که عنوان قاضی بر خود نهاده‌اند رهایی یابد و در آن جهان با داورانی دادگر مانند مینوس و رادامانتوس و آیاکوس و تریپتولموس و نیمه‌خدایان دیگر، که چنانکه شنیده‌ایم داوران آن جهانند، رو به‌رو شود و با اورفئوس و موسایوس و هسیودوس و هومر همنشین گردد. اگر مرگ این باشد، به‌خدا سوگند من آماده‌ام بارها بمیرم. گمان می‌کنم خصوصاً برای من زندگی در آن جهان لذتی خاص خواهدداشت زیرا در آنجا با پالامدس و آیاس پسر تلامون و کسان دیگر که در گذشته در نتیجهٔ داوری‌های ظالمانه هلاک شده‌اند همنشین خواهم‌شد و سرنوشتی چون سرنوشت آنان خواهم‌داشت. برتر از همه آنکه، در آن جهان با کسانی که نام بردم به‌گفت و گو خواهم‌پرداخت تا ببینم کدام یک براستی داناست و کدام بغلط خود را دانا می‌پندارد. آیا سعادتی بزرگتر از این می‌توان تصور کرد که انسان با اودوسه‌ئوس و سیسوفوس و مردان و زنانی از این قبیل همنشین شود و یا با سرداری که آن سپاه انبوه را به‌تروایا برد به‌گفت و شنید بپردازد و او را بیازماید؟ به‌هر حال یقین می‌دانم که آنان هیچ کس را به‌سبب این گفت و شنید نخواهندکشت چه اگر سخنهایی که دربارهٔ آن جهان می‌گویند راست باشد، آدمی در آنجا نه تنها نیکبخت‌تر از این جهان به‌سر می‌برد بلکه زندگی جاودان دارد[۱۶].

پس شما نیز، ای داوران، از مرگ مهراسید بلکه به‌آن خوشبین باشید و دل قوی دارید و بدانید که نیکان نه در زندگی بدی می‌بینند و نه پس از مرگ، و خدایان هرگز نظر مهر و عطوفت خود را از آنان باز نمی‌گیرند. واقعه‌ای هم که برای من روی داده، بی‌علت نیست بلکه می‌دانم صلاح من در این است که بمیرم و از رنج و اندوه آسوده گردم. آن ندای خدایی نیز به‌همین علت امروز مرا از آنچه کردم و گفتم بازنداشت. بدین جهت از مدعیان خود و از کسانی که رأی به‌کشتن من دادند گله ندارم هر چند مرادشان این بود که مرا دچار مصیبت کنند.

در پایان سخن تقاضایی از شما دارم: چون پسران من بزرگ شوند و
ببینید که به‌توانگری و جاه بیش از فضیلت انسانی ارج می‌نهند انتقام خود را از
آنان بگیرید و همچنان که من شما را آزرده‌ام آنان را بیازارید، و اگر خود را دانا
به‌چیزی بپندارند بی‌آنکه براستی دانا باشند، آنان را سرزنش کنید همچنان که
من شما را سرزنش کرده‌ام. اگر چنین کنید از شما سپاسگزار خواهم‌بود زیرا خیر و ۴۲
صلاح من و فرزندان من در این است.

اکنون وقت آن است که من به‌استقبال مرگ بشتابم و شما در پی زندگی بروید. ولی کدام یک از ما راهی بهتر درپیش‌دارد جز خدا هیچ کس نمی‌داند.

حاشیه

۱. پیروزی آتنیان در ۴۸۰ ق.م. بر سپاه ایران (رک. رساله منکسنوس ۲۳۹ تا ۲۴۱) در وضع اجتماعی و فرهنگی آتن اثری بخشید که بمراتب مهم‌تر از نتایج سیاسی آن واقعه بود. آتن پیروز که یکه‌تاز میدان سیاست شده و خود در راه ایجاد امپراتوری بزرگی بود از آن پس نمی‌توانست به‌رسوم و آداب و قوانین پیشین که برای ادارهٔ شهری منزوی کفایت می‌کرد وفادار بماند. از یک سو دشواری‌های جنگ طبقات مختلف را به‌هم نزدیک ساخته‌بود و از سوی دیگر افراد طبقات پایین که در میدان جنگ جان بر کف نهاده و دشمن را از پای درآورده‌بودند پس از بازگشت به‌وطن آماده نبودند به‌محرومیت‌های سیاسی پیشین تن‌دردهند و به‌فرمان مشتی اشراف که حق حکومت را از پدر به‌ارث می‌بردند گردن بنهند. از این رو در سال ۴۶۲ ق.م. قانون اساسی دگرگون شد و ادارهٔ امور شهر به‌مردم واگذار گردید و از آن پس نه تنها اعضای شورای دولتی بلکه سرداران سپاه و داوران دادگاهها نیز با رأی مستقیم مردم انتخاب شدند. تغییر شیوهٔ حکومت اقتضا می‌کرد که روش آموزش و پرورش یکسره دگرگون شود. از این گذشته آتن که پس از پیروزی بر ایران دولت بزرگ و نیرومندی شده‌بود به‌مردانی نیاز داشت که آن را چه از لحاظ فنی و اقتصادی و چه از جنبهٔ سیاسی و اجتماعی اداره کنند. بنا بر این ورزش و موسیقی و ادبیات که تا آن هنگام پایهٔ تعلیم و تربیت جوانان بود نمی‌توانست برای بارآوردن مدیرانی که چنان دولتی لازم داشت کفایت کند. زمان اقتضا می‌کرد که روش آموزش و پرورش از بن تغییر یابد و کشور نیازمند آموزگاران و مربیان تازه بود. این حس احتیاج به‌معلم و مربی با آزادی گفتار که در نتیجهٔ برقراری حکومت دموکراسی در آتن پیدا شده‌بود دست به‌دست داد و متفکران و دانشمندان و خصوصاً کسانی را که معتقد بودند از عهدهٔ تربیت جوانان برمی‌آیند از هر سو به‌آتن جلب کرد. این متفکران و مربیان را مردمان به‌نام سوفیست (سوفسطائی) خواندند. سوفیست (Sophist)، که در زبان یونانی اصلاً به‌معنی دانشمند و استاد و هنرمند است و از دیرباز در یونان به‌همهٔ دانشمندان اطلاق می‌شد، در این دوره معنی مربی و آموزگار پیدا کرد. سوفیست‌ها اندیشه‌ها و عقاید تازه‌ای با خود آوردند و بدین‌سان در نیمهٔ دوم قرن پنجم پیش از میلاد جنبش فکری تازه‌ای پدیدار شد که به‌جنبش سوفیستی معروف است. بدین معنی که برخلاف دانشمندان پیشین یونان که عموماً به‌علوم طبیعی می‌پرداختند، سوفیست‌ها به‌عوالم معنوی بشر، یعنی ارزش‌های اخلاقی و سیاسی و مذهبی روی‌آوردند و دربارهٔ اصالت ارزش‌هایی که تا آن زمان پایهٔ زندگی مردمان بود تردید و تحقیق کردند و بدین‌سان فلسفه‌ای تازه بوجودآوردند و

زمینه را برای پیدایش علوم انسانی (اخلاق و سیاست و مانند آن) آماده ساختند. فرق دیگر سوفیست‌ها با دانشمندان پیشین این بود که سوفیست‌ها به‌تحقیق و کاوش قناعت نمی‌ورزیدند بلکه به‌آموزگاری نیز می‌پرداختند و با اخذ حق‌التدریس‌های کلان تربیت جوانانی را که دورهٔ دبستان را پشت سر نهاده‌بودند بعهده‌می‌گرفتند (در حالی که تا آن زمان اخذ مزد برای تدریس خلاف شأن آزادمردان بشمارمی‌رفت). شاگردان ایشان فرزندان توانگران بودند و موضوع درس عبارت بود از فلسفه و ادبیات و هنر و علوم ریاضی و ستاره‌شناسی و دستور زبان و علم سیاست شامل حقوق اساسی و امور اداری و هنر جنگ، و خصوصاً فن سخنوری (یا بلاغت)، و غایت تعلیم و تربیت سوفیستی این بود که شاگردان بتوانند به‌ادارهٔ امور خصوصی خود توانا شوند و به‌یاری فن سخنوری در اجتماعات سیاسی مردمان را به‌درستی عقاید خود معتقد سازند و بدین‌سان در ادارهٔ امور کشور نقشی بازی کنند.

نام‌آورترین سوفیست‌ها پروتاگوراس و گرگیاس و هیپیاس و پرودیکوس بودند و چون از نوشته‌های سوفیست‌ها کمتر چیزی به‌دست ما رسیده در حالی که به‌احتمال قوی همهٔ آثار افلاطون که نامدارترین مخالف ایشان است در دسترس ماست، امروز داوری دربارهٔ سوفیست‌ها برای ما آسان نیست. از یک سو خدمات سوفیست‌ها به‌فرهنگ انسانی، خصوصاً از آن حیث که اندیشهٔ آدمی را از قید اوهام و خرافات آزاد ساختند و دانش‌های گوناگون را رواج دادند قابل انکار نیست و جنبش سوفیستی را در نیمه دوم قرن پنجم پیش از میلاد می‌توان به‌جنبش روشنفکری که در قرن‌های ۱۷ و ۱۸ میلادی در اروپا پدیدار شد تشبیه کرد. از این گذشته عواقبی که آن جنبش در یونان ببارآورد به‌دلایل متعدد مطابق نیت سوفیست‌ها، و لااقل بزرگان آنان، نبود. (ما در ترجمهٔ آثار افلاطون به‌جای سوفیست کلمهٔ سوفسطائی بکارنبردیم. زیرا سوفسطائی در زبان ما معنی نیرنگ‌باز و اهل مغلطه دارد در حالی که سوفیست اصلاً به‌معنی دانشمند و آموزگار است و در زمان افلاطون نیز به‌همین معنی بکارمی‌رفته، وگرنه دانشمندی چون پروتاگوراس عنوان سوفیست را مایهٔ مباهات خود نمی‌شمرد). (رک: رسالهٔ پروتاگوراس ۳۱۷).

ولی از سوی دیگر خطری را هم که اندیشه‌های آنان برای جامعه‌ها داشت نمی‌توان انکار کرد. چه مثلاً اگر به‌قول پروتاگوراس آدمی میزان هر چیز باشد (رک: رسالهٔ تئای‌تتوس ۱۵۲) ناچار باید منکر حقیقت مطلق بود و در آن صورت اولاً علم بکلی بی‌معنی می‌شود و جای خود را به‌نظرهای شخصی می‌دهد و در ثانی برای اصول اخلاقی مطلق که در همه جا و دربارهٔ همه کس تعهدآور باشد جایی نمی‌ماند. نتیجهٔ مستقیم آن گونه عقاید در یونان آن زمان این بود که خودخواهی و جاه‌طلبی شخصی معیار هر گفتار و کرداری تلقی گردید و هر کس هر چه را به‌حال خود سودمند می‌دید مجاز شمرد و رشته‌های مذهبی و اخلاقی که افراد را به‌جامعه بسته‌بودند یکباره گسستند و کسانی که کامیابی شخصی را برتر از همه چیز می‌شمردند برای عقیدهٔ خود پشتوانه‌ای فلسفی بدست‌آوردند و این طرز فکر در اجتماعات سیاسی و دادگاهها بصورتی ناهنجارتر و مخرب‌تر نمایان گردید، خصوصاً از آن رو که سوفیست‌ها به‌شاگردان خود می‌آموختند که چگونه می‌توان له و علیه هر سخن و هر عقیده‌ای استدلال کرد. (رک: رساله اوتودموس). آموزگاران فن سخنوری بیش از دیگر سوفیست‌ها شهرت یافتند و بیشتر جوانان،

خصوصاً فرزندان اشراف و توانگران، سر در پی ایشان نهادند و از اینکه به‌یاری آن فن می‌توانستند در اجتماعات و دادگاهها حق را باطل جلوه دهند و باطل را به‌جای حق بنشانند لذت فراوان می‌بردند. از اینجا می‌توان به‌اهمیت مبارزه‌ای که سقراط (و پس از او افلاطون) در برابر سوفیست‌ها پیش‌گرفتند پی‌برد. ولی سقراط در این مبارزه تنها نبود بلکه از آغاز پیدایش سوفیست‌ها محافظه‌کاران و وطن‌پرستان آتن به‌خطری که اندیشه‌های سوفیستی برای مردم یونان دربرداشت پی‌برده‌بودند و گذشته از آنکه سوفیست‌ها را به‌سبب مزدخواستن در مقابل تدریس به‌چشم حقارت می‌نگریستند، از دیدن اغتشاش و بی‌ثباتی معنوی و تزلزل اصول اخلاقی و ارزشهای کهن که تعالیم سوفیست‌ها در آتن پدیدآورده‌بود رنج می‌بردند و بر آن شده‌بودند که سوفیست‌ها را از میان بردارند و عقاید و اندیشه‌های آنان را از بن براندازند. چنانکه در سال ۴۳۲ پیش از میلاد قانونی نهادند که به‌موجب آن داشتن عقاید مذهبی مخالف مذهب رسمی آتن، قابل کیفر شناخته‌شد و هر چند سال یک بار واقعهٔ تازه‌ای را برای محاکمه و تبعید سوفیست معروفی بهانه ساختند. مثلاً پس از سقوط پریکلس، آناکساگوراس (Anaxagoras) را که از دوستان پریکلس بود بظاهر به‌اتهام بی‌دینی و در معنی به‌منظور برانداختن عقاید سوفیستی محاکمه و از آتن تبعید کردند. همچنین پس از شکست‌خوردن دموکرات‌ها پروتاگوراس (Protagoras) را که زمانی با جبههٔ ترقی‌خواهان و روشنفکران دموکرات رابطهٔ نزدیک داشت محاکمه و غیاباً محکوم نمودند. ولی عیب کار اینجا بود که همان محافظه‌کاران و وطن‌پرستان آتنی چون از پی‌بردن به‌کنه اندیشه‌های سقراط ناتوان بودند او را هم سوفیستی می‌پنداشتند و از آنجا که سقراط، برخلاف سایر سوفیستها که از شهرهای دیگر آمده‌بودند و به‌محض احساس خطر روی به‌دیاری دیگر می‌نهادند، آتنی بود و در نظر آتنیان دشمن داخلی بشمارمی‌آمد، وجود او را برای جوانان شهر مضرتر و خطرناکتر از سایر سوفیست‌ها می‌دانستند و بستن دهان او را وظیفه‌ای ملی می‌شمردند. چنانکه آریستوفانس (Aristophanes) کمدی‌نویس که بزرگترین شاعر آتن در آن روزگاربود در سال ۴۲۳ ق.م. نمایشنامه‌ای به‌نام «ابرها» به‌روی صحنه آورد و در آن سقراط را در اتاقی انباشته از آلات و ادواتی که سوفیست‌ها برای کاوش‌های علمی خود بکارمی‌بردند نشان‌داد که در میان جمعی از جوانان نشسته‌بود و گاه عین عقاید آناکساگوراس را دربارهٔ اجرام آسمانی به‌شاگردان خود تدریس می‌کرد و گاه به‌آنان می‌آموخت که چگونه می‌توان به‌یاری فن سخنوری در هر محاکمه حریف را از پای درآورد. در این هنگام سقراط در حدود چهل و شش سال داشت و از مرگ آناکساگوراس بیش از پنج سال نمی‌گذشت و آریستوفانس با این نمایشنامه هم آناکساگوراس را استهزا می‌کرد و هم سقراط را. امثال آریستوفانس فراوان بودند و مراد سقراط از «مدعیان دیرین» آن گونه کسانند که از دیرباز افکار عمومی را علیه سقراط تجهیز می‌کردند و زمینه را برای محاکمه و تبعید یا اعدام او آماده می‌ساختند. در سال ۴۰۳ ق.م. دموکراتها در آتن دوباره بر سر کار آمدند و برای پایان‌دادن به‌حزب‌بازی و انتقام‌جویی که به‌علت مبارزهٔ طولانی اشراف و دموکراتها با یکدیگر، از دیرباز رواج یافته‌بود عفو عمومی اعلام نمودند. ولی چون از یک سو سقراط از خرده‌گیری از شیوهٔ حکومت دموکراسی (رک: جمهور: ۵۵۰ تا ۵۶۴) و رهبران سیاسی آتن لب فرو نمی‌بست (رک: منون ۹۴) و از سوی دیگر به‌علت اعلام عفو عمومی محاکمهٔ او به‌اتهام سیاسی ممکن نبود، رهبران

دموکراتها سه تن به‌نام آنوتوس و ملتوس و لوکون (Anytos, Meletos, Lycon) را برانگیختند و اینان سخنانی را که سقراط در اثنای بحث‌های فلسفی با جوانان، دربارهٔ خدایان می‌گفت دستاویز قراردادند و بر او بدین تهمت که خدایان رسمی شهر را قبول ندارد و خدایانی دیگر می‌پرستد و با سخنان کفرآمیز خود جوانان را از راه بدرمی‌برد و فاسد می‌کند، اقامهٔ دعوی نمودند.

۲ ـ ۳ ـ ۴. رک: حاشیهٔ شمارهٔ ۱.

۵ ـ ۶ ـ رک: حاشیهٔ شمارهٔ ۱.

۷ ـ ۸ ـ ۹. سوفیست‌های بنام معاصر سقراط. رک: حاشیهٔ شمارهٔ ۱.

۱۰. دربارهٔ شعر و شاعر رک: ایون ۵۳۳ و ۵۳۴ ـ گرگیاس ۵۰۲ ـ جمهوری ۳۷۷ و ۳۸۱ و ۳۹۲ تا ۳۹۷ و ۵۹۵ تا ۶۰۷ ـ قوانین ۷۰۰ و ۷۱۹ و ۸۰۱ و ۸۱۰ و ۸۱۱.

۱۱. دایمون (Daimon) در زبان یونانی به‌معنی «موجود خدایی» است. سقراط می‌گفت هر بار که می‌خواهد دست به‌کاری نادرست بزند ندایی درونی به‌او هشدار می‌دهد و او را از آن کار بازمی‌دارد (ولی هرگز به‌انجام‌دادن کاری ترغیبش نمی‌کند). سقراط ـ به‌روایت افلاطون ـ آن ندای درونی را «دایمونیون» (Daimonion) می‌نامید. مدعیانش او را متهم ساختند که به‌جای اینکه از فرمان خدایان شهر پیروی کند، به‌اقرار خودش همیشه دستورهای دایمونیون را بجامی‌آورد؛ و همین را دلیل بی‌دینی او دانستند. رک: آپولوژی ۳۱ و ۴۰ ـ اوثوفرون ۳ ـ اوثودموس ۲۷۳ ـ فایدروس ۲۴۲ ـ ثئای‌تتوس ۱۵۱.

۱۲. آناکساگوراس (Anaxagoras) یکی از بزرگترین دانشمندان معاصر سقراط است که با کمال بی‌اعتنایی به‌عقاید مذهبی زمان خود (که به‌موجب آنها خورشید و ماه و ستارگان در زمرهٔ خدایان بشمار می‌رفتند) دربارهٔ خسوف و شهابها و اجرام آسمانی به‌کاوش پرداخت و اعلام کرد که ماه زمینی مسکون است مانند زمین ما و خورشید صخره‌ای است سوزان. آناکساگوراس نخستین دانشمندی است که طغیان نیل را به‌وجه درست توجیه کرد. (رک: حاشیهٔ شمارهٔ ۱).

۱۳. رک: حاشیهٔ شمارهٔ ۱۱.

۱۴. پروتانیون (Prytaneion) عمارتی دولتی بوده که در آن روحانیان برگزیده و مهمانان دولت و کسانی که با پیروزی در مسابقه‌های ورزشی مایهٔ مباهات آتن شده‌بودند مسکن می‌گزیدند و به‌هزینهٔ دولت پذیرایی می‌شدند.

۱۵. مراد شاه ایران است.

۱۶. دربارهٔ جهان دیگر رک: گرگیاس ۵۲۳ ـ فایدون ۱۰۷ و ۱۰۸ و ۱۱۲ و ۱۱۳ ـ فایدروس ۲۴۹ ـ جمهوری ۶۱۴.

کریتون

Kriton

(سقراط در زندان)

سقراط: کریتون، چرا امروز بدین زودی آمدی؟ یا چندان زود نیست؟

کریتون: چرا، بسیار زود است.

سقراط: چه وقت است؟

کریتون: سپیدهٔ صبح تازه دمیده.

سقراط: پس چه شد که زندانبان در را باز کرد؟

کریتون: چون بارها به‌اینجا آمده‌ام با من آشنا شده‌است و گاه هم چیزی به‌او می‌دهم.

سقراط: تازه رسیده‌ای یا دیری است که در اینجایی؟

کریتون: ساعتی است رسیده‌ام.

سقراط: پس چرا بیدارم نکردی و خاموش نشستی؟

کریتون: هر چند تنها نشستن در این مکان غم‌انگیز دشوار بود ولی از تو در شگفت بودم که چه خوش خوابیده‌ای و دریغم آمد بیدارت کنم. می‌خواستم زمان کوتاهی را که در پیش است به‌آسایش بگذرانی. من همیشه تو را به‌سبب قوت قلبی که داری نیکبخت شمرده‌ام و اکنون این شکیبایی و آرامی خاطر که در برابر مصیبت کنونی از تو می‌بینم مرا در عقیدهٔ خود راسخ‌تر می‌سازد.

سقراط: کریتون، بسیار زشت بود اگر من با این سالخوردگی از مرگ می‌ترسیدم و آرام و قرار خود را ازدست‌می‌دادم.

کریتون: سقراط، کسانی شناخته‌ام که سالخورده‌تر از تو بودند ولی همین که به‌چنین مصیبتی دچار آمدند سالخوردگی آنان را از شیون و زاری بازنداشت.

سقراط: شاید. ولی چرا امروز چنین زود آمده‌ای؟

کریتون: سقراط، خبری بدی دارم، که چنانکه می‌بینم در تو اثری نخواهد بخشید، ولی برای همهٔ دوستان تو طاقت‌فرساست، خصوصاً برای من، که نمی‌دانم چگونه تحمل خواهم‌کرد.

سقراط: چه خبری؟ مگر آن کشتی، که قرار است پس از رسیدنش کشته شوم، از دلوس بازگشته؟[1]

کریتون: هنوز نه. ولی کسانی که از سونیون آمده‌اند می‌گویند امروز خواهد رسید. بنا بر این فردا باید دست از زندگی بشویی.

سقراط: کریتون، اگر خدا چنین خواسته‌است باک نیست. ولی گمان نمی‌کنم کشتی امروز برسد.

۴۴ **کریتون:** چه دلیل داری؟

سقراط: گوش کن تا بگویم. مگر قرار نیست که یک روز پس از آمدن کشتی بمیرم؟

کریتون: کارگزاران چنین می‌گویند.

سقراط: گمان می‌کنم کشتی فردا برسد نه امروز. دلیل درستی این حدس خوابی است که هم‌اکنون دیدم. راستی خوب شد مرا بیدار نکردی.

کریتون: چه خواب دیدی؟

سقراط: خواب دیدم زنی زیبا که جامهٔ سفید در بر داشت روی به‌من کرده می‌گوید:

«سقراط، پس از سه روز به‌سرزمین دل‌انگیز فثیا خواهی‌رسید.»[2]

کریتون: خواب غریبی است، سقراط.

سقراط: ولی خواب روشنی است.

کریتون: درست است. ولی ای مرد شگفت‌انگیز، اکنون نیز نمی‌خواهی سخن مرا بشنوی و در رهایی خود بکوشی؟ مرگ تو برای من دو مصیبت ببار می‌آورد یکی اینکه دوست بی‌مانندی چون تو را ازدست‌می‌دهم، و دیگر آنکه می‌دانم کسانی که من و تو را نمی‌شناسند خواهندگفت چون کریتون از مال دریغ کرد سقراط نتوانست نجات یابد و چه ننگی بالاتر از اینکه چنین تهمتی بر من بنهند و بگویند کریتون مال را بر دوست برتری داد. چه، هیچ کس باور نخواهدکرد که تو خود نخواستی بگریزی و خواهندگفت دوستانت یاری نکردند.

سقراط: کریتون گرامی، به‌سخن مردم چه کار داریم؟ آنان که خوبند خواهنددانست چرا چنین شد و تنها عقیدهٔ آنان درخور اعتناست.

کریتون: سقراط، مگر ندیدی عقیدهٔ مردم تا چه اندازه اثر دارد؟ همین محاکمهٔ تو ثابت کرد که تودهٔ مردم اگر به‌کسی گمان بد پیدا کنند او را از پای

درمی‌آورند.

سقراط: کریتون، کاش تودهٔ مردم می‌توانستند کسی را به‌بدی بزرگی دچار کنند چه در آن صورت بر نیکی بزرگ هم توانایی داشتند. ولی نه بر این قادرند و نه بر آن زیرا نه کسی را خردمند می‌توانندکرد و نه بی‌خرد. بلکه هر چه می‌گویند و می‌کنند بر حسب اتفاق است.

کریتون: درست است. ولی سقراط، شاید اندیشهٔ من و دیگر دوستانت تو را از گریختن بازمی‌دارد؟ می‌ترسی پس از رهایی تو فتنه‌گران در صدد آزار ما برآیند و دارایی ما را ضبط کنند یا آسیب دیگری به‌ما برسانند؟ اگر در این اندیشه‌ای، آسوده باش. ما نه تنها از این خطرها بیمی نداریم بلکه آماده‌ایم برای رهایی تو به‌خطرهای بزرگتر تن‌دردهیم. پس سخن مرا بپذیر و با من بیا.

سقراط: البته در اندیشهٔ شما هستم ولی اندیشه‌های دیگر نیز دارم.

کریتون: نگرانی تو بیجاست. کسانی که تو را از شهر بیرون خواهندبرد مزد
گزاف نمی‌خواهند. فتنه‌گران را هم چنانکه می‌دانی، با مبلغی ناچیز می‌توان آرام ۴۵
کرد. دارایی من در اختیار توست و گمان می‌کنم کافی باشد. اگر در اندیشهٔ من هستی و نمی‌خواهی هر چه من دارم صرف این کار شود، دیگر دوستانت که از شهرهای بیگانه آمده‌اند برای پرداخت این مبلغ آماده‌اند. یکی از آنان که سیمیاس اهل ثبن است نقدینهٔ کافی برای این منظور آورده‌است. کبس و دیگران نیز از مال دریغ ندارند. پس نه از این نظر جای نگرانی است و نه از آن حیث که در دادگاه گفتی که اگر به‌این شهر پشت کنی نخواهی‌دانست به‌کجا بروی و چه کار درپیش‌گیری. زیرا به‌هر شهر که روی‌آوری مردمان به‌استقبال تو خواهندشتافت و اگر به‌تسالی بروی من در آنجا دوستان فراوان دارم که مقدم تو را گرامی خواهند داشت و تو از هر آسیبی درامان خواهی‌بود. از این گذشته روا نیست که با خود چنین کنی و با اینکه وسایل رهایی آماده است از رهایی چشم بپوشی و آرزوی دشمنان را، که نابودی تو را می‌خواهند، برآوری. بعلاوه، این سرسختی تو نوعی بی‌وفایی است نسبت به‌فرزندانت که به‌تو نیاز دارند و تو موظف هستی آنان را بپروری و تربیت کنی. اگر کشته شوی آنان بی‌پدر خواهندماند و به‌سرنوشت یتیمان دچار خواهندشد. یا نمی‌بایست دارای فرزند شوی و یا چون شدی نباید آنان را به‌حال خود رها کنی بلکه باید در اندیشهٔ آنان باشی و در تربیتشان بکوشی. ولی چنین می‌نماید که تو راه آسانتر را برمی‌گزینی در حالی که آدمی در

همهٔ احوال باید راهی انتخاب کند که با دلاوری و مردانگی سازگار باشد، خصوصاً کسی که همهٔ عمر خود را به‌تحقیق و گفت و شنود دربارهٔ فضیلت انسانی گذرانده است. اگر راست خواهی من هم از کردار تو شرم دارم و هم از رفتار ما که دوستان تو هستیم. زیرا چنین می‌نماید که هر چه بر سر تو آمد از ترسویی و زبونی ما بود که نخست گذاشتیم دعوایی بر تو اقامه شود و تو به‌دادگاه بروی در حالی که می‌توانستی از حضور در دادگاه سرباز زنی. سپس خاموش نشستیم تا محاکمه بدان صورت درآمد و چنان نتیجه‌ای ببارآورد. این هم پایان کار که مضحک‌تر از
۴۶ همه است زیرا همهٔ مردم خواهندپنداشت با اینکه گریختن از زندان دشوار نبود نه تو در رهایی خود کوشیده‌ای و نه ما به‌تو یاری کرده‌ایم، و ما را ترسو و فرومایه خواهندشمرد. پس سقراط، کاری کن که این ماجرا برای ما و تو گذشته از بدبختی مایهٔ ننگ نشود. نیک بیندیش. بلکه دیگر وقتی برای اندیشیدن نمانده‌است و تنها یک راه باقی‌است. اگر شب آینده کاری نکنیم وقت خواهدگذشت و فرصتی نخواهد ماند. پس آنچه گفتم بپذیر و دیگر سخنی به‌میان میاور.

سقراط: کریتون گرامی، نگرانی تو دربارهٔ من شایان ستایش است به‌شرط آنکه با درستی سازگار باشد وگرنه هر چه بیشتر اصرار ورزی نارواتر خواهدبود. پس بگذار تحقیق کنیم تا پدیدار شود که آیا باید مطابق گفتهٔ تو رفتار کرد یا نه. روش من در زندگی همواره پیروی از عقیده‌ای بوده‌است که پس از پژوهش کافی برتری آن بر دیگر عقاید آشکار شود. اصولی را که همیشه پایهٔ گفتار و کردار خود قرار داده‌ام، امروز به‌سبب پیشامد تازه‌ای که به‌من روی آورده‌است رها نخواهم کرد زیرا هنوز به‌درستی آنها اعتقاد دارم. اگر اکنون در نتیجهٔ پژوهش نتوانیم اصلی پیدا کنیم بهتر از آنچه در گذشته پذیرفته‌ایم، یقین بدان که پیشنهاد تو را نخواهم‌پذیرفت اگر چه توانایی تودهٔ مردم بمراتب بیش از آن باشد که شرح دادی و ما را چون کودکان بترساند از اینکه دارایی ما را خواهندگرفت یا ما را به‌زندان خواهندافکند یا خواهندکشت. بنا بر این بگذار ببینیم این پژوهش را چگونه باید آغاز کرد تا نتیجهٔ درست بدست‌آید. گمان می‌کنم بهتر آن است که نخست دربارهٔ عقیدهٔ تودهٔ مردم بحث کنیم تا روشن شود آیا این سخن همواره و در هر حال درست است که پاره‌ای عقاید را باید ارجمند بشماریم و به‌پاره‌ای دیگر بی‌اعتنا باشیم؟ یا آن زمان که پای مرگ درمیان نبود آن سخن درست بود ولی امروز دریافته‌ایم که یاوه‌ای بیش نبوده‌است و در گذشته برای تظاهر و شوخی چنان

گفته‌ایم. کریتون گرامی، بسیار شائقم این نکته را با هم بررسی کنیم تا ببینیم آیا آن سخن امروز که من در وضعی تازه قرار گرفته‌ام به‌نظرم شگفت‌انگیز جلوه خواهدکرد یا دربارهٔ آن همان عقیدهٔ پیشین را خواهم‌داشت. آنگاه برحسب اینکه از بررسی کدام نتیجه بدست‌آید، یا آن را رها خواهیم‌کرد و یا مانند گذشته از آن پیروی خواهیم نمود.

تا آنجا که می‌دانم خردمندان در هر فرصتی که پیش آید می‌گویند پاره‌ای عقاید را باید پذیرفت و به‌پاره‌ای دیگر نباید اعتنا کرد. کریتون، تو را به‌خدا سوگند می‌دهم، نیک بیندیش و بگو که این سخن به‌نظر تو درست می‌آید یا نه؟ تا آنجا
که می‌توان پیش‌بینی کرد، تو را فردا نخواهندکشت تا به‌سبب نزدیکی مرگ ۴۷
نتوانی درست داوری کنی. پس، چنانکه گفتم، نیک بیندیش و ببین آیا این سخن بجاست که آدمی به‌همهٔ عقاید مردم نباید دل ببندد بلکه باید بعضی از آنها را محترم بدارد و بعضی را نه؟ همچنین این سخن نیز درست است که عقیدهٔ همه کس شایان توجه نیست بلکه عقیدهٔ بعضی کسان درخور اعتناست در حالی که برخی دیگر چنان نیست؟

کریتون: بی‌گمان درست است.

سقراط: پس آیا باید عقیدهٔ نیک را بپذیریم و از عقیدهٔ بد روی بگردانیم؟

کریتون: در این نیز تردید نیست.

سقراط: عقیدهٔ نیک، از خردمندان است و عقیدهٔ بد، از بی‌خردان؟

کریتون: آری.

سقراط: بسیار خوب. کسی که ورزش می‌کند و آرزو دارد که تنش نیک پرورده‌شود آیا باید پای‌بند ستایش و نکوهش تودهٔ مردم باشد یا تنها به‌عقیدهٔ پزشک و استاد ورزش اعتنا کند؟

کریتون: باید تنها عقیدهٔ اینان را محترم شمارد.

سقراط: پس باید تنها از ستایش یک تن خشنود شود و از نکوهش او بهراسد؟

کریتون: بدیهی است.

سقراط: بنا بر این در خوردن و آشامیدن و تمرین باید تنها از سخن استاد، و کسی که در فن ورزش صاحبنظر است، پیروی کند و آن را برتر از سخن دیگران بشمارد؟

کریتون: آری.

سقراط: اگر از سخن او پیروی نکند و گفته‌های مردم را بر آن برتری نهد زیان می‌برد؟

کریتون: بی‌تردید.

سقراط: آن زیان کدام است و به‌کدام جزءِ وجود او می‌رسد؟

کریتون: به‌تنش می‌رسد و آن را تباه می‌کند.

سقراط: خوب گفتی. این قاعده در دیگر امور، خصوصاً دربارهٔ عدل و ظلم و زیبا و زشت و خوب و بد نیز صادق است؟ آیا در این مسائل نیز باید به‌عقیدهٔ تودهٔ مردم بی‌اعتنا باشیم و تنها عقیدهٔ کسی را محترم بداریم که در آن امور صاحب‌نظر است؟ اگر از رأی او پیروی نکنیم چیزی را تباه خواهیم‌ساخت که در پرتو عدالت رشد می‌یابد و در سایهٔ ظلم تباه می‌گردد؟ یا معتقدی که چنان چیزی وجود ندارد؟

کریتون: نه، منکر وجود آن نیستم.

سقراط: اگر به‌سبب بی‌اعتنایی به‌عقیدهٔ استادان فن، چیزی را که رشدش از تندرستی و تباهیش از بیماری است فاسد سازیم، می‌توانیم زنده بمانیم؟ و آیا آن چیز تن ما نیست؟

کریتون: جز این نیست.

استاد: زندگی باتنی ناتوان و فرسوده ارزشی دارد؟

کریتون: نه.

سقراط: ولی اگر آن جزءِ وجود ما که رشدش از عدل و تباهیش از ظلم
۴۸ است، آسیب ببیند، چه حالی پیدا می‌کنیم؟ اگر آن جزء تباه گردد، زندگی ارجی خواهدداشت؟ یا معتقدیم آن جزء وجود ما که با عدل و ظلم پیوستگی دارد بی‌ارج‌تر از تن است؟

کریتون: هرگز.

سقراط: والاتر از تن است؟

کریتون: به‌مراتب.

سقراط: بنا بر این نباید در این اندیشه باشیم که تودهٔ مردم دربارهٔ ما چه خواهندگفت بلکه باید ببینیم آن یک تن که نیک و بد و عدل و ظلم را می‌شناسد چگونه داوری خواهدکرد. از این رو اینکه گفتی دربارهٔ نیک و بد و زشت و زیبا و

عدل و ظلم از عقیدهٔ تودهٔ مردم نباید غافل بمانیم، درست نبود. البته ممکن است کسی بگوید: «تودهٔ مردم چنان قدرتی دارند که می‌توانند ما را بکشند.»

کریتون: درست است.

سقراط: با اینهمه، دوست گرامی، مطلبی که هم‌اکنون بررسی کردیم، مانند گذشته درست بنظر آمد. اکنون بگذار ببینیم، این سخن نیز هنوز درست است که «آدمی نباید زندگی را والاترین چیزها بشمارد بلکه زندگی خوب را»؟

کریتون: بی‌تردید درست است.

سقراط: این نیز درست که «زندگی خوب، آن زندگی است که با نیکی و زیبایی و عدالت قرین باشد»؟

کریتون: آری.

سقراط: اکنون که همهٔ آن سخنها را تصدیق کردی، باید آنها را پایهٔ تحقیق قرار دهیم و این مسأله را بررسی کنیم که بیرون‌رفتن من از زندان بی اجازهٔ آتنیان، با عدل مطابق است یا با ظلم؟ اگر شق نخست درست درآید پیشنهاد تو را بکارخواهیم‌بست، و اگر شق دوم روی‌بنماید از آن خواهیم‌گذشت.

کریتون گرامی، سخنانی که دربارهٔ از دست‌دادن مال و نام نیک و تربیت کودکان گفتی، درخور همان تودهٔ مردم است که بی‌اندیشه و به‌پیروی از هوی و هوس می‌کشند و اگر می‌توانستند همچنان بی‌اندیشه زنده می‌کردند. ما راهی جز این نداریم که به‌آنچه پیشتر گفتیم وفادار بمانیم و نیک بنگریم که گریختن من از زندان و پول‌دادن به‌کسانی که مرا می‌گریزانند مطابق با عدل است یا نه؟ اگر در نتیجهٔ بررسی آشکار شود که این کارها ظالمانه و نارواست آیا نباید به‌اینکه ماندن و آرام‌نشستن من سبب مرگ خواهدبود اعتنایی نکنیم و تنها در این اندیشه باشیم که مرتکب ظلم نشویم؟

کریتون: سقراط، گمان می‌کنم حق به‌جانب توست. پس بیندیش و بگو چه باید کرد؟

سقراط: هر دو باید با هم بیندیشیم! اگر به‌سخنی که خواهم‌گفت ایرادی داشتی بگو تا پیروی کنم، وگرنه با اصرار از من مخواه که بی‌اجازهٔ آتنیان از اینجا
بیرون بروم. کریتون، بسیار آرزومندم که هر چه می‌کنم با موافقت تو باشد نه بر ۴۹
خلاف عقیدهٔ تو. پس نیک بیندیش و ببین آنچه تاکنون گفتیم درست است یا نه و بکوش تا به‌پرسشهایی که می‌کنم پاسخ دهی.

کریتون: چنین خواهم‌کرد.

سقراط: آیا هر دو تصدیق می‌کنیم که آدمی هیچ‌گاه نباید خواسته و دانسته مرتکب ظلم شود؟ یا ارتکاب ظلم گاه رواست و گاه ناروا؟ هنوز بر آنیم که ظلم در هیچ حال خوب و زیبا نیست؟ یا در این چند روز همهٔ آن اصول دگرگون شده، و من و تو، کریتون گرامی، با این سالخوردگی تا امروز درنیافته‌ایم که همهٔ بحثهای جدی ما در طی سالهای گذشته مانند گفت و گوی کودکان بوده‌است؟ یا همهٔ آن سخنها راست است و ظلم برای کسی که مرتکب آن گردد، همیشه و در هر حال مایهٔ ننگ و زیان است، اعم از اینکه مردم آن سخنها را بپذیرند یا نه، و اعم از آنکه راست‌گفتن سبب شود که حال ما بهتر از این گردد یا بدتر از این؟

کریتون: عقیدهٔ ما همان است که تشریح کردی.

سقراط: پس روشن شد که آدمی هیچ‌گاه نباید ظلم کند؟

کریتون: آری.

سقراط: کسی هم که ظلم دیده‌است، برخلاف آنچه تودهٔ مردم می‌پندارند، نباید ظلم را با ظلم پاسخ دهد؟

کریتون: نه.

سقراط: در این نکته چه می‌گویی؟ آیا حق داریم به‌کسی بدی کنیم؟

کریتون: نه، حق نداریم.

سقراط: ولی اگر کسی به‌ما بدی کند، بدی‌کردن به‌او، چنانکه بیشتر مردم می‌پندارند، موافق عدل است یا نه؟

کریتون: هرگز موافق عدل نیست.

سقراط: برای آنکه بدی‌کردن فرقی با ظلم‌کردن ندارد؟

کریتون: درست است.

سقراط: پس اگر از همنوعان خود بدی ببینیم نباید در برابر این بدی به‌آنان ظلم کنیم و آسیب برسانیم؟ ولی کریتون، بهوش باش تا نکته‌ای را که به‌راستی آن معتقد نیستی تصدیق نکنی! می‌دانم که پیروان این اصول بسیار اندکند و در آینده نیز اندک خواهندبود. کسانی که این اصول را پذیرفته‌اند و آنان که منکر آنها هستند نه با یکدیگر همدل و هم‌آواز توانند بود و نه در زندگی میان آنان همکاری صورت می‌پذیرد، بلکه همواره از روش یکدیگر بیزارند. پس تو نیز بیندیش و ببین در این باره با من همداستان هستی و آیا من و تو می‌توانیم این

اصل را پایهٔ بحث خود قرار دهیم که آدمی در هیچ حال نباید ظلم کند هر چند دیگران به‌او ظلم روا دارند؟ یا در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟ عقیدهٔ من همواره چنان بوده‌است و امروز نیز همان است. اگر تو امروز عقیده‌ای دیگر داری بی‌پروا بگو. ولی اگر هنوز بر آن عقیدهٔ پیشین هستی باقی سخن را بشنو.

کریتون: با تو همداستانم. بگو.

سقراط: گوش فرادار تا بگویم. یا بهتر است سؤالی کنم: اگر کسی با دیگری پیمانی بست باید به‌عهد خود وفا کند، یا حق دارد نیرنگ پیش گیرد و از انجام تعهد سر باز زند؟

کریتون: البته باید به‌عهد خود وفا کند.

سقراط: اکنون از همین دیدگاه به‌موضوع بحث ما بنگر: اگر ما بی‌اجازهٔ ۵۰
دولت آتن از اینجا بیرون برویم، آیا به‌کسانی بدی نخواهیم‌کرد که هیچ سزاوار بدی نیستند، و عهدی را که بسته‌ایم نخواهیم‌شکست؟

کریتون: سقراط، سؤال را نفهمیدم و نمی‌توانم پاسخ بدهم.

سقراط: بگذار مطلب را بدین‌گونه طرح کنیم: اگر هنگامی که از اینجا می‌گریزیم قوانین و جامعهٔ آتن راه را بر ما بگیرند و بگویند: «سقراط، چه می‌کنی؟ آیا جز اینکه به‌اندازهٔ توانایی خود، ما را که قوانین این شهر هستیم، و در نتیجه تمام شهر آتن را، پایمال می‌سازی؟ یا گمان می‌کنی ممکن است کشوری پایدار بماند اگر در آن احکام دادگاهها ارج و اعتباری نداشته‌باشند و هر کس بتواند از آنها سر بتابد؟» کریتون، در پاسخ این سؤال چه بگوییم؟ و اگر پرسشهای دیگری از این دست کنند چه پاسخ دهیم؟ می‌دانی که اگر سخنوری توانا به‌دفاع از قوانین برخیزد بسی سخنها می‌تواند بگوید خصوصاً دربارهٔ قوانینی که به‌موجب آنها احکام دادگاهها باید اجرا شوند. در پاسخ آنان چه خواهیم‌گفت؟ آیا خواهیم‌گفت: «این شهر به‌ما ظلم کرده‌است و رأی دادگاه برخلاف حق صادر شده؟»

کریتون: آری، به‌خدا سوگند چنین خواهیم‌گفت.

سقراط: ولی قوانین خواهندگفت: «سقراط، عهدی که با ما بستی چنین بود؟ یا این بود که هر حکمی را که دادگاه صادر کند بپذیری؟» اگر از این سخن تعجب کنیم، خواهندگفت: «سقراط، تعجب مکن. پاسخ بده. تو به‌پرسیدن و پاسخ‌دادن عادت داری! از ما و جامعه چه بدی دیده‌ای که می‌خواهی ما را تباه کنی؟ اولاً مگر ما سبب نشدیم که تو به‌دنیا بیایی؟ مگر به‌حکم ما نبود که پدر و

مادر تو توانستند با یکدیگر زناشویی کنند و تو را به‌جهان آورند؟ اگر به‌قانون زناشویی ایرادی داری بگوا» کریتون، جز این توانم گفت که «ایرادی ندارم»؟

آنگاه خواهندگفت: «از قانون تعلیم و تربیت گله‌ای داری و معتقدی قانونی که پدر تو را موظف ساخت تا تو را به‌نزد آموزگار بفرستد و ورزش و ادبیات به‌تو بیاموزد، خوب نیست؟» کریتون، در پاسخ این سؤال نیز ناچارم بگویم «بسیار خوب است». خواهندگفت: «اکنون که به‌حکم ما به‌جهان آمده و تربیت یافته‌ای، آیا می‌توانی ادعا کنی که تو و پدر و مادر و نیاکانت فرزندان و بندگان ما نیستند؟ با این حال آیا گمان می‌کنی ما و تو از حیث حقوق برابریم و هر چه ما با تو کنیم تو نیز حق داری با ما همان کنی؟ یا معتقدی با پدر یا خواجهٔ خود، اگر خواجه‌ای
۵۱ داشته‌باشی، از حیث حقوق برابر نیستی و اگر آنان با تو بدی کردند یا ناسزایی گفتند یا تو را زدند حق نداری به‌آنان بدی کنی یا ناسزا بگویی یا آنان را بزنی ولی در برابر وطن و قوانین همهٔ این حقوق را دارا هستی، و اگر ما کشتن تو را روا داریم تو نیز حق داری در تباهی ما بکوشی؟ سقراط، تو که ادعا می‌کنی عمری در کسب فضیلت و جست و جوی دانش بسرآورده‌ای چنان کاری را مطابق عدالت می‌دانی و حق خود می‌شماری؟ با همهٔ معرفتی که داری هنوز نمی‌دانی که وطن بمراتب ارجمندتر از پدر و مادر است و در نزد خدا و دوستداران دانش بسی گرامی‌تر و مقدس‌تر از همهٔ نیاکان؟ نمی‌دانی که اگر وطن بر تو خشم گیرد باید او را محترم‌تر از پدر و مادر بداری و در برابر آن سر فرود آوری و با بردباری بکوشی تا او را آرام سازی و اگر از این کار ناتوان بودی باید به‌حکم او تن‌دردهی و اگر تو را بزند یا به‌بند بکشد یا به‌میدان جنگ و به‌کام مرگ بفرستد سر از فرمان او برنتابی بلکه چه در میدان جنگ و چه در دادگاه آن کنی که وطن از تو چشم دارد، و یا با کمال آرامی و از راه استدلال بر او مبرهن سازی که آنچه می‌خواهد و می‌گوید مطابق حق نیست؟ مگر تاکنون در نیافته‌ای که بکاربردن زور در برابر پدر و مادر گناه است و در برابر وطن گناهی بس بزرگتر؟»

کریتون، اگر قوانین چنین بگویند چه پاسخ خواهیم‌داد؟ سخن آنان را تصدیق خواهیم‌کرد یا نه؟

کریتون: جز تصدیق چاره نداریم.

سقراط: گمان می‌کنم پس از آن خواهندگفت: «سقراط، اگر در آنچه گفتیم نیک بیندیشی خواهی‌دید راهی که در برابر ما پیش گرفته‌ای راه حق نیست. زیرا

ما با اینکه تو را به‌جهان آوردیم و پروردیم و تربیت کردیم و هر نیکی را که در توانایی ماست از تو و همشهریانت دریغ نداشتیم، به‌هر آتنی اجازه دادیم که پس از آشناشدن به‌رسوم و قوانین شهر، اگر ما را نپسندید به‌این سرزمین پشت نماید و با همهٔ دارایی و فرزندان خود به‌هر جا خواست برود. اگر کسی ما را نخواهد و راه شهری نوبنیاد[۳] پیش‌گیرد یا به‌کشوری دیگر روانه شود او را از مهاجرت بازنمی‌داریم و راه را بر او نمی‌گیریم. ولی اگر کسی ما را نیک شناخت و دید که دعاوی را به‌چه روش فیصله می‌دهیم و کشور را چگونه سامان می‌بخشیم و با اینهمه در اینجا ماند، این را دلیل می‌دانیم بر اینکه ما و روش ما را پسندیده و به‌آیین ما گردن نهاده‌است. اگر پس از آن از فرمان ما سربتابد می‌گوییم او دست به‌سه گناه آلوده است: نخست از فرمان آنان که او را به‌جهان آورده‌اند سر برتافته
است، دیگر از دستور استادان و مربیان خود پیروی نکرده‌است، و سوم به‌عهدی ۵۲
که با ما بسته بود وفا ننموده زیرا نه به‌حکم ما سرنهاده و نه کوشیده‌است بر ما مبرهن سازد که آنچه می‌گوییم و می‌کنیم خطاست. سقراط، اگر اندیشه‌ای را که در سر می‌پرورانی به‌مرحلهٔ عمل درآوری تو را نیز نافرمان و پیمان‌شکن خواهیم شمرد و بیش از هر آتنی دیگر درخور سرزنش و بازخواست خواهیم دانست».

اگر بپرسم: «چرا؟»، خشمگین‌تر خواهندشد و خواهندگفت: «سقراط، دلایل قوی داریم بر اینکه تو بیش از دیگران دلبستهٔ ما و آتن بودی و بیش از دیگر آتنیان اصرار می‌ورزیدی که در این شهر بمانی. از این رو در برابر ما تعهدی بمراتب بیش از دیگران داری. یکی از آن دلایل این است که تو هیچ گاه برای تماشای جشنهای ورزشی از آتن بیرون نرفتی، جز یک بار که جشن در ایستموس برپا شده‌بود. از آن پس نیز هرگز پای از این شهر به‌بیرون ننهادی مگر دوش به‌دوش سپاهیان به‌قصد میدان جنگ. از این گذشته مانند دیگر مردمان عزم سفر نکردی و نخواستی شهری دیگر ببینی و با قوانین دیگر آشنا شوی بلکه ما و شهر
ما همواره برای تو بس بود. ما را چنان دوست داشتی و به‌آتن چنان دل‌بسته‌بودی ۵۳
که در آن فرزندانی هم به‌جهان آوردی. در دادگاه نیز می‌توانستی مجازات تبعید برای خود پیشنهاد کنی و کاری را که امروز برخلاف رأی دولت می‌کنی با اجازهٔ دولت انجام دهی. آن روز ادعا کردی که از مرگ نمی‌ترسی و مردن را بهتر از آوارگی می‌دانی. ولی امروز نه از آن سخنها شرم داری و نه از ما قوانین، ترسی. بلکه می‌کوشی ما را پایمال کنی و پیمانی را که با ما بسته‌ای بشکنی و همچون

فرومایه‌ترین بندگان بگریزی. اکنون به‌این سؤال پاسخ بده: آیا راست است که تو نه با گفتار بلکه با کردار در برابر ما تعهد کردی که سر از رأی ما بر نپیچی و همواره مطابق دستور ما زندگی کنی؟» کریتون، در پاسخ این سخنها چه بگوییم؟ آنها را تصدیق نکنیم؟

کریتون: جز تصدیق چاره نداریم.

سقراط: در آن صورت خواهندگفت: «پس روشن شد که پیمان خود می‌شکنی در حالی که نه کسی تو را به‌بستن آن مجبور کرده‌بود و نه هنگام بستن آن شتابی در کار بود تا فرصت کافی برای اندیشیدن نداشته‌باشی. بلکه هفتاد سال وقت داشتی و هرگاه می‌خواستی، می‌توانستی از اینجا بروی. ولی نه لاکدایمون و کرت را، که هر روز می‌ستودی، بر آتن برگزیدی و نه شهری دیگر از کشورهای یونانی یا بیگانه را. حتی کمتر از کوران و لنگان و بیماران از آتن بیرون شدی، و همین دلیل است بر اینکه نه تنها آتن را بیش از هر شهر دیگر دوست داشتی بلکه ما را نیز بر دیگر قوانین برتری می‌نهادی زیرا کیست که شهری را دوست بدارد ولی قوانین آن را نپسندد؟ با این همه امروز می‌خواهی تکالیفی را که در برابر ما بعهده گرفته‌ای زیر پا بنهی؟ نه سقراط، چنین نخواهی کرد، بلکه به‌فرمان ما گردن خواهی‌نهاد، و گرنه سخرهٔ خاص و عام خواهی‌شد. اکنون دمی بیندیش و ببین اگر راه پیمان‌شکنی درپیش‌گیری و از زندان بگریزی چه سودی به‌خود و دوستانت خواهی رساند؟ در اینکه دوستانت در معرض خطر خواهند افتاد و در نتیجه یا خود خواهندگریخت و یا تبعید خواهندشد تردید نیست. تو خود نیز اگر به‌ثبن یا مگارا بگریزی که قوانینی نیکو دارند و مردمانش به‌پیروی از نظم و قانون خو گرفته‌اند، در آن شهرها همهٔ کسانی که به‌شهر خود دلبستگی دارند تو را قانون‌شکن خواهندشمرد و از تو بیزاری خواهندجست و بدین‌سان تو داورانی را که رأی به‌کشتنت داده‌اند روسفید و نیکنام خواهی‌کرد و همه خواهند گفت محکوم‌شدن سزای تو بوده‌است زیرا کسی که در تباهی قانون بکوشد بی‌گمان فاسدکنندهٔ جوانان است. شاید می‌خواهی به‌آن شهرها نروی و از مردمانی که به‌نظم و قانون خو گرفته‌اند دوری گزینی؟ در آن صورت از زندگی چه می‌خواهی؟ می‌خواهی باز در برابر مردمان بایستی و به‌آنان اندرز دهی یا با آنان بحث و گفت و گو کنی؟ چه بحثی سقراط؟ مثلاً بحث دربارهٔ اینکه هیچ چیز والاتر از فضیلت و عدالت نیست؟ یا اینکه برای آدمی نظم و قانون پرارج‌تر از هر چیز

است؟ سقراط، آیا گمان نمی‌کنی که در آن حال چون ابلهی وامانده خواهی‌بود و همه به‌ریشت خواهندخندید؟ پس چاره نخواهی‌داشت جز آنکه از آن شهرها نیز بگریزی و روی به‌تسالی بیاوری و به‌نزد دوستان کریتون بروی زیرا در آنجا بی‌نظمی و قانون‌شکنی رایج‌تر از هر جاست. به‌احتمال قوی مردمان در آنجا بر تو گرد خواهندآمد و به‌سرگذشت تو با اشتیاق فراوان گوش فرا خواهندداد خصوصاً اگر به‌آنان حکایت کنی که چگونه رختی کهنه بر سر خود بستی یا قبایی ژنده به‌دوش افکندی یا جامه‌ای دیگر که فراریان برای نهان‌ساختن خود می‌پوشند بر تن کردی و با قیافه‌ای مضحک از زندان گریختی. ولی آیا گمان می‌کنی هیچ کس نخواهدگفت این پیر ابله با آنکه پایش به‌لب گور رسیده چنان از عشق زندگی مست است که از پایمال‌کردن مقدس‌ترین قوانین باک ندارد؟ شاید اگر کسی را نیازاری چنین سخنی نگویند ولی همین که آزردی سخنانی بدتر ازین خواهند
گفت. پس ناچار خواهی‌شد در برابر هر کس و ناکس چهره بر خاک بسایی و کاری ۵۴
نکنی جز آنکه بخوری و بنوشی چنانکه گویی به‌مهمانی رفته‌ای. ولی آن بحثهای راجع به‌فضیلت و عدل و ظلم کجا خواهدماند، سقراط؟ آری، فراموش کردیم، برای فرزندانت می‌خواهی زنده بمانی تا آنان را بپروری و تربیت کنی! ولی در این باره توضیحی بده: می‌خواهی آنان را با خود به‌تسالی ببری و در آنجا به‌آنان بیاموزی که باید به‌وطن بیگانه شوند و از این حیث نیز دین خود را به‌آنان ادا کنی؟ یا نه، می‌خواهی آنان را در اینجا بگذاری؟ گمان می‌بری اگر زنده بمانی، هر چند در نزد آنان نیستی، از تربیت بهره‌مند خواهندشد زیرا دوستانت سرپرستی آنان را بعهده خواهندگرفت؟ پس معتقدی که دوستانت، اگر به‌تسالی بروی از کودکانت پرستاری خواهندکرد ولی اگر راه جهان دیگر درپیش‌گیری آنان را به‌حال خود خواهندگذاشت؟ نه سقراط، یقین بدان که دوستان راستین، خواه زنده باشی و خواه نه، از کودکان تو سرپرستی خواهندکرد.

پس سقراط، سخن ما را که تو را به‌جهان آورده و پرورده‌ایم بشنو و هیچ چیز، حتی جان و فرزندانت را برتر از عدالت و قانون مشمار تا چون به‌جهان دیگر روی بتوانی در برابر داوران و فرمانروایان آنجا از خود دفاع کنی. زیرا بر تو روشن ساختیم که گریز از زندان نه با دین و عدالت سازگار است، نه در این جهان برای تو و دوستان و فرزندانت سودی دارد و نه در آن جهان مایهٔ سرفرازی توست. اگر اکنون راه آن جهان را درپیش‌گیری چون کسی خواهی‌رفت که بناحق کشته شده

و ستم دیده‌است، البته از آدمیان نه از ما قوانین. ولی اگر بگریزی و در برابر ظلم به‌ظلم توسل جویی و پیمانی را که با ما بسته‌ای بشکنی و به‌کسانی که سزاوار بدی نیستند، یعنی به‌خود و به‌ما و به‌دوستان و وطن خویش، بدی کنی تا زنده‌ای ما بر تو خشمگین خواهیم‌بود و چون به‌جهان دیگر روی برادران ما که قوانین آن جهانند تو را به‌دیدهٔ دشمنی خواهندنگریست زیرا خواهنددانست که تو در تباهی ما کوشیده‌ای. پس بهوش باش تا کریتون تو را از راه بدرنبرد و گفته‌های او را بر پند ما برتری منه».

کریتون گرامی، در این گمانم که این سخنها را می‌شنوم همچنان که پرستندگان کوبِله[۲] در حال وجد و سماع زمانی دراز پس از خاموش‌شدن نوای نی گمان می‌برند که هنوز آواز نی را می‌شنوند. طنین آن سخنها چنان در گوشهایم پیچیده‌است که هیچ سخن دیگر نمی‌توانم‌شنید. از این رو هر چه برخلاف آنها بگویی اثری در من نخواهدبخشید. با این همه اگر می‌پنداری از گفتن سودی خواهی‌برد بگو.

کریتون: نه سقراط، سخنی ندارم.

سقراط: پس بگذار به‌آنچه گفتیم عمل کنیم چه این راهی است که خدا به‌ما می‌نماید.

حاشیه

۱. رک: فایدون ۵۸.

۲. اشاره به‌شعری است از ایلیاد هومر: «اگر خدای دریا سفر خوشی نصیبم کند، شاید روز سوم به‌ساحل پرصخرهٔ فثیا برسم». رک: هیپیاس کوچک ۳۷۰.

۳. کلنی (Colonie) را شهر نوبنیاد ترجمه کرده‌ایم.

۴. کوبله (Kybele) الهه‌ای بود در آسیای صغیر که مادر حیات بشمار می‌رفت. پرستندگانش هنگام عبادت رقص‌کنان به‌گرد پیکرهٔ الهه طواف می‌کردند و به‌شنیدن موسیقی خاصی بوجدمی‌آمدند و پس از آنکه موسیقی خاموش می‌شد همچنان ساعتی در حال وجد می‌ماندند و می‌رقصیدند، چنانکه گویی هنوز صدای موسیقی قطع نشده‌است.

پروتاگوراس

Protagoras

(تربیت)

دوست: سقراط، از کجا می‌آیی؟ چه می‌پرسم؟ بی‌گمان باز در پی آلکیبیادس[1] زیبا بوده‌ای. من نیز چند روز پیش او را دیدم و الحق هنوز بسیار زیباست. ولی سقراط، پنهان نماند که از نوجوانی گذشته و مرد شده و ریشی انبوه چهره‌اش را فراگرفته‌است. ۳۰۹

سقراط: چه عیب دارد؟ مگر با هومر همداستان نیستی که می‌گوید: «زیبایی جوانان آنگاه به‌کمال می‌رسد که رخسارشان به‌ریشی انبوه آراسته گردد.» آلکیبیادس اکنون در این مرحله است.

دوست: راستی از نزد او می‌آیی و هنوز نظری با تو دارد؟

سقراط: البته، خصوصاً امروز که به‌یاری من رسید و از من مردانه دفاع کرد. با این همه نکته‌ای می‌گویم که تو را به‌شگفتی خواهدآورد: با آنکه آلکیبیادس حاضر بود اعتنایی به‌او نداشتم و حتی گاه حضور او را از یاد می‌بردم.

دوست: چه شده‌بود؟ گمان نمی‌برم دست کم در این شهر کسی زیباتر از او یافته‌باشی.

سقراط: آری، کسی یافته‌ام به‌مراتب زیباتر از او.

دوست: چه می‌گویی؟ اهل این شهر است یا بیگانه؟

سقراط: بیگانه.

دوست: از کدام شهر؟

سقراط: از آبده‌را.

دوست: و چنان زیباست که او را بر پسر کلینیاس برتری می‌نهی؟

سقراط: چگونه برتری ننهم؟ مگر آن که داناتر است زیباتر نیست؟

دوست: پس سقراط، چنین پیداست که در محضر مرد دانایی بوده‌ای.

سقراط: آری، داناترین مردمان. زیرا همه بر آنند که امروز در میان زندگان هیچ کس داناتر از پروتاگوراس[2] نیست.

دوست: چه می‌گویی؟ پروتاگوراس در اینجاست؟

سقراط: آری، سه روز است.

دوست: و تو از نزد او می‌آیی؟

۳۱۰ **سقراط:** آری، و ساعتی با او گفت و گو کردم و به‌سخنش گوش دادم.

دوست: پس به‌این جوان بگو برخیزد و خود به‌جای او بنشین و اگر مانعی نمی‌بینی گفت و شنودهایی را که با هم کرده‌اید به‌ما بازگو کن.

سقراط: هیچ مانعی نیست. حتی خشنود خواهم‌شد اگر گوش فرا دارید.

دوست: با کمال اشتیاق گوش خواهیم‌داد و بسیار سپاسگزار خواهیم‌بود.

سقراط: اکنون که اشتیاق از هر دو سر است پس گوش کنید:

دیشب بامداد تازه دمیده‌بود که هیپوکراتس پسر آپولودوروس و برادر فاسون با عصایی درِ خانهٔ ما را کوبید و همین که بازکردند با شتاب درآمد و فریاد برآورد: «سقراط بیدار شده‌ای یا هنوز در خوابی؟» صدایش را شناختم و گفتم: «هیپوکراتس، چه خبر آورده‌ای؟»

گفت: خبر خوبی.

گفتم: خدا کند چنین باشد. چه شده‌است که چنین زود آمده‌ای؟

نزدیکتر آمد و گفت: پروتاگوراس آمده‌است.

گفتم: او از پریروز اینجاست. مگر تو امروز شنیده‌ای؟

گفت: آری، به‌خدا سوگند دیشب شنیدم. در تاریکی به‌یاری دستها رختخواب مرا پیدا کرد و در کنار من نشست و گفت: دیشب از اوینوئه دیر بازگشتم. بردهٔ من ساتوروس گریخته‌است. دیروز می‌خواستم به‌تو بگویم که به‌جست و جوی او خواهم‌رفت ولی سخنی دیگر به‌میان آمد و فراموش کردم. شب پس از آنکه بازگشتم و شام خوردیم هنگامی که می‌خواستیم بخوابیم برادرم گفت پروتاگوراس آمده‌است. خواستم همان دم به‌نزد تو بیایم ولی دیدم دیر است و شب از نیمه گذشته. بامداد همین که بیدار شدم برخاستم و آمدم.

چون شور و حرارت او را می‌شناختم گفتم: چه شده؟ مگر از پروتاگوراس بدی دیده‌ای؟

خندید و گفت: آری، سقراط، به‌خدا سوگند از او بدی دیده‌ام زیرا یگانه دانشمند است ولی دانش را برای خود نگاه می‌دارد و چیزی از آن به‌من نمی‌بخشد.

گفتم: یقین بدان که اگر به‌او نقدینهٔ کافی بدهی و منتش را بپذیری از آنچه می‌داند به‌تو نیز خواهدآموخت.

گفت: خدا کند چنین باشد. چه در آن صورت نه از مال خود دریغ خواهم ورزید و نه از دارایی دوستانم. به‌اینجا نیز برای آن آمده‌ام که از تو بخواهم مرا به‌نزد او ببری و دربارهٔ من با او سخن بگویی. من گذشته از اینکه هنوز جوانم، تاکنون نه پروتاگوراس را دیده‌ام و نه با او گفت و گویی کرده‌ام. نخستین‌بار که به‌آتن آمد کودک بودم ولی در ستایش او سخنهای فراوان شنیده‌ام و همه بر آنند که در سخنوری استادتر از او نیست. بیا بی‌درنگ به‌نزد او برویم و او را پیش از
آنکه از خانه بیرون رود ببینیم. شنیده‌ام در خانهٔ کالیاس پسر هیپونیکوس ساکن ۳۱۱
است. بیا برویم!

گفتم: عزیزم، هنوز بسیار زود است. بهتر است برخیزیم و اندکی در حیاط گردش کنیم تا هوا روشن شود و آنگاه برویم. از این گذشته پروتاگوراس بیشتر اوقات در خانه است و یقین بدان که او را خواهیم‌یافت.

پس از این گفت و گو برخاستیم و به‌حیاط رفتیم. برای آنکه بدانم هیپوکراتس دربارهٔ تصمیم خود تا چه اندازه اندیشیده‌است گفتم: هیپوکراتس، اکنون که می‌خواهی به‌نزد پروتاگوراس بروی و دارایی خود را نثار او کنی، آیا می‌دانی به‌نزد که می‌روی و چه می‌خواهی بشوی؟ اگر به‌نزد همنام خود هیپوکراتس اهل کوس می‌رفتی تا با پرداخت مزد از او درس بگیری، و از تو می‌پرسیدند «هیپوکراتس کیست و هنرش چیست؟» چه پاسخ می‌دادی؟

گفت: می‌گفتم «پزشک است.»

گفتم: اگر باز می‌پرسیدند «از او درس می‌گیری که چه بشوی؟» چه می‌گفتی؟

گفت: می‌گفتم «از او درس می‌گیرم تا پزشک شوم.»

گفتم: و اگر می‌خواستی به‌نزد پولوکلئیتوس اهل آرگوس یا فایدیاس آتنی بروی تا از آنان با پرداخت مزد درس بگیری و کسی از تو می‌پرسید: «آنان چه هنر دارند؟» چه پاسخ می‌دادی؟

گفت: می‌گفتم پیکرتراشند.

گفتم: از آنان درس می‌گرفتی که چه بشوی؟

گفت: پیکرتراش.

گفتم: خوب گفتی. اکنون که من و تو به‌نزد پروتاگوراس می‌رویم و آماده‌ایم دارایی خود و دوستانمان را به‌او بدهیم، اگر از ما بپرسند: «سقراط و هیپوکراتس، پروتاگوراس کیست و هنرش چیست؟» چه خواهیم‌گفت؟ چنانکه می‌دانی، فایدیاس را پیکرساز می‌نامند و هومر را شاعر. پروتاگوراس را به‌چه نام می‌خوانند؟

گفت: پروتاگوراس را عموماً سوفیست[۲] می‌نامند.

گفتم: پس به‌نزد سوفیستی می‌رویم تا مزد بدهیم و هنرش را بیاموزیم؟

گفت: البته.

۳۱۲ گفتم: ولی اگر کسی بپرسد: «هنر او را می‌آموزی تا چه بشوی؟» چه پاسخ خواهی‌داد؟

در روشنایی بامداد دیدم هیپوکراتس سرخ شد. ولی پس از اندکی تأمل گفت: «ناچار خواهم‌گفت می‌خواهم سوفیست شوم».

گفتم: تو را به‌خدا سوگند می‌دهم شرم نداری که در نزد یونانیان به سوفیستی شهره شوی؟

گفت: سقراط، اگر راست خواهی به‌خدا سوگند شرم دارم.

گفتم: شاید مراد تو از درس‌خواندن در نزد پروتاگوراس آن نیست که سوفیست شوی، بلکه مقصودت همان است که هنگام آموختن زبان و ورزش و موسیقی داشتی. آن فنها را برای آن نیاموختی که پیشهٔ خود سازی و خود را استاد آن رشته‌ها بنامی بلکه می‌خواستی از آنها بی‌بهره نمانی زیرا هر مرد آزاد برای آنکه در زندگی کامیاب شود ناچار است ادبیات و ورزش و موسیقی بیاموزد.

گفت: مرادم همان است که گفتی.

گفتم: پس آگاه هستی که در این دم به‌چه کار می‌خواهی دست بزنی یا نه؟

گفت: مقصودت را نفهمیدم.

گفتم: امروز بر آن شده‌ای که روح خود را به‌سوفیستی بسپاری تا آن را بپرورد. می‌دانی سوفیست کیست؟ اگر پاسخ این سؤال را ندانی، معلوم خواهدشد نمی‌دانی روح خود را به‌چگونه کسی می‌سپاری، و آیا او روح تو را بهتر خواهدساخت یا بدتر؟

گفت: گمان می‌کنم می‌دانم.

گفتم: پس بگو سوفیست کیست؟

گفت: سوفیست همچنانکه از نامش پیداست، کسی است دارای دانش.

گفتم: این تعریف دربارهٔ نقاش و معمار نیز صادق است زیرا اینان نیز دارای دانشند. مثلاً اگر از ما بپرسند: «دانش نقاش راجع به‌چیست؟» خواهیم‌گفت: «راجع به‌تصویرسازی». همچنین است در دیگر موارد. ولی اگر بپرسند: «سوفیست از کدام دانش بهرمند است و دانش او راجع به‌چیست؟» چه خواهیم‌گفت و کدام هنر را نام خواهیم‌برد که سوفیست در آن استاد است؟

گفت: سوفیست می‌تواند شاگردان خود را در سخنوری توانا سازد.

گفتم: شاید این پاسخ درست باشد ولی کافی نیست. زیرا روشن نشد که سوفیست ما را به‌سخنوری دربارهٔ کدام موضوع توانا می‌سازد؟ مثلاً استاد موسیقی شاگرد خود را توانا می‌سازد تا دربارهٔ هنری که به‌او آموخته‌است سخن براند، یعنی دربارهٔ موسیقی. چنین نیست؟

گفت: درست است.

گفتم: سوفیست ما را به‌سخنوری دربارهٔ کدام موضوع توانا می‌سازد؟ آیا نه دربارهٔ هنری که به‌ما می‌آموزد؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: سوفیست چه هنر دارد و به‌شاگردان خود چه می‌آموزد؟

گفت: سقراط، به‌خدا سوگند نمی‌دانم چه بگویم.

۳۱۳ گفتم: عجبا هیچ می‌دانی روح خود را به‌چه مخاطره‌ای می‌افکنی؟ اگر می‌خواستی تن خود را به‌کسی بسپاری تا آن را بپرورد و نمی‌دانستی که او تن تو را نیرومند خواهدساخت یا ناتوان، بی‌گمان نخست در آن باره نیک می‌اندیشیدی و بارها با دوستان و خویشان خود شور می‌کردی. ولی دربارهٔ پرورش آن جزءِ وجودت که بسی ارجمند و والاتر از تن است و نیکی و بدی تو بسته به‌نیکی و بدی آن، نه با پدر و برادر خود شور کرده‌ای و نه با ما که دوستان تو هستیم، و هیچ نپرسیده‌ای آیا رواست که روح خود را به‌این بیگانهٔ تازه از راه رسیده بسپاری یا نه؟ بلکه چون دیشب از آمدن او آگاه شده‌ای امروز بدین زودی به‌نزد من آمده‌ای، نه برای آنکه با من شور کنی بلکه بدین قصد که با من به‌نزد او بروی و دارایی خود و دوستانت را در پای او بریزی چنانکه گویی بر تو مسلم شده‌است که به‌هر حال باید به‌پروتاگوراس سر بسپاری و حال آنکه نه او را می‌شناسی و نه چنانکه خود می‌گویی تا کنون با او گفت و گویی کرده‌ای بلکه همین‌قدر می‌دانی که او سوفیست

است بی‌آنکه بدانی سوفیست کیست و چه هنر دارد؟

گفت: سقراط، حق به‌جانب توست.

گفتم: هیپوکراتس، سوفیست بازرگان یا دکانداری است که غذای روح می‌فروشد؟

گفت: غذای روح چیست؟

گفتم: غذای روح دانش است. ولی باید بهوش باشیم تا سوفیستها مانند کسانی که غذای تن می‌فروشند با ستایش کالای خود ما را نفریبند. چنانکه می‌دانی اینان هیچ نمی‌دانند کدام یک از کالاهایی که می‌فروشند برای تن سودمند است و کدام زیان‌آور. با اینهمه برای جلب خریداران همهٔ کالاهای خود را می‌ستایند. خریداران نیز، اگر پزشک یا استاد ورزش نباشند، آنها را می‌خرند و بکار می‌برند بی‌آنکه از سود و زیان آنها آگاه باشند. فروشندگان دانش نیز چنینند چه آنان نیز در شهرها می‌گردند و کالای خود را می‌ستایند و آن را به‌هر که پیش آید می‌فروشند، در حالی که نه خود از سود و زیان آن کالا آگاهند و نه خریداران، مگر آنکه در میان خریداران بر حسب اتفاق کسی یافت شود که روح آدمی را بشناسد و بداند که برای آن چه نیک است و چه بد. پس تو نیز اگر از آن شناسایی
۳۱۴ بهره داری، می‌توانی بی‌نگرانی دانشی را که برای روح خود سودمند می‌دانی از پروتاگوراس یا دیگری بخری وگرنه بهوش باش تا با مهره‌هایی که در دست داری بازی خطرناکی نکنی، و بدان که خریدن دانشها بمراتب خطرناکتر از خریدن خوردنیها و آشامیدنیهاست. چه هرگاه خوردنی یا آشامیدنیی بخری، می‌توانی آن را در ظرفی بریزی و به‌خانه ببری و پیش از آنکه وارد تن خود کنی به‌پزشکی بنمایی و بپرسی که بکاربردن آن سود دربردارد یا زیان، و اگر زیان ندارد چه مقدار و چه هنگام باید بکاربرد. ولی دانش را نمی‌توان در ظرفی جدا ریخت بلکه همین که بهای آن را پرداختی باید آن را بیاموزی و در روح خود جای دهی. از این رو بی‌درنگ سود و زیان آن عاید تو می‌گردد. پس بهتر آن است که در این باره با سالخوردگان شور کنیم زیرا ما خود هنوز جوانیم و روا نیست در مسأله‌ای چنین غامض بی‌راهنمایی دیگران تصمیم بگیریم. با این همه بیا اکنون به‌نزد پروتاگوراس برویم و سخنانش را بشنویم و آنگاه عقیدهٔ دیگران را دربارهٔ آنها جویا شویم چه یقین می‌دانم که پروتاگوراس در آن خانه تنها نیست بلکه هیپیاس الیسی و شاید پرودیکوس کئوسی و صاحب‌نظرانی دیگر در آنجا هستند.

با این تصمیم براه‌افتادیم و چون به‌در خانهٔ کالیاس رسیدیم اندکی ایستادیم تا گفت و گویی را که در راه آغاز کرده‌بودیم بپایان‌برسانیم و نتیجه‌ای بگیریم. دربان خانه که خصی بود و چنان می‌نمود که سخنان ما را شنیده‌است، و علاوه بر این گویا از گشودن و بستن در برای سوفیستهایی که به‌خانهٔ کالیاس رفت و آمد می‌کردند خسته شده‌بود، هنگامی که در زدیم و باز کرد و ما را دید گفت: «باز هم سوفیست؟ خواجه‌ام دیگر وقت ندارد» وبه‌خشونت تمام با هر دو دست در را به‌روی ما بست. ناچار شدیم دوباره در بزنیم و او از پشت در پاسخ داد: «مگر نشنیدید که گفتم وقت ندارد؟» گفتم عزیزم آرام باش. ما سوفیست نیستیم و با کالیاس کار نداریم بلکه به‌دیدن پروتاگوراس آمده‌ایم. بدین‌سان با زحمت توانستیم وادارش کنیم که در را بگشاید.

چون به‌درون رفتیم پروتاگوراس را دیدیم که در ایوان خانه قدم می‌زد. در
یک سوی او کالیاس پسر هیپونیکوس و برادر مادری او پارالوس پسر پریکلس، و ۳۱۵
خارمیدس پسر گلاوکن حرکت می‌کردند و در سوی دیگر کسانثیپوس پسر دیگر پریکلس و فیلیپیدس پسر فیلوملوس و آنتی‌مویروس نامدارترین شاگرد پروتاگوراس که از او درس می‌گیرد تا سوفیست شود. به‌دنبال آنان نیز گروهی بیگانه در حرکت بودند که پروتاگوراس از شهرهای مختلف گردآورده و مانند اورفئوس با الحان دلنشین خود مسحور ساخته‌بود و همه چشم به‌دهان او دوخته بودند. در آن میان چند تن آتنی نیز دیدیم. از تماشای این جمع لذت فراوان بردم خصوصاً چون دیدم که چگونه با خشوع و فروتنی راه می‌روند و مراقبند که مبادا گامی از پروتاگوراس پیشتر بیفتند. هر بار که پروتاگوراس به‌پایان ایوان می‌رسید و می‌خواست بازگردد پیروانش با چابکی شگفت‌انگیز به‌دو دسته تقسیم می‌شدند و نیم‌دایره‌ای می‌ساختند و راه را برای پروتاگوراس می‌گشودند و خود با خضوع و احترامی بیش از اندازه به‌دنبال او براه‌می‌افتادند.

به‌قول هومر «نخستین مردی که پس از او دیدم»[۴] هیپیاس الیسی بود که در ایوان روبه‌رو در میان هواداران خود اروکسیماخوس پسر آکومنوس و فایدروس اهل مورینوس و آندرون پسر آندروتیون و چند تن بیگانه بر صندلی راحتی نشسته‌بود. گمان می‌کنم اینان دربارهٔ طبیعت و اجرام آسمانی پرسشهایی از او می‌کردند و او چون پادشاهی از مسند کبریایی خود به‌یکایک آنان پاسخ می‌داد.

«پس از او چشمم به‌تانتالوس افتاد»[5]. یعنی پرودیکوس کئوسی را دیدم.

او در جایی که پیشتر انبار آذوقه هیپونیکوس بود و اکنون کالیاس به‌سبب کثرت مهمانان خالی کرده و به‌صورت اتاقی درآورده‌است زیر چند پوستین و لحاف خزیده بود و پیدا بود که هنوز از رختخواب برنخاسته‌است. در کنار او پاوسانیاس اهل کرامه‌ئیس جای داشت. جوانی بسیار زیبا هم در آنجا بود و چنین می‌نمود که به‌سیرت نیز زیباست. او را آگاثون[۶] می‌خواندند و تعجب نمی‌کردم اگر معلوم می‌شد که معشوق پرودیکوس است. علاوه بر آنان، آدئیمانتوس پسر کپیس و آدئیمانتوس پسر لوکولوفیدس و چند تن دیگر نیز در آنجا بودند. گرچه مشتاق
۳۱۶ بودم سخنان پرودیکوس را که به‌عقیدهٔ من خدای خرد و دانش است بشنوم ولی از دور نمی‌توانستم بفهمم چه می‌گوید زیرا صدای بم او در اتاق چنان می‌پیچید که سخنش نامفهوم می‌گردید.

اندکی پس از ما آلکیبیادس زیبا ـ که بحق او را چنین نامیدی ـ و کریتیاس پسر کالایسخروس نیز آمدند. مدتی ایستادیم و این جمع را تماشا کردیم و آنگاه به‌سوی پروتاگوراس رفتیم و گفتم: پروتاگوراس، من و این هیپوکراتس برای دیدن تو آمده‌ایم.

گفت: میل دارید با من در خلوت سخن بگویید یا در برابر این جمع؟

گفتم: برای ما فرقی ندارد. بگذار مقصود خود را بیان کنیم و آنگاه تو خود بگو که چه باید کرد.

گفت: بگویید.

گفتم: این جوان که هیپوکراتس نام دارد اهل این شهر و پسر آپولودوروس است. از خانواده‌ای توانگر و محترم برخاسته‌است و به‌عقیدهٔ من در استعداد کم از همسالان خود نیست. آرزو دارد مردی برجسته و نامدار شود و معتقد است که اگر در حلقهٔ شاگردان تو درآید بهتر و زودتر به‌مقصود خواهدرسید. اکنون بیندیش و بگو که در این باره تنها می‌خواهی با ما سخن بگویی یا در حضور دیگران؟

گفت: سقراط، احتیاطی که برای رعایت حال من می‌کنی بجاست. زیرا بیگانه‌ای که از شهری به‌شهری می‌رود و جوانان را بر آن می‌دارد که به‌خویشان و هموطنان پیر و جوان خود پشت کنند و بر او گروند، و مدعی است که جوانان تنها در پرتو نشست و برخاست با او بهتر توانندشد، همواره باید بهوش باشد زیرا در هر شهر دشمنانی تازه می‌یابد و از رشک و کینه‌توزی بدخواهان ایمن نمی‌ماند. سوفیستی به‌عقیدهٔ من هنری تازه نیست و از دیرباز در همه جا بوده. ولی کسانی

که آن را پیشهٔ خود ساخته‌اند از بیم دشمنان و کینه‌جویان همواره کوشیده‌اند
هنر خود را پنهان کنند و بدین منظور هر یک نامی دیگر بر خود نهاده‌است. بعضی
چون هومر و هسیودوس و سیمونیدس هنر خود را در پردهٔ شعر نهان داشته‌اند و
برخی دیگر مانند اورفئوس و موسایوس عنوان مفسر دستورهای مذهبی به‌خود
نهاده‌اند. کسانی مانند ایکوس اهل تارنت، و در همین زمان ما هرودیکوس معروف
به‌سلومبریایی که اصلاً از مگارا و براستی سوفیست بزرگی است، به‌بهانهٔ تعلیم
ورزش به‌اشاعهٔ هنر خود پرداخته‌اند و همشهری تو آگاثوکلس که سوفیست بزرگی
است و پوثوکله‌ئیدس کئوسی و بسی مردان دیگر از این دست برای رسیدن
به‌مقصود به‌موسیقی توسل جسته‌اند. ولی من با آنان همداستان نیستم زیرا آنان ۳۱۷
همهٔ آن وسایل را برای آن بکارمی‌برند که حکمرانان و مردان بانفوذ را بفریبند و
هنر خود را از دیدهٔ آنان پوشیده دارند زیرا تودهٔ مردم از این مسائل چیزی
درنمی‌یابد و به‌هر سازی که دولتمردان بنوازند می‌رقصد. ولی به‌عقیدهٔ من همه
رنج بیهوده برده و از مقصود دور مانده‌اند. از این گذشته اگر کسی بخواهد از دست
مردان بانفوذ بگریزد ولی در حین گریز بچنگ‌افتد بر او بدگمان‌تر می‌شوند و
تهمت نیرنگ‌بازی و توطئه‌گری می‌نهند. از این رو من راهی خلاف راه آنان
درپیش‌گرفته‌ام و همه جا فاش می‌گویم که سوفیست هستم و پیشه‌ام آموزگاری
است زیرا معتقدم بهترین دوراندیشی این است که آدمی خود را چنانکه هست
بنماید نه آنکه عنوانی نادرست بر خود بنهد. پنهان نماند که هیچ گاه از احتیاط
نیز فروگذاری نکرده‌ام. در نتیجه با اینکه دیرگاهی است به‌هنر سوفیستی
می‌پردازم و در این پیشه عمری بسرآورده و به‌جایی رسیده‌ام که به‌منزلهٔ پدر همهٔ
شما هستم، خدا را شکر که تا امروز از این رهگذر گزندی ندیده‌ام. پس بهتر آن
است که هر چه در دل دارید در حضور این جمع بیان کنید.

چون دریافتم که پروتاگوراس قصد خودنمایی دارد و می‌خواهد
پرودیکوس و هیپیاس و دیگران ببینند که ما نیز از ستایشگران او هستیم، گفتم:
پس بگذار به‌پرودیکوس و هیپیاس و شاگردان آنان نیز بگوییم تا بیایند و گفت و
گوی ما را بشنوند.

گفت: پیشنهاد خوبی است.

کالیاس چون این بشنید گفت: بهتر نیست حلقه‌وار بنشینیم و مجلسی
بسازیم‌تا نشسته بحث کنید؟ همه موافقت کردند و در آنجا که هیپیاس نشسته‌بود

و نیمکت و صندلی به‌اندازهٔ کافی بود جا برای نشستن همه فراهم‌کردیم. کالیاس و آلکیبیادس پرودیکوس را نیز از رختخواب بلند کردند و با دوستان و شاگردانش آوردند. چون گرد هم نشستیم و مجلس آماده شد پروتاگوراس گفت: سقراط، اکنون که همه جمع شده‌ایم سخنی را که می‌خواستی دربارهٔ این جوان بگویی آغاز کن.

۳۱۸ گفتم: پروتاگوراس، علت آمدن ما به‌اینجا همان است که اندکی پیش شنیدی. هیپوکراتس دوست من است و اشتیاق به‌صحبت تو دارد. ولی نخست می‌خواهد از تو بشنود که اگر در حلقهٔ شاگردان تو درآید از نشست و برخاست با تو چه سود خواهدبرد. سؤال ما همین است.

پروتاگوراس گفت: جوان، نتیجه‌ای که از مصاحبت من خواهی‌برد این است که در پایان نخستین روز چون به‌خانه برگردی بهتر از هنگامی خواهی‌بود که از خانه بیرون آمده‌ای، روز دوم بهتر از روز نخستین خواهی‌بود و روز سوم بهتر از روز دوم، و به‌همین سان هر روز بهتر از روز پیشین خواهی‌شد. چون سخن پروتاگوراس بپایان‌رسید، گفتم: پروتاگوراس، آنچه گفتی نه تنها شگفت‌انگیز نیست بلکه کاملاً طبیعی است. تو خود نیز با این سالخوردگی و دانشمندی اگر از کسی چیزی بیاموزی، بهتر از هنگامی خواهی‌شد که آن را نمی‌دانستی. ولی فرض کن هیپوکراتس یکباره قصد خود را تغییر دهد و به‌نزد زوکسیپوس هراکلیایی که تازه به‌این شهر آمده‌است برود و زوکسیپوس به‌او بگوید: «هر روز که در مصاحبت من بسربری پیشرفت خواهی‌کرد و بهتر از روز پیشین خواهی‌گردید»، و هیپوکراتس بپرسد: «در کدام هنر پیشرفت خواهم‌کرد و بهتر خواهم‌شد؟» بی‌گمان زوکسیپوس پاسخ خواهدداد: «در هنر نگارگری». همچنین اگر به‌نزد اورثاگوراس اهل شهر ثبن برود و همان سخن را از او بشنود و سپس از او بپرسد که در مصاحبت او در کدام هنر پیشرفت خواهدکرد و بهتر خواهدشد، بی‌گمان اورثاگوراس پاسخ خواهدداد: «در هنر نواختن نی». پس تو نیز به‌این جوان، و به‌من که به‌جای او می‌پرسم، پاسخ بده که هیپوکراتس در پرتو مصاحبت تو در کدام هنر پیشرفت خواهدکرد و از چه حیث هر روز بهتر از روز پیشین خواهدگردید؟

پروتاگوراس سخن مرا تا پایان شنید و آنگاه گفت: سقراط، نیک می‌پرسی و من به‌کسانی که راه پرسیدن را نیک می‌دانند با رغبت و اشتیاق پاسخ می‌دهم. هیپوکراتس اگر شاگرد من شود از رنجهایی که شاگردان سوفیستهای دیگر می‌برند

در امان خواهدماند. سوفیستها شاگردان خود را می‌آزارند و جوانانی را که تازه از رنج دبستان رهایی یافته‌اند مجبور می‌سازند چیزهایی تازه بیاموزند و دانشهایی مانند حساب و هندسه و ستاره‌شناسی و موسیقی فراگیرند (و هنگامی که این جمله را می‌گفت نگاهی پرمعنی به‌سوی هیپیاس کرد) ولی شاگردان من مجبور نیستند چیزی بیاموزند جز آنچه برای آموختن آن به‌نزد من آمده‌اند. هنری که
هیپوکراتس از من خواهدآموخت این است که در زندگی خصوصی خانهٔ خود را ۳۱۹
چگونه سامان دهد و در زندگی سیاسی چگونه از راه گفتار و کردار در ادارهٔ امور کشور سهیم شود.

گفتم: اگر سخن تو را درست دریافته‌باشم مراد تو آیین کشورداری است و پیشهٔ تو این است که برای ادارهٔ امور کشور مردان سیاسی قابل تربیت کنی.

گفت: آری، هنر من همین است.

گفتم: اگر آن هنر را براستی دارا باشی، باید گفت هنری زیبا داری. ولی پروتاگوراس، من تا کنون بر این گمان بودم که آن هنر آموختنی نیست. اما چون تو می‌گویی آموختنی است نمی‌دانم سخن تو را چگونه نپذیرم. اکنون گوش فرادار تا بگویم چرا من در این گمانم که آن هنر نه آموختنی است و نه کسی می‌تواند دیگری را از آن بهره‌مند سازد: من نیز مانند همهٔ یونانیان، آتنیان را مردمانی خردمند می‌دانم. ولی می‌بینم در انجمن شهر هنگامی که دربارهٔ ساختمانها بحثی پیش می‌آید آتنیان بی‌درنگ معماران را به‌انجمن می‌خوانند و نظر آنان را جویا می‌شوند و هنگام بحث دربارهٔ امور مربوط به‌کشتی‌سازی از استادان همین فن نظرخواهی می‌کنند و این روش را دربارهٔ همهٔ کارهای دیگر که به‌عقیدهٔ آنان یاددادنی و یادگرفتنی است بکارمی‌بندند و اگر کسی که در کاری صاحبنظر نیست بخواهد نظری اظهار کند، هر چند بسیار توانگر یا زیبا یا شریف باشد، سخنش را نمی‌پذیرند بلکه به‌او می‌خندند و چندان همهمه و هیاهو می‌کنند تا یا خود او از انجمن بیرون شود و یا به‌دستور فرمانروایان شهر کارگزاران دادگاه بیرونش کنند. ولی اگر موضوع بحث ادارهٔ امور کشور باشد هر کس اعم از آهنگر و کفش‌دوز و درودگر و بقال و توانگر و تهیدست حق دارد برخیزد و عقیدهٔ خود را بگوید و هیچ کس او را سرزنش نمی‌کند که چرا بی‌آنکه زمانی در صحبت آموزگار بسر برده و در این باره چیزی آموخته‌باشد در چنین موضوعی اظهار نظر می‌کند. از مشاهدهٔ این رفتار چنین نتیجه می‌گیرم که به‌عقیدهٔ آتنیان هنر کشورداری و فضیلت سیاسی

یاددادنی و یادگرفتنی نیست. ولی تنها تودهٔ مردم چنین نمی‌اندیشند بلکه بزرگان قوم ما نیز از آموختن فضیلت سیاسی به‌دیگران ناتوانند. مثلاً پریکلس پدر این دو جوان، آموزگارانی گرفت تا هر چه آموختنی است به‌فرزندان او بیاموزند ولی
۳۲۰ فضیلت سیاسی را که خود به‌حد کمال دارا بود نه خود به‌آنان یاد داد و نه برای یاددادن این هنر آموزگارانی بر آنان گماشت بلکه آنان را به‌حال خود گذاشت تا چون دامهای بی‌چوپان در هر چراگاهی خواستند بچرند به‌امید آنکه خود بتوانند این فضلیت را پیدا کنند. اگر بخواهی مثالهای دیگر می‌توانم بیاورم. همان پریکلس سرپرست کلینیاس برادر کهتر این آلکیبیادس بود و از بیم آنکه کلینیاس در مصاحبت آلکیبیادس فاسد شود او را از آلکیبیادس جدا کرد و به‌خانهٔ آریفرون فرستاد تا در آنجا تربیت شود. ولی شش ماه نگذشته‌بود که آریفرون او را به‌نزد آلکیبیادس بازگرداند زیرا نمی‌دانست با او چه کند. از این گونه مثالها فراوان می‌توانم شاهد آورم بر اینکه از میان آن همه مردان بزرگ تا کنون یکی پیدا نشده است که بتواند کسی را، اعم از خویش و بیگانه، از حیث فضیلت سیاسی بهتر سازد. از این رو پروتاگوراس گرامی، گمان نمی‌کنم فضیلت آموختنی باشد. با این همه اکنون که سخن تو را می‌شنوم در درستی گمان خود به‌تردید می‌افتم چه تو را مردی دانشمند و جهان‌دیده می‌دانم که بسی چیزها آموخته و تجربه‌ها اندوخته و بسی هنرها را نیز خود ابداع نموده‌است. پس اگر می‌توانی بر ما روشن کنی که فضیلت آموختنی است دریغ مکن.

گفت: البته دریغ نخواهم‌کرد. ولی این نکته را از چه راه می‌خواهید روشن کنم: به‌یاری استدلال یا از راه داستانهایی که سالخوردگان به‌جوانان می‌گویند؟

حاضران مجلس تقاضا کردند از هر راه که خود بهتر می‌داند مطلب را توضیح دهد.

گفت: گمان می‌کنم بهتر است داستانی بگویم: در روزگاران گذشته، زمانی بود که در جهان تنها خدایان بودند و هیچ آفریده‌ای نبود. چون روز آفرینش جانداران فرارسید خدایان آنان را در شکم زمین از آمیزه‌ای از خاک و آتش و دیگر عناصر ساختند. چون خواستند آنان را به‌جهان روشنایی برآورند پرومته‌ئوس و اپی‌مته‌ئوس را بر آن گماشتند که نیروهای گوناگون را میان آنان تقسیم کنند. اپی‌مته‌ئوس به‌پرومته‌ئوس گفت: «بگذار کار تقسیم نیروها را من بتنهایی انجام‌دهم. آنگاه بیا و بازرسی کن.» پرومته‌ئوس پذیرفت و اپی‌مته‌ئوس

نیروهای گوناگون را میان جانداران تقسیم کرد. به‌برخی نیروی تن فراوان داد ولی
سرعت نداد. به‌برخی دیگر که ناتوان‌تر بودند سرعت بخشید. گروهی را با سلاحها و
وسایل دفاع مجهز ساخت و برای آنان که بی‌دفاع مانده‌بودند چاره‌ای دیگر
اندیشید. به‌جانورانی که جثه‌ای کوچک داشتند پر و بال عطا کرد یا توانایی ۳۲۱
زیستن در زیر زمین داد و برای آنان که جثه‌ای بزرگتر داشتند همان بزرگی جثه
را وسیلهٔ دفاع ساخت. بدین‌سان در تقسیم سلاحها و نیروها موازنه‌ای برقرار کرد
تا هیچ یک از انواع جانوران به‌سبب ناتوانی و بی‌دفاعی از میان نرود و نسلش
برنیفتد. پس از آنکه همه را به‌وسایل دفاع مجهز نمود تن آنان را با پشمی انبوه یا
پوستی ضخیم پوشاند تا هم آنان را از آسیب سرما و گرمای فصول سال که زئوس
برقرار ساخته‌است مصون نگاه‌دارد و هم به‌هنگام خواب چون بستری نرم باشد.
پاهای بعضی را با سم یا چنگال مجهز ساخت و بعضی دیگر را با پوستی سخت و
ضخیم و بی‌خون. سپس انواع خوراکها را میان آنان تقسیم کرد: یکی را به‌خوردن
گیاهانی که از زمین می‌رویند فرمان داد و خوراک دیگری را از میوه‌هایی که از
درختان حاصل می‌شود یا از ریشه‌های گیاهان معین کرد. طعمهٔ گروهی را هم از
دیگر جانوران قرارداد و مقرر نمود که آنان زاد و ولد کمتر کنند. در مقابل، به
جانورانی که طعمهٔ دیگران می‌شوند کثرت نسل بخشید تا نوعشان نابود نگردد.

چون اپی‌مته‌ئوس چندان فرزانه نبود همهٔ وسایل و نیروها را به‌جانوران
داد بی‌آنکه برای نوع بشر چیزی باقی‌بگذارد. از این رو درماند و ندانست غفلت
خود را چگونه جبران کند. در این اثنا پرومته‌ئوس آمد تا کار او را بازرسی کند و
دید که همهٔ جانوران مجهز گردیده‌اند ولی آدمی برهنه و بی‌پای‌افزار و بی‌پوشش و
بی‌سلاح مانده‌است. قضا را روز مقدر فرارسیده‌بود تا آدمی جان گیرد و از شکم
زمین به‌جهان روشنایی برآید. پرومته‌ئوس چون چاره‌ای دیگر ندید هنرهای
هفایستوس و آتنه، یعنی دانشها و فنون راجع به‌ساختن وسایل را، دزدید و به‌نوع
بشر بخشید و چون بی‌آتش از آن فنها نتیجه‌ای بدست‌نمی‌آمد آتش را نیز به‌آنها
افزود. بدین‌سان آدمی دانشی را که برای فراهم‌ساختن وسایل زندگی لازم بود دارا
گردید ولی از هنر سیاست همچنان بی‌بهره ماند زیرا این هنر در گنجینهٔ زئوس
بود و پرومته‌ئوس به‌جایگاه زئوس که دژی استوار است و دربانانی هشیار از آن
پاسبانی می‌کنند راه نداشت در حالی که آسان توانسته‌بود به‌کارگاه مشترک آتنه و
هفایستوس دست‌یابد و هنرهای آنان را برباید و چنانکه می‌گویند پرومته‌ئوس

۳۲۲ چندی بعد به‌کیفر این دزدی رسید.

آدمی چون بدین‌سان از نیرویی خدایی بهره‌مند شد با خدایان پیوند خویشی یافت. از این رو یگانه جانداری بود که به‌خدایان ایمان آورد و پرستشگاههایی برای آنان ساخت و مجسمه‌های آنان را برپا کرد. سپس سخن گفتن را اختراع نمود و برای خود خانه و جامه و کفش و رختخواب ساخت و به کشت و زرع پرداخت.

ولی زمانی دراز آدمیان پراکنده می‌زیستند چون هنوز شهری بوجود نیامده‌بود. از این رو همواره دستخوش حملهٔ درندگان بودند و از آنان آسیب می‌دیدند زیرا اگر چه به‌یاری فنهای گوناگون وسایل زندگی خود را مانند خوراک و مسکن فراهم‌می‌ساختند ولی از جنگیدن با حیوانات وحشی ناتوان بودند زیرا از هنر سیاست، که فن جنگاوری جزئی از آن است، بهره‌ای نداشتند. از این رو کوشیدند تا گرد هم آیند و شهر و روستا بسازند و به‌پایمردی یکدیگر از آسیب درندگان رهایی یابند. ولی همین که در جایی گرد آمدند به‌آزار یکدیگر پرداختند زیرا از هنر کشورداری و اصول زندگی اجتماعی بی‌بهره بودند. ناچار از یکدیگر جدایی گزیدند و پراکنده شدند و دوباره دستخوش آزار درندگان گردیدند.

زئوس چون نوع بشر را در آستانهٔ نابودی دید به‌واسطهٔ هرمس شرم و عدالت را به‌روی زمین فرستاد تا به‌واسطهٔ آن آدمیان با یکدیگر پیوند یابند و در جامعه‌ها نظم و قانون برقرار گردد. هرمس از زئوس پرسید: «شرم و عدالت را میان آدمیان چگونه تقسیم کنم؟ همان سان که هنرها و فنهای گوناگون تقسیم شده است؟ تقسیم فنون و هنرها بدین گونه است که مثلاً هنر پزشکی چون به‌یک تن داده‌شد برای گروهی که از آن بی‌بهره‌اند کافی است. فنون دیگر نیز به‌همین قاعده تقسیم شده. آیا در تقسیم شرم و عدالت از این روش پیروی کنم یا همه را از آنها برخوردار سازم؟» زئوس گفت: چنان تقسیم کن که همه از آنها بهره‌مند شوند چه اگر تنها چند تنی از شرم و عدالت برخوردار باشند جامعه پایدار نخواهدماند. حتی به‌نام من قانونی نیز به‌آنان بده که به‌موجب آن هر کس را که استعداد پذیرفتن شرم و عدالت ندارد بکشند زیرا وجود او برای جامعه زیانی بزرگ است.»

از این رو، سقراط گرامی، همهٔ مردم، از جمله آتنیان، معتقدند در جایی که هنر معماری یا فنی دیگر موضوع بحث باشد تنها چند تنی که در آن هنرها استادند حق دارند در بحث و شور شریک شوند و اگر کسی که از آن هنرها بی‌بهره

است بخواهد اظهار نظر کند، چنانکه گفتی او را از انجمن بیرون می‌کنند و حق ۳۲۳
همین است. ولی آنجا که مسأله‌ای سیاسی در میان باشد، یعنی موضوعی که شرط اظهار رأی در آن بهرمندی از شرم و عدالت و خویشتن‌داری است، به‌هر کس اجازه می‌دهند سخن بگوید زیرا همهٔ مردمان از این فضایل برخوردارند و اگر جز این بود جامعه پایدار نمی‌ماند. پس، سقراط، بدین علت است که به‌همهٔ مردمان اجازه دادهمی‌شود در مسائل سیاسی رأی خود را بیان کنند.

برای اینکه در درستی این سخن تردید نماند، گوش فرادار تا دلیلی دیگر بیاورم بر اینکه مردمان معتقدند هر آدمی باید از عدالت و خویشتن‌داری و دیگر فضایل انسانی بهرمند باشد. اگر کسی ادعا کند که در یکی از فنها، مثلاً فن نی‌نواختن، استاد است و نتواند ادعای خود را ثابت کند همه به‌ریش او می‌خندند و حتی خویشان و دوستانش نیز او را سرزنش می‌کنند و ابله و دیوانه می‌خوانند. ولی در مورد عدالت و خویشتن‌داری عکس این قاعده صادق است چه اگر کسی اعتراف کند که از عدالت بی‌بهره است هر چند مردمان بدانند که راست می‌گوید همین راستگویی را دلیل ابلهی او می‌دانند زیرا معتقدند که هر کس لااقل باید به عدالت تظاهر کند گرچه براستی عادل نباشد. همین خود دلیل روشنی است بر اینکه به‌عقیدهٔ همهٔ مردمان هر کس باید به‌نحوی از انحاء از عدالت بهره‌ای داشته باشد وگرنه روا نیست در میان آدمیان بسربرد. پس ثابت شد که مردمان حق دارند در مسائل اجتماعی که شرط اظهار رأی در آنها بهرمندی از عدالت و خویشتن‌داری است به‌هر کس اجازه دهند عقیدهٔ خود را بگوید زیرا یقین دارند که هیچ یک از افراد آدمی از آن فضیلت بی‌بهره نیست. با این همه سقراط گرامی، آتنیان آن فضیلت را موهبتی فطری نمی‌دانند بلکه معتقدند فراگرفتنی است و هر کس باید در تحصیل آن بکوشد. اکنون گوش فرا دار تا این نکته را نیز ثابت کنم:

اگر در وجود کسی عیبی باشد و مردم بدانند که آن عیب طبیعی و مادرزاد است ــ مانند زشت‌رویی و کوچکی اندام ــ یا در نتیجهٔ اتفاقی ناگوار عارض شده، آن کس را به‌سبب آن عیب سرزنش نمی‌کنند و کمر به‌مجازات او نمی‌بندند بلکه در او به‌دیدهٔ ترحم می‌نگرند چه این گونه نقص و کمال یا زادهٔ طبیعت است یا ناشی از اتفاق. ولی اگر کسی از ملکات نیکو که به‌کوشش و تمرین و آموختن بدست می‌آیند بی‌بهره و به‌صفاتی به‌عکس آن ملکات ــ مانند بیدادگری و بی‌دینی ــ که

مانع پدیدارشدن فضیلت سیاسی هستند متصف باشد مردمان از او بیزارمی‌گردند
۳۲۴ و سرزنشش می‌کنند و حتی گاه سزاوار کیفرش می‌دانند زیرا معتقدند که هر آدمی با کوشش و تمرین و آموختن می‌تواند از آنها رهایی یابد. سقراط گرامی، علت اینکه دولتها گناهکاران را به‌کیفر می‌رسانند جز این نیست که همهٔ مردمان فضیلت انسانی را آموختنی می‌دانند و بر این عقیده‌اند که هر آدمی مکلف است در فراگرفتن آن بکوشد. اگر علت مجازات گناهکاران را بررسی کنی خواهی‌دید که هیچ کس گناهکاری را تنها به‌جهت ارتکاب گناه مجازات نمی‌کند مگر آنکه مجازات‌کننده از خرد بری باشد و چون جانوری درنده در صدد انتقام‌جویی برآید. آنکه گناهکاری را بفرمان خرد به‌کیفر می‌رساند نه بدان جهت است گناهی از او سرزده، زیرا با کیفر نمی‌توان گناه وقوع‌یافته را از میان برد. بلکه برای آن است که هم خود گناهکار عبرت بگیرد و هم دیگران، تا در آینده هیچ یک از آنان در صدد ارتکاب گناه برنیاید. پس هر مجازات‌کننده‌ای این معنی را در نظر دارد که فضیلت فراگرفتنی است و با کوشش و تمرین می‌توان آن را بدست‌آورد و مراد مجازات‌کننده این است که گناهکاران از راه نادرستی که درپیش‌گرفته‌اند برگردند.

همهٔ کسانی که چه در خانهٔ خود و چه به‌نام جامعه و دولت گناهکاران را کیفر می‌دهند تابع این عقیده‌اند و چنانکه می‌دانی همهٔ مردم جهان و از جمله آتنیان گناهکاران را به‌کیفر می‌رسانند. پس روشن است که آتنیان مانند همهٔ مردم بر این عقیده‌اند که فضیلت فراگرفتنی است.

سقراط گرامی، گمان می‌کنم ثابت کردم که همشهریان تو حق دارند در انجمنهای ملی به‌هر آهنگر و کفش‌دوز اجازهٔ اظهار رأی در مسائل سیاسی بدهند زیرا فضیلت سیاسی را آموختنی می‌دانند.

اکنون می‌پردازم به‌جزءِ دوم ایراد تو، که گفتی چرا مردان بزرگ همهٔ هنرهایی راکه از آموزگار می‌توان‌آموخت به‌فرزندان خود می‌آموزند و بدین منظور آموزگارانی بر آنان می‌گمارند ولی در مورد فضیلت سیاسی که خود به‌کمال دارند چنان نمی‌کنند و نمی‌کوشند که فرزندان خود را در این باره نیز بهتر از دیگران سازند.

در پاسخ این ایراد به‌داستانسرایی نمی‌پردازم، بلکه مطلب را از راه استدلال روشن می‌کنم.

آیا چیزی هست که همهٔ افراد مردم باید از آن بهره‌مند باشند تا جامعه

بتواند پایدار بماند؟ برای اینکه از بررسی نتیجه‌ای شایان اعتماد بدست‌آوریم ناچاریم این نکته را نیک بشکافیم زیرا جز این راهی نمی‌بینم.

۳۲۵ اگر چنان چیزی باشد، و آن چیز درودگری یا آهنگری یا کوزه‌گری نباشد بلکه عدالت و خویشتن‌داری و دیانت، و به‌عبارت دیگر فضیلت انسانی باشد، و هر کس که بخواهد دانشی بیاموزد یا اثری بیافریند تنها به‌یاری آن فضیلت بتواند به‌مقصود برسد و هر که از آن برخوردار نباشد از شناسایی هر چیز و آفریدن هر اثری ناتوان بماند، پس لازم خواهدبود که هر آدمی اعم از مرد و زن و کودک در تحصیل آن بکوشد و کسی که از آن بی‌بهره بماند تنبیه شود و کیفر ببیند تا مجبور شود از آن بهره برگیرد، و اگر سرزنش و تنبیه در او کارگر نشود عضوی علاج‌ناپذیر بشمارآید و از کشور رانده یا کشته‌شود.

اگر حقیقت امر چنان باشد که گفتم، در آن صورت چگونه ممکن است که مردان نامدار همهٔ هنرها را به‌فرزندان خود بیاموزند ولی در آموختن آن فضیلت کوتاهی کنند؟ اگر در میان مردان سیاسی چنان کسانی یافت شوند باید مخلوقاتی شگفت‌انگیز باشند زیرا پیشتر دیدیم که خود آنان فضیلت را آموختنی می‌دانند و به‌اهمیت آن نیز واقفند و با این همه هر هنری را که نداشتن آن موجب سرزنش و کیفر و مرگ نیست به‌فرزندان خود می‌آموزند ولی فضیلتی را که بی‌بهره‌ماندن از آن سبب مرگ یا تبعید است از آنان دریغ می‌دارند.

پس سقراط گرامی، اینکه گفتی مردان بزرگ آن فضیلت را به‌فرزندان خود نمی‌آموزند، درست نیست بلکه اگر نیک بنگری خواهی‌دید که همه‌کس از آغاز کودکی به‌تربیت فرزندان خود همت می‌گمارد. همین که کودک به‌سن تمیز می‌رسد همهٔ کسانش از پدر و مادر و دایه و لله، می‌کوشند تا کودک به‌بهترین وجه بارآید. گفتار و کردار او را هرگز از نظر دور نمی‌دارند و در هر فرصتی که پیش‌آید به‌او گوشزد می‌کنند که این درست است و آن نادرست، این نیک است و آن بد، این موافق دینداری است و آن گناه، این کار را باید کرد و از آن کار باید پرهیز نمود. اگر کودک از پند آنان پیروی نکند از راه تهدید و تنبیه به‌اطاعت مجبورش می‌سازند همچنان که باغبانان نهال کج را می‌پیچند و راست می‌کنند. سپس چون کودک را به‌دبستان می‌فرستند از آموزگار می‌خواهند که به‌کردار و رفتار کودک بیش از خواندن و نوشتن و حساب و چنگ‌نواختن اهمیت دهد. از این رو آموزگاران نیز در تربیت اخلاقی کودکان می‌کوشند و پس از آنکه کودکان خواندن

۳۲۶ و نوشتن را فرا گرفتند اشعار شاعران بزرگ را که حاوی نکات اخلاقی و معنوی و ستایش مردان نامدار است به‌آنان می‌آموزند و شاگردان را بر آن می‌دارند که آن شعرها را ازبرکنند تا بدین‌سان مردانی را که نامی نیک از خود به‌یادگار گذاشته‌اند به‌دیدهٔ ستایش بنگرند و در زندگی سرمشق خود سازند و بکوشند تا خود نیز مانند آنان شوند. آموزگاران موسیقی نیز از اخلاق و رفتار کودکان غافل نمی‌مانند و همواره مراقبند تا آنان از راه پاکدامنی منحرف نگردند و همین که کودکان نواختن چنگ را فراگرفتند سرودهایی را که از شاعران بزرگ به‌ما رسیده‌است به‌آنان می‌آموزند و بدین‌سان می‌کوشند به‌یاری اوزان و آهنگهای زیبا روح کودکان را حساس و ظریف بارآورند تا خشونت در دل آنان راه‌نیابد بلکه به‌اندازه نگاهداری و هماهنگی در گفتار و کردار خو گیرند زیرا آدمی در همهٔ احوال نیازمند نظم و هماهنگی است. پس از آن کودک را به‌نزد استاد ورزش می‌فرستند تا تنش نیز نیکو بارآید و در جنگ یا هر کار دیگر به‌سبب ناتوانی تن از دیگران بازپس نماند و در چنگال ترس گرفتار نگردد.

کوتاه سخن، هر کس به‌اندازهٔ توانایی خود می‌کوشد تا فرزندان خود را از تربیت جسمی و روحی بهره‌مند سازد و توانگران بهتر از تهیدستان به‌این مقصود می‌رسند زیرا کودکان آنان زودتر از کودکان خانواده‌های تنگدست به‌نزد آموزگار می‌روند و دیرتر از آنان دست از آموختن برمی‌دارند.

چون دوران آموزش بپایان‌می‌رسد و جوانان محضر آموزگار را ترک می‌گویند دولت آنان را مجبور می‌سازد که قوانین را فرا گیرند و مطابق آنها زندگی کنند تا خودسر و لگام‌گسیخته نگردند و از هوی و هوس پیروی ننمایند. همچنان که آموزگار زبان حرفهای الفبا را بر لوحی می‌نویسد و نوآموزان را بر آن می‌دارد که از روی نوشتهٔ او مشق و تمرین کنند، دولت نیز دستورها و قانونهایی را که زادهٔ اندیشهٔ قانونگذاران بزرگ است در دسترس آنان می‌گذارد و به‌آنان فرمان می‌دهد که در گفتار و کردار تابع آنها باشند و در فرمانروایی و فرمانبرداری از آنها پیروی کنند. اگر کسی از آن قوانین سر بتابد او را به‌کیفر می‌رسانند و چون مراد از کیفر بیدارساختن گناهکاران است هم در شهر شما و هم در جاهای دیگر آن را «تنبیه» می‌نامند.

سقراط گرامی، با اینکه می‌بینی خانواده‌ها و جامعه‌ها به‌فضیلت آن مایه ارج می‌نهند و در هر فرصت می‌کوشند که هر فردی از افراد جامعه را از آن

بهره‌مند سازند، چگونه می‌توانی در آموختنی‌بودن فضیلت تردید کنی؟ جای تعجب می‌بود اگر فضیلت آموختنی نبود.

اکنون بگذار این نکته را بررسی کنیم که چرا فرزندان بسیاری از مردان نامدار از فضیلت سیاسی چنانکه باید بهره‌مند نمی‌گردند؟ اگر استدلال مرا درست ۳۲۷ بدانی، و تصدیق کنی که جامعه پایدار نمی‌ماند اگر همهٔ افراد آن از فضیلت سیاسی بهره‌مند نباشند، و اگر در آنچه تا کنون گفتم نیک بیندیشی خواهی‌دید که این امر به‌هیچ روی شگفت‌انگیز نیست.

فرض کن پیدایش جامعه و پایداری آن بسته به‌این بود که همهٔ آدمیان به‌هنر نی‌نواختن آشنا باشند و هر کس به‌اندازهٔ توانایی خود در راه کسب این هنر گام بردارد، و بکوشد تا دیگران را نیز از آن بهره‌مند سازد و کسانی را که از آن بهره‌ای ندارند سرزنش کند و از آموختن آن به‌هیچ کس دریغ نورزد (همچنان که امروز مردمان از آموختن قانون و عدالت به‌هم‌نوعان خود دریغ ندارند، در حالی که این اصل دربارهٔ دیگر هنرها صادق نیست، زیرا همه بر آنند که فضیلت و عدالت دیگران برای همهٔ ما سودمند است)، در آن صورت، سقراط گرامی، گمان می‌کنی فرزندان کسانی که در نی‌نواختن استادند بهتر از فرزندان دیگران از این هنر بهره برمی‌گرفتند؟ هرگز! بلکه هر جوان که استعدادی بیشتر برای نی‌نواختن داشت در آموختن پیشرفت می‌کرد و آنان که دارای آن استعداد نبودند به‌جایی نمی‌رسیدند و از این رو بسا پیش‌می‌آمد فرزند کسی که در آن هنر چندان مهارتی نداشت در نی‌نواختن بمراتب بهتر از فرزندان کسانی می‌شد که در نی‌نوازی استاد بودند. با این حال همهٔ افراد جامعه‌ای که آموختن این هنر در آن رایج بود در مقام مقایسه با کسانی که از نواختن نی بکلی بی‌خبرند نی‌نوازان قابل بشمارمی‌آمدند. پس تو نیز باور کن که در میان شهرنشینان کسانی هم که به‌عقیدهٔ تو از عدالت بی‌بهره‌اند در مقام مقایسه با وحشیان مردم‌خوار که بویی از تربیت نبرده‌اند و قانون و دادگاه نمی‌شناسند و هیچ نیرویی آنان را به‌کسب فضیلت انسانی مجبور نمی‌سازد، مردمانی عادل و قانون‌شناسند. نمونهٔ آن وحشیان را پارسال فرکراتس شاعر در جشن باکوس به‌روی صحنهٔ تئاتر آورد. اگر چند روزی در میان آنان بسربری آماده خواهی‌شد همهٔ ظلمها و بدیهای همشهریان خود را بجان بخری و حتی کسانی مانند اوروباتوس و فرونونداس را نیز به‌دیدهٔ احترام خواهی‌نگریست. ولی اکنون بدعادت شده‌ای زیرا در جامعه‌ای بسرمی‌بری که در آن هر کس

به‌اندازهٔ توانایی خود آموزگار فضیلت است و این معنی از غایت وضوح از نظر تو
۳۲۸ پنهان شده، همچنان که اگر در این شهر در جست و جوی آموزگار زبان یونانی
برآیی از یافتنش ناتوان خواهی‌ماند و اگر بخواهی بدانی آن کیست که هنرهای پیشه‌وران را به‌فرزندان آنان می‌آموزد کوشش تو به‌جایی نخواهدرسید. تا کنون هیچ اندیشیده‌ای که آموزگار آنان کیست؟ گمان نمی‌کنم یافتن او آسان باشد در حالی که پیداکردن آموزگار برای کسانی که با آن فنون سروکاری ندارند دشوار نیست. این قاعده دربارهٔ فضیلت نیز صادق است. از این رو اگر کسانی پیدا شوند که بهتر از دیگران بتوانند فضیلت سیاسی را به‌جوانان بیاموزند باید قدر آنان را شناخت و من خود، گمان می‌کنم یکی از آنانم و در آموختن آن فضیلت استادتر از دیگرانم و هنر من لااقل به‌مزدی که برای خدمت خود می‌طلبم می‌ارزد و به‌عقیدهٔ شاگردانم بمراتب پرارج‌تر از آن است. از این رو همواره می‌گویم اگر شاگردی پس از گذراندن دورهٔ تحصیل به‌مزدی که معین کرده‌ام راضی بود باید آن را بدهد و اگر راضی نبود باید در پرستشگاه سوگند یاد کند که ارزش درس من فلان مبلغ است و آنگاه همان مبلغ را بپردازد.

پس سقراط گرامی، از راه تمثیل و استدلال بر تو روشن ساختم که اولاً فضیلت آموختنی است و آتنیان نیز آن را آموختنی می‌دانند. در ثانی شگفت‌آور نیست اگر فرزندان نیکمردان بد بارمی‌آیند و فرزندان بدان نیک و قابل. مثلاً پسران پولوکلئیتوس که با این پارالوس و کسانثیپوس هم‌سالند هیچ به‌پدر خود نمی‌مانند ولی بدین جهت نباید آنان را سرزنش کنیم بلکه باید به‌آیندهٔ آنان امیدوار باشیم چون هنوز در عنفوان جوانیند.

با این سخن پروتاگوراس خطابهٔ دراز و پرآب و تاب خود را بپایان‌رساند و لب فرو بست.

من چنان مسحور سخنان او شده‌بودم که چندی چشمم به‌دهان او دوخته بود و آرزو می‌کردم باز به‌گفتار آید. ولی چون دریافتم که سخنش براستی بپایان رسیده‌است روی به‌هیپوکراتس کردم و گفتم: ای پسر آپولودوروس، نمی‌دانی چقدر سپاسگزار توام که امروز مرا به‌اینجا آوردی. زیرا آنچه از پروتاگوراس شنیدم برای من بسیار گرانبهاست. تا کنون در این پندار بودم که نیکی مردمان نیک حاصل کوشش آنان نیست. امروز نادرستی پندار خود را دریافتم و از آن بازگشتم.
۳۲۹ تنها گرهی کوچک مانده‌است و یقین دارم پروتاگوراس آن را نیز بآسانی خواهد

گشود همچنان که مسائل بسیاری را بر ما روشن کرد. اگر کسی دربارهٔ این مسائل با پریکلس یا دیگر سخنوران گفت و گو کند از آنان همان می‌شنود که ما از پروتاگوراس شنیدیم. ولی اگر نکته‌ای بماند و در آن باره سؤالی بکند مانند کتاب خاموش می‌مانند: نه پاسخی می‌دهند و نه خود پرسشی می‌کنند. آن سخنوران به ظرفی مسی می‌مانند که همین که ضربتی بر آن بزنی به‌آواز درمی‌آید و تا دست بر آن ننهی طنین آوازش قطع نمی‌شود، بدین معنی که اگر پرسشی کنی خطابه‌ای دراز آغاز می‌کنند که بزودی پایان نمی‌پذیرد. ولی پروتاگوراس با اینکه در پرداختن خطابه‌های زیبا و مفصل استاد است از آن گونه که هم‌اکنون از او شنیدیم، این توانایی را نیز دارد که به‌پرسشهای کوتاه پاسخهای کوتاه بدهد. گذشته از این خود نیز می‌تواند پرسشهایی کند و با شکیبایی پاسخ آنها را بشنود در حالی که بیشتر سخنوران از پرسش و پاسخ ناتوانند و کسانی چون پروتاگوراس در میان آنان اندکند. پروتاگوراس گرامی، چنانکه گفتم، نکته‌ای کوچک مانده‌است و چشم دارم آن را نیز بر ما روشن کنی. گفتی فضیلت آموختنی است و اگر در جهان کسی باشد که من سخن او را بی‌درنگ باور کنم آن کس تویی! پس بیا و نکته‌ای را که به‌من آموختی کامل کن یک بار گفتی زئوس شرم و عدالت را برای آدمیان فرستاد و سپس در اثنای سخن چند بار به‌عدالت و خویشتن‌داری و دینداری اشاره کردی و همه را به‌نام فضیلت خواندی چنانکه گویی همهٔ آنها یکیست. نکته‌ای که می‌خواهم روشن کنی این است که آیا فضیلت واحدی است و عدالت و خویشتن‌داری و دینداری اجزاء آنند، یا عدالت و خویشتن‌داری و دینداری نامهایی مختلف برای یک چیزند؟ مشکل من همین است.

گفت: سقراط، پاسخ این سؤال آسان است. فضیلت واحدی است و آنها که نام بردی اجزاء آنند.

گفتم: آیا وضع آنها نسبت به‌فضیلت چون وضع اجزاءِ چهرهٔ آدمی ــ مانند دهان و بینی و چشمها و گوشها ــ نسبت به‌چهره است، یا چون اجزاءِ قطعه‌ای طلا به‌خود آن قطعه؟ در مثال دوم، چنانکه می‌دانی، هیچ جزء فرقی با جزءِ دیگر ندارد و فرق هر جزء با کل تنها از لحاظ کوچکی و بزرگی است.

گفت: سقراط، به‌عقیدهٔ من وضع آنها نسبت به‌فضیلت مانند وضع اجزاءِ چهره است به‌خود چهره.

گفتم: پس آیا ممکن است کسی دارای این جزءِ فضیلت باشد و دیگری

دارای آن جزء، یا اگر کسی یکی از آنها را داشت بالضروره باید همهٔ اجزاءِ دیگر را نیز دارا باشد؟

گفت: چنین نیست. بسیاری از مردمان شجاعند بی‌آنکه عادل باشند، یا عادلند بی‌آنکه دانا باشند.

گفتم: پس دانایی و شجاعت نیز اجزاءِ فضیلتند؟

۳۳۰ گفت: البته. دانایی مهم‌ترین جزءِ فضیلت است.

گفتم: و هر کدام از آن اجزاء با دیگری فرق دارد؟

گفت: آری.

گفتم: هر جزء اثری خاص نیز دارد؟ در میان اجزاءِ چهره، چشم نه تنها از لحاظ کیفیت با گوش فرق دارد بلکه اثر آن نیز غیر از اثر گوش است، چنانکه هیچ یک از اجزاءِ چهره نه از لحاظ وظیفه به‌جزءِ دیگر مانند است و نه از دیگر لحاظها. آیا اجزاءِ فضیلت نیز چنانند که نه خود آنها شبیه یکدیگرند و نه وظایف آنها؟

گفت: آری، چنانند.

گفتم: پس هیچ یک از اجزاءِ فضیلت شبیه جزءِ دیگر نیست؟ مثلاً نه دانایی شباهتی به‌عدالت دارد و نه عدالت به‌خویشتن‌داری یا دینداری؟

گفت: نه.

گفتم: بسیار خوب. پس بیا یکایک آنها را به‌یاری یکدیگر بررسی کنیم. نخست بگذار ببینیم عدالت چیز معین و مشخصی است یا نه؟ من گمان می‌برم چیزی خاص و مشخص باشد. تو چه می‌گویی؟

گفت: من نیز بر همین عقیده‌ام.

گفتم: اگر از ما بپرسند: «سقراط و پروتاگوراس، آنچه هم‌اکنون نام بردید، یعنی عدالت، موافق حق است یا مخالف حق؟» من خواهم‌گفت موافق حق است. تو چه خواهی‌گفت؟

گفت: همان را.

گفتم: من به‌سؤال‌کننده خواهم‌گفت: عدالت این است که کردار آدمی موافق حق باشد. تو نیز چنین خواهی‌گفت؟

گفت: آری.

گفتم: اگر بپرسد: «آیا چیزی هست که دینداری خوانده‌می‌شود؟»، البته من و تو خواهیم‌گفت: آری.

گفت: بی‌تردید.

گفتم: و اگر باز بپرسد: «آیا دینداری چیز خاصی است؟» هر دو تصدیق خواهیم‌کرد؟

گفت: آری.

گفتم: اگر بپرسد: «آیا دینداری این است که آدمی منکر خدا باشد یا خداشناس؟» من از این پرسش به‌خشم خواهم‌آمد و خواهم‌گفت: «مگر ممکن است دینداری جز خداشناسی باشد؟» پروتاگوراس، تو چه خواهی‌گفت؟

گفت: همان را.

گفتم: اگر بگوید: «پیشتر نکته‌ای گفتید که نفهمیدم. اگر درست شنیده
باشم گفتید اجزاءِ فضیلت با یکدیگر چنان فرق دارند که شباهتی میان آنها ۳۳۱
نیست»، من خواهم‌گفت: درست شنیده‌ای ولی خطای تو اینجاست که گمان می‌کنی من چنان گفتم، در حالی که گویندهٔ آن سخن پروتاگوراس بود و من فقط پرسشی از او کردم. اگر آن شخص روی به‌تو کند و بپرسد: «پروتاگوراس، سقراط راست می‌گوید؟ تو بودی که گفتی هیچ جزءِ فضیلت شبیه جزءِ دیگر نیست؟» چه پاسخ خواهی‌داد؟

پروتاگوراس گفت: سخن او را تصدیق خواهم‌کرد.

گفتم: پروتاگوراس، اگر سخن او را تصدیق کنیم و آنگاه بپرسد: «آیا دینداری شباهتی به‌عدالت ندارد؟ پس آیا عدالت مخالف دینداری است و دینداری مخالف عدالت؟»، در پاسخ او چه خواهیم‌گفت؟ من خواهم‌گفت: عدالت شبیه دینداری است و دینداری مطابق عدالت. اگر اجازه بدهی از قول تو نیز همین پاسخ را خواهم‌داد و خواهم‌گفت دینداری یا عین عدالت است یا از هر حیث شبیه عدالت. اکنون نیک بیندیش و ببین آماده‌ای اجازه بدهی که از قول تو چنان بگویم؟

گفت: لازم نیست تصدیق کنیم که عدالت عین دینداری است و دینداری عین عدالت. به‌عقیدهٔ من میان آن دو فرق است. ولی اگر تو میل داری هر دو را یکی بشماریم باکی نیست.

گفتم: ولی روا نیست بحث را با «اگر تو میل داری» یا «هر گونه تو بخواهی» دنبال کنیم بلکه باید «اگر» را کنار بگذاریم و خود مسأله را بررسی کنیم زیرا راه پژوهش جز این نیست.

گفت: بی‌گمان میان عدالت و دینداری شباهتی هست. این شباهت را میان همهٔ چیزها می‌توان‌یافت. حتی سفید و سیاه و نرم و خشن نیز که بظاهر ضد یکدیگرند از لحاظی همانند یکدیگرند. اجزاء چهره نیز که پیشتر گفتیم هر کدام وظیفه‌ای خاص دارد، از جهتی به‌یکدیگر می‌مانند. اگر این گونه همانندی معیار داوری باشد می‌توان ثابت کرد که در جهان همهٔ چیزها مانند همند. ولی روا نیست چیزهایی را که از لحاظی خاص اندک شباهتی با هم دارند، همانند یکدیگر بشماریم و چیزهایی را که اندکی به‌یکدیگر ناشبیهند، ناشبیه.

از این سخن در عجب ماندم و گفتم: پروتاگوراس، به‌عقیدهٔ تو اختلاف عدالت با دینداری چنان بزرگ است که میان آن دو فقط اندک شباهتی می‌بینی؟

گفت: نه، مرادم آن نبود. ولی بدان گونه هم که تو می‌گویی نیست.

گفتم: این موضوع را چون خوش نداری کنار می‌گذاریم و به‌نکته‌ای دیگر ۳۳۲
که در اثنای سخن بمیان آوردی می‌پردازیم. آیا چیزی هست که تو آن را نادانی می‌نامی؟

گفت: آری.

گفتم: دانایی ضد آن است؟

گفت: البته.

گفتم: اگر کسی به‌پیروی از دانش و اندیشه و خویشتن‌داری کاری سودمند و خردمندانه انجام دهد، او را خویشتن‌دار می‌نامی یا خلاف آن؟

گفت: خویشتن‌دار.

گفتم: آیا خویشتن‌دار، به‌سبب خویشتن‌داری چنان است؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: کسی را که از روی نادانی کاری ابلهانه کند، خویشتن‌دار نمی‌نامی؟

گفت: نه.

گفتم: پس نادانی ضد خویشتن‌داری است؟

گفت: آری.

گفتم: کار ابلهانه ناشی از نادانی است و کار خردمندانه ناشی از خویشتن‌داری؟

گفت: آری.

گفتم: کاری که با نیرو کرده‌شود نیرومندانه است و کاری که با ناتوانی انجام

گیرد ضعیف؟

گفت: چنین پیداست.

گفتم: کاری که با سرعت همراه باشد سریع است و آنکه با آهستگی صورت گیرد، آهسته؟

گفت: آری.

گفتم: پس همهٔ کارهایی که علتی مشابه دارند شبیه یکدیگرند؟ و اگر علت آنها به‌عکس علت پیشین باشد، خود آنها نیز به‌عکس کارهای پیشین خواهندبود؟

گفت: چنین است.

گفتم: بسیار خوب. به‌این سؤال نیز پاسخ بده: چیزی هست که به‌نام زیبایی می‌خوانی؟

گفت: البته.

گفتم: ضد زیبایی جز زشتی است؟

گفت: نه.

گفتم: چیزی هم هست که به‌نام نیکی می‌خوانی؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: آیا نیکی، جز بدی ضدی دیگر دارد؟

گفت: نه.

گفتم: آیا آواز زیر هست؟

گفت: آری.

گفتم: آواز زیر عکسی جز آواز بم دارد؟

گفت: نه.

گفتم: پس هر کدام از چیزهایی که برشمردیم تنها یک ضد دارد نه چند ضد؟

پروتاگوراس سر خود را به‌علامت تصدیق جنباند.

گفتم: بگذار نکته‌هایی را که تصدیق کردیم بار دیگر در نظر بیاوریم: تصدیق کردیم که هر چیز یک ضد دارد نه چند ضد؟

گفت: آری این نکته را تصدیق کردیم.

گفتم: همچنین تصدیق کردیم هر کار که عکس کاری دیگر باشد علت آن نیز عکس علت آن کار دیگر است؟

گفت: درست است.

گفتم: و نیز تصدیق کردیم که علت هر کار ابلهانه بر عکس علت کاری است که از روی خویشتن‌داری انجام گیرد؟

گفت: آری، این را نیز تصدیق کردیم.

گفتم: به‌عبارت دیگر، گفتیم هر کار که از روی دانش و اندیشه باشد ناشی از خویشتن‌داری است و هر کار ابلهانه ناشی از نادانی؟

گفت: چنین گفتیم.

گفتم: مراد ما از آن سخن این بود که کاری که بر عکس کاری دیگر باشد علت آن نیز به‌عکس آن کار دیگر است؟

گفت: آری.

گفتم: علت یکی خویشتن‌داری است و علت دیگری نادانی؟

گفت: آری.

گفتم: از آن دو کار یکی عکس دیگری است؟

گفت: البته.

گفتم: پس علت یکی عکس علت دیگری است؟

گفت: آری.

گفتم: بنا بر این نادانی ضد خویشتن‌داری است؟

گفت: روشن است.

گفتم: هنوز بیادداری اندکی پیش تصدیق کردیم که نادانی ضد دانایی است؟

گفت: آری بیاددارم.

گفتم: و بیادداری که گفتیم هر چیز یک ضد دارد نه چند ضد؟

گفت: آری.

۳۳۳ گفتم: پروتاگوراس، اکنون از این دو ادعا کدام را نادرست بشماریم: این سخن را که «هر چیز یک ضد دارد نه چند ضد» یا این ادعا را که «خویشتن‌داری غیر از دانایی است و این دو اجزاءِ فضیلتند و گذشته از اینکه غیر از یکدیگرند، همانند یکدیگر نیز نیستند و مانند اجزاء چهره وظایفشان با یکدیگر فرق دارد»؟ نیک بیندیش و آنگاه بگو کدام یک از آن دو را باید باطل دانست؟ هر دو را نمی‌توان‌پذیرفت زیرا با یکدیگر سازگار نیستند. از یک سو می‌گویی هر چیز یک

ضد دارد نه چند ضد. از سوی دیگر ادعا می‌کنی نادانی، که یک چیز بیش نیست، هم ضد دانایی است و هم ضد خویشتن‌داری! پروتاگوراس، چنین گفتی یا نه؟

پروتاگوراس سخن مرا با اکراه تمام پذیرفت.

گفتم: پس معلوم می‌شود دانایی و خویشتن‌داری یکی است همچنان که پیشتر ثابت شد که دینداری با عدالت یکی است. پروتاگوراس گرامی، بهتر است از بحث خسته نشویم بلکه فضایل دیگر را نیز یکایک بیازماییم. کسی که دست به‌ظلم می‌آلاید به‌عقیدهٔ تو اندیشیده کار می‌کند و خویشتن‌دار است؟

گفت: سقراط، پذیرفتن چنین چیزی برای من مایهٔ ننگ است هر چند بیشتر مردمان آن را می‌پذیرند.

گفتم: با تو بحث می‌کنم یا با «بیشتر مردمان»؟

گفت: بهتر است نخست بکوشی تا نادرستی عقیدهٔ مردمان را ثابت کنی.

گفتم: برای من فرق نمی‌کند به‌شرط آنکه پاسخ پرسشهای مرا تو بدهی، اعم از اینکه دربارهٔ آن عقیده با مردم همداستان باشی یا نه. مراد من بررسی ادعایی است که به‌میان آمده، ولی در اثنای این بررسی ناچار عقیدهٔ سقراط پرسنده و پروتاگوراس پاسخ‌دهنده نیز در معرض آزمایش قرار خواهدگرفت.

پروتاگوراس نخست بی‌میلی نشان داد و گفت این بررسی دشواریهای فراوان دربردارد. ولی سرانجام آماده شد به‌بحث ادامه دهد.

گفتم: پاسخ این سؤال را بار دیگر بده: کسی که کاری ظالمانه مرتکب می‌شود به‌عقیدهٔ تو خویشتن‌دار است؟

گفت: شاید.

گفتم: مراد تو از خویشتن‌داری این است که آن کس از اندیشه و خرد پیروی می‌کند؟

گفت: آری.

گفتم: و مرادت از پیروی اندیشه و خرد این است که او پیش از اقدام به‌کار دربارهٔ آن می‌اندیشد و رأی درست را پیدا می‌کند؟

گفت: چنین می‌پذیرم.

گفتم: رأی درست رأیی است که نتیجه‌ای خوب و سودمند بدست‌دهد یا نتیجهٔ بد؟

گفت: نتیجهٔ خوب.

گفتم: با این سخن می‌خواهی بگویی که بعضی چیزها خوبند؟

گفت: آری.

گفتم: خوب آن است که برای آدمیان سودمند باشد؟

گفت: آری. ولی چیزهایی هم هستند که برای آدمیان سودی ندارند و با این همه من آنها را خوب می‌شمارم.

پیدا بود که پروتاگوراس خشمگین شده‌است و می‌خواهد چنان پاسخ
۳۳۴ دهد که من آزرده شوم و دست از بحث بردارم. از این رو با احتیاط تمام پرسیدم: چیزهایی هم که نه برای آدمیان سودمندند و نه برای چیزهای دیگر، و به‌عبارت دیگر هیچ سودی از آنها حاصل نمی‌شود، به‌عقیدهٔ تو خوبند؟

گفت: سخن مرا درست درنیافتی. پاره‌ای از چیزها برای آدمیان سودمندند مانند خوردنیها و آشامیدنیها و داروها، در حالی که بسی دیگر برای آدمیان زیان دارند. ولی چیزهایی هم هستند که برای آدمی سود و زیانی ندارند در حالی که برای اسب سودمندند. برخی چیزها تنها برای گاو سودمندند و برخی تنها برای سگ. چیزهایی هم می‌توان یافت که تنها برای درخت سود دارند و حتی پاره‌ای از آنها تنها برای ریشهٔ درخت سودمندند ولی به‌شاخ و برگ درخت زیان می‌رسانند مانند کود که برای ریشهٔ درخت مفید است در حالی که اگر شاخ و برگ درخت را با کود بپوشانند آنها را پژمرده و تباه می‌سازد. روغن برای گیاهان و موهای همهٔ جانوران زیان‌بخش است و تنها موهای آدمی را می‌پرورد و به‌رشد آنها یاری می‌کند و برای تن آدمی نیز سودمند است. پس می‌بینی که خوب یکی نیست بلکه انواع گوناگون دارد، چنانکه روغن برای بیرون تن سودمند است و برای درون آن زیان‌بخش. از این رو پزشکان بیماران را از خوردن روغن بازمی‌دارند جز به‌مقداری اندک که برای رفع بوی ناخوشایند بعضی از خوراکها ضروری است.

چون سخن پروتاگوراس بدینجا رسید حاضران مجلس زبان به‌ستایش او گشودند و سخنش را ستودند.

من اندکی خاموش ماندم و سپس گفتم: پروتاگوراس، من کم‌حافظه‌ام و اگر کسی دربارهٔ موضوعی بدین تفصیل سخن بگوید موضوع سخن را از یاد می‌برم. همچنان که اگر کر بودم با من به‌آواز بلند سخن می‌گفتی، اکنون نیز چون مخاطب تو مردی کم‌حافظه است گفتار خود را خلاصه کن و با جمله‌ای کوتاه بگو ببینم به‌پرسش من چه پاسخ دادی؟

گفت: مقصودت از پاسخ کوتاه چیست؟ می‌خواهی پاسخ کوتاهتر از آن باشد که برای بیان معنی ضروریست.

گفتم: به‌هیچ وجه.

گفت: پس ناچارم به‌اندازه‌ای که برای ادای مطلب ضروریست سخن بگویم.

گفتم: البته.

گفت: تشخیص این ضرورت با من است یا با تو؟

گفتم: شنیده‌ام تو در سخن‌گفتن بدان پایه هنرمندی که اگر بخواهی
می‌توانی مطلبی را با چنان تفصیلی بیان کنی که هرگز پایان نگیرد. ولی این ۳۳۵
توانایی را هم داری که همان مطلب را چنان باختصار بگویی که کوتاهتر از آن ممکن نباشد. اکنون اگر می‌خواهی با من بحث کنی نوع دوم را به‌کار ببر و به‌پرسشهای من پاسخهای کوتاه بده.

گفت: سقراط، من در مسابقهٔ سخنوری گوی سبقت از بسی کسان ربوده‌ام. اگر به‌روشی که تو پیشنهاد می‌کنی رفتار کرده و در مسابقه‌ها به‌میل حریف تسلیم شده و روشی را که او برای من معین می‌کرد پذیرفته‌بودم، به‌هیچ یک از حریفان خود پیروز نمی‌شدم و نام پروتاگوراس در سراسر یونان بدین پایه بلندآوازه نمی‌گردید.

من از ساعتی پیش دریافته‌بودم که پروتاگوراس رغبتی به‌بحث ندارد و به پرسشهای من از روی اکراه پاسخ می‌دهد. از این رو ماندن خود را در آن مجلس بی‌فایده دیدم و گفتم: پروتاگوراس، اگر می‌خواهی چنانکه خود میل داری سخن بگویی، من اصراری به‌ادامهٔ بحث ندارم. تنها در صورتی آماده‌ام این گفت و گو را با تو دنبال کنم که شیوهٔ سخنت چنان باشد که بتوانم به‌معنی گفتهٔ تو پی ببرم و دوشادوش تو بیایم. همه می‌گویند و خود نیز تصدیق می‌کنی که تو هم در تفصیل کلام استادی و هم در ایجاز و اختصار، در حالی‌که من از دریافتن معنی خطابه‌های دراز ناتوانم. پس تو که در هر دو شیوه استادی باید رعایت حال مرا بکنی و مطابق فهم من سخن بگویی تا بحث ما ادامه یابد و نتیجه‌ای بدست‌آید. ولی چون آماده نیستی خواهش مرا بپذیری و من نیز بیش از این وقت ندارم تا خطابه‌های پر آب و تاب تو را بشنوم ناچارم پی کار خود بروم. با این سخن از جای خود برخاستم تا از مجلس بیرون بروم. ولی کالیاس با یک دست بازوی راست مرا گرفت و با دست

دیگر دامنم را، و گفت: سقراط، نمی‌گذاریم بروی چه اگر تو از مجلس بروی گفت و گو بی‌حاصل خواهدماند. برای خود من هیچ امری دلپذیرتر از شنیدن بحث تو و پروتاگوراس نیست. پس تقاضای ما را بپذیر و بمان.

گفتم: ای پسر هیپونیکوس، من اشتیاق تو را به‌دانش همواره ستوده‌ام و اکنون نیز می‌ستایم. یقین بدان هر تقاضایی از من می‌کردی برمی‌آوردم. ولی این خواهش مانند آن است که از من بخواهی با کریسون اهل هیمرا یا یکی دیگر از نامدارترین قهرمانان دویدن برابری کنم و دوشادوش او بدوم. اگر از من چنین
۳۳۶ تقاضایی می‌کردی، می‌گفتم: ای پسر هیپونیکوس، من خود نیز آرزو دارم چنان کنم ولی ناتوانم. پس اگر می‌خواهی که دوشادوش کریسون بدوم از او خواهش کن آهسته‌تر بدود زیرا من نمی‌توانم در سرعت با او برابری کنم ولی او می‌تواند گامهای خود را آهسته‌تر بردارد. اکنون نیز اگر می‌خواهی با پروتاگوراس بحث کنم از او بخواه همچنان که در آغاز بحث به‌پرسشهای من پاسخ کوتاه می‌داد اکنون نیز سخن کوتاه بگوید زیرا به‌عقیدهٔ من بحث‌کردن غیر از ایراد خطابه‌های پر آب و تاب است.

کالیاس گفت: سقراط، پروتاگوراس حق دارد هر گونه خود می‌خواهد پاسخ دهد. تو نیز هر گونه بخواهی می‌توانی سؤال کنی.

در اینجا آلکیبیادس به‌یاری من شتافت و گفت: کالیاس، ایراد تو بجا نیست. سقراط خود اعتراف دارد که از خطابه‌های دراز ناتوان است و می‌گوید تنها پروتاگوراس در این هنر استاد است. ولی آنجا که بحث و گفت و شنید و پرسش و پاسخ در کار باشد تعجب خواهم‌کرد اگر سقراط کسی را استادتر از خود بداند. پس اگر پروتاگوراس اعتراف کند که در بحث و سؤال و جواب به‌پای سقراط نمی‌رسد گمان می‌کنم سقراط راضی شود. ولی اگر می‌خواهد در این میدان با او درآویزد باید به‌دادن پاسخ قناعت ورزد نه آنکه با توسل به‌خطابه‌های مفصل از زیر بار پاسخ بگریزد و سخن را چنان دراز کند که بیشتر شنوندگان موضوع بحث را از یاد ببرند. سقراط هرگز موضوع بحث را فراموش نخواهدکرد گر چه از روی مزاح خود را کم‌حافظه خواند و من درستی این سخن را ضمانت می‌کنم. پس حق به‌جانب سقراط است نه پروتاگوراس. نظر من این است که شنیدید و از شما حاضران مجلس تقاضا می‌کنم هر کدام عقیدهٔ خود را فاش بگویید.

گمان می‌کنم پس از آلکیبیادس، کریتیاس رشتهٔ سخن را بدست گرفت و

گفت: پرودیکوس و هیپیاس، به‌عقیدهٔ من کالیاس بیش از اندازه از پروتاگوراس جانبداری کرد. آلکیبیادس نیز جوان است و از ایرادگرفتن لذت می‌برد. ولی ما روا نیست از سقراط یا پروتاگوراس جانبداری کنیم بلکه باید از آنان بخواهیم گفت و گو را ناتمام نگذارند.

پرودیکوس گفت: کریتیاس، من نیز با تو همداستانم زیرا کسانی که در ۳۳۷
مجلس بحث گرد آمده‌اند باید سخنهای هر دو تن را باکمال بی‌طرفی بشنوند ولی در عین حال نباید هر دوی آنان را با یک نظر بنگرند بلکه باید به‌آنکه داناتر و خردمندتر از دیگری است ارجی بیشتر بنهند. سقراط و پروتاگوراس، من نیز از شما دو تن تقاضا می‌کنم دست از خودرأیی بردارید و دربارهٔ موضوعی که به‌میان آورده‌اید به‌آرامی بحث کنید و کار را به‌نزاع مکشانید زیرا بحث‌کردن کار دوستان است و نزاع خاص دشمنان. اگر تقاضای مرا بپذیرید بحث به‌بهترین وجه پایان خواهدپذیرفت زیرا همهٔ ما شما را که با یکدیگر گفت و گو می‌کنید به‌دیدهٔ احترام خواهیم‌نگریست بی‌آنکه ستایشی به‌زبان آوریم. حس احترام در روح شنونده پیدا می‌شود و ریا و دغل را در آن راه نیست در حالی که ستایش بیشتر اوقات کار زبان است و بر خلاف عقیدهٔ واقعی گوینده. اگر بحث را چنانکه پیشنهاد کردم دنبال کنید همهٔ ما از گفت و گوی شما لذت روحی خواهیم‌برد نه لذت جسمانی. زیرا لذت روحی آنگاه بدست‌می‌آیدکه آدمی چیزی بیاموزد و یا به‌اندیشه‌ای نو پی‌ببرد در حالی که لذت جسمانی تنها ناشی از خوردن و آشامیدن و برآوردن دیگر نیازهای تن است.

بیشتر حاضران مجلس گفتار پرودیکوس را تصدیق کردند و ستودند. در این هنگام هیپیاس دانا سخن آغاز کرد و گفت: ای مردان که در اینجا گرد آمده‌اید، ما همه دوستان و خویشان یکدیگریم هر چند این خویشی ناشی از اقتضای طبیعت است نه از حکم قانون. به‌اقتضای طبیعت همهٔ کسانی که مانند همند خویش یکدیگرند حال آنکه قانون فرمانروایی مستبد است و بسی از احکام آن مخالف طبیعتند. پس ما که به‌طبیعت امور واقفیم و داناترین و خردمندترین مردان یونان هستیم و بدین مناسبت در این شهر که مرکز دانش یونان و در این خانه که بهترین و پرشکوه‌ترین خانهٔ این شهر است گرد آمده‌ایم اگر نتوانیم رفتاری درخور نام و آوازهٔ خود درپیش‌گیریم بلکه مانند مردم عامی به‌یکدیگر بتازیم به‌ننگی بزرگ آلوده خواهیم‌شد. از این رو، سقراط و پروتاگوراس، از شما

استدعا می‌کنم سخن ما را که داوران شما هستیم به‌گوش قبول بشنوید و با یکدیگر آشتی و سازش کنید. سقراط، اصرار مکن که پروتاگوراس بر خلاف میل
۳۳۸ خود سخن کوتاه بگوید بلکه بگذار عنان سخن را رها کند تا بحث صورتی زیباتر و دل‌انگیزتر به‌خود گیرد. پروتاگوراس، تو نیز در آن مکوش که همهٔ بادبانهای خود را برافرازی و پرباد کنی و به‌سرعتی هر چه تمامتر از ساحل دور شوی و در دریای سخنوری از چشمها ناپدید گردی، بلکه هر دو بکوشید تا راهی میان آن دو روش پیدا کنید. سخن مرا بپذیرید و از میان این جمع یکی را به‌سمت داور و رئیس جلسه بگزینید تا نگذارد شما از راه اعتدال منحرف گردید.

این سخن حاضران را خوش‌آمد و همه زبان به‌ستایش هیپیاس گشودند و کالیاس وعده داد که نگذارد من از مجلس بیرون بروم و همه تقاضا کردند ناظمی برای جلسه برگزیده‌شود.

گفتم: برگزیدن ناظم برای جلسهٔ بحث ما ننگ‌آور است. چه اگر کسی که برگزیده‌می‌شود بدتر از ما باشد، روا نخواهدبود مردی بد بر مردانی که بهتر از او هستند نظارت کند. اگر مانند خود ما باشد همان خواهدکرد که ما می‌کنیم. پس برگزیدن او کاری لغو خواهدبود. بی‌گمان شما خواهیدکوشید کسی بهتر از ما را به‌این سمت برگزینید و در این جمع کسی بهتر از پروتاگوراس نخواهیدیافت. ولی اگر کسی را برگزینید که بهتر از پروتاگوراس نیست و با این همه ادعا کنید بهتر از اوست، آن نیز ناروا خواهدبود چه در آن صورت کسی چون پروتاگوراس را مانند مردم عامی در تحت نظر ناظمی قرار خواهیدداد. برای خود من فرقی ندارد، اما برای اینکه بحث ما ادامه یابد و به‌نتیجه برسد من پیشنهادی دیگر می‌کنم: اگر پروتاگوراس میل پاسخ‌دادن ندارد پس او بپرسد تا من پاسخ گویم و بدین‌سان به‌او نشان‌دهم که در بحث پاسخ سؤال را چگونه باید داد.

ولی پس از آنکه به‌همهٔ پرسشهای او پاسخ دادم او نیز باید پاسخ سؤالهای مرا بدهد، و اگر آمادهٔ پاسخ‌دادن نباشد همهٔ ما باید با تقاضا و استدعا او را وادار به‌پاسخ‌دادن کنیم. پس روشن شد که برگزیدن ناظم و رئیس لازم نیست بلکه بهتر است همهٔ شما ناظم جلسه باشید.

این پیشنهاد را همه پسندیدند و پروتاگوراس با اینکه میل نداشت ناچار
۳۳۹ پذیرفت که نخست سؤال کند و سپس به‌پرسشهای من پاسخ دهد. بدین‌سان پرسیدن آغاز کرد و گفت: سقراط، من بر آنم که توانایی پی‌بردن به‌معنی اشعار

شاعران جزء مهمی از تربیت است. مرادم از آن توانایی این است که آدمی بتواند منظور شاعر را دریابد و آنگاه بگوید معنایی که در شعر گنجانده‌شده، خوب و درست است یا نه، و گذشته از این از عهدهٔ تفسیر آن معنی نیز برآید و اگر در این باره سؤالی کنند بتواند پاسخ‌دهد. موضوع سؤالی که اکنون خواهم‌کرد همان چیزی است که پیش‌تر دربارهٔ آن بحث کرده‌ایم، یعنی فضیلت انسانی، با این فرق که نخست فضیلت را با توجه به‌معنایی که در شعری آمده‌است بررسی می‌کنیم. سیمونیدس[۷] در یکی از شعرهای خود به‌اسکوپاس پسر کرئون اهل ثسالی می‌گوید: «براستی مردی نیکوشدن و در تن و روح از عیب بری‌گردیدن دشوار است» این شعر را می‌شناسی یا همهٔ آن را بخوانم؟

گفتم: نیازی به‌خواندن نیست. همهٔ آن را خوانده و به‌اندازهٔ کافی در آن اندیشیده‌ام.

گفت: چه بهتر. آیا به‌عقیدهٔ تو معنی بیتی که خواندم خوب و درست است؟

گفتم: آری، هم خوب است و هم درست.

گفت: اگر شاعری در شعر خود سخنان متناقض آورده‌باشد، آن شعر را می‌توان خوب شمرد؟

گفتم: نه.

گفت: بار دیگر نیک بیندیش و آنگاه پاسخ بده.

گفتم: اندیشیده‌ام.

گفت: در همان شعر اندکی پس از آن بیت می‌خوانیم:

«گرچه پیتاکوس مردی خردمند است، ولی نمی‌توانم سخن او را بپذیرم، آنجا که می‌گوید: نیکوبودن سخت است».

می‌دانی که گویندهٔ این بیت نیز همان شاعر است؟

گفتم: می‌دانم.

گفت: میان این دو معنی توافقی می‌بینی؟

گفتم: آری.

ولی در همان دم به‌تردید افتادم و ترسیدم پروتاگوراس به‌نکته‌ای پی‌برده‌باشد که از نظر من پنهان مانده‌است. از این رو پرسیدم: عقیدهٔ تو جز این است؟

گفت: چگونه جز آن نباشد؟ شاعر نخست تصدیق می‌کند که نیکوشدن دشوار است. ولی پس از چند بیت سخن پیشین خود را از یاد می‌برد و زبان به‌سرزنش پیتاکوس می‌گشاید در حالی که پیتاکوس جز این نگفته که نیکوبودن دشوار است. پس باید گفت شاعر با آن سخن خود را سرزنش کرده‌است زیرا یا باید معنی نخستین را درست بداند یا معنی دوم را.

همین که گفتار پروتاگوراس بپایان‌رسید بسیاری از حاضران به‌ستایش او پرداختند. ولی من چون کسی که از مشت‌زنی توانا ضربه‌ای سخت خورده‌باشد جهان در چشمم تاریک شد و سرم به‌دوار افتاد. اندکی بعد، برای اینکه فرصتی
۳۴۰ بدست‌آورم و دربارهٔ شعر بیندیشم، روی به‌پرودیکوس کردم و گفتم: پرودیکوس، سیمونیدس همشهری توست، پس باید به‌یاری او بشتابی. همچنان که به‌روایت هومر اسکاماندروس چون خود را در برابر آخیلئوس ناتوان دید از سیموئیس یاری طلبید و فریاد برآورد: «برادر برخیز، تا به‌پایمردی یکدیگر این پهلوان را از پای بیفکنیم»، من نیز گمان می‌برم باید از تو یاری بخواهم تا نگذاریم پروتاگوراس پشت سیمونیدس را به‌خاک آورد. از این گذشته دفاع سیمونیدس از هنرمندی چون تو برمی‌آید. زیرا تو در پرتو هنر خود می‌توانی ثابت کنی که میان خواستن و آرزوکردن فرق است. مگر تو نبودی که ساعتی پیش سخنهایی بدان زیبایی گفتی؟ اکنون نیز اندکی بیندیش و بگو آیا با من هم‌رأی هستی یا نه؟ گمان نمی‌برم در سخنهای سیمونیدس تناقضی باشد. ولی بهتر است نخست عقیدهٔ تو را بشنوم. آیا بودن و شدن در نظر تو یکیست یا میان آن دو فرق می‌بینی؟

گفت: به‌زئوس سوگند، آنها دو چیزند جدا از یکدیگر.

گفتم: مگر سیمونیدس در بیت نخستین عقیدهٔ خود را بیان نمی‌کند، آنجا که می‌گوید نیکوشدن دشوار است؟

گفت: حق به‌جانب توست.

گفتم: ولی پیتاکوس، برخلاف گفتهٔ پروتاگوراس، همان را نمی‌گوید بلکه گفتهٔ او با سخن سیمونیدس فرق دارد و سیمونیدس بدین سبب او را سرزنش می‌کند. آنچه پیتاکوس سخت می‌شمارد نیکوشدن نیست بلکه نیکوبودن است. پروتاگوراس، چنانکه پرودیکوس گفت، شدن و بودن یکی نیست بلکه دوچیزند، و اگر دو چیز باشند پس سیمونیدس در شعر خود دو معنی متناقض نیاورده‌است. گمان می‌کنم پرودیکوس و بسی کسان دیگر آماده‌اند با هسیودوس هم‌آواز شوند و

بگویند «نیکوشدن دشوار است زیرا خدایان رنج‌بردن و عرق‌ریختن را شرط رسیدن به‌قلهٔ فضیلت قرارداده‌اند. ولی همین که آدمی به‌قله رسید، نگاه‌داشتن همان فضیلت که دست‌یافتن به‌آن چنان سخت بود، آسان می‌گردد.»

پرودیکوس سخن مرا ستود. ولی پروتاگوراس گفت: سقراط، این دفاع بی‌معنی‌تر از سخنی است که از آن دفاع کردی.

گفتم: معلوم می‌شود پزشکی نادانم که با مداوا بیماری را سخت‌تر ساختم.

گفت: راستی همین است.

گفتم: چرا؟

گفت: اگر شاعر نگاهداری فضیلت را که به‌عقیدهٔ همهٔ مردمان دشوارترین کارهاست چنان آسان گرفته‌باشد، باید گفت به‌نادانی علاج‌ناپذیری دچار است.

گفتم: خدا را شکر که بخت با ما یار است و پرودیکوس در اینجا حضور
دارد. دانش پرودیکوس، دانشی است خدایی که یا از سیمونیدس سرچشمه گرفته ۳۴۱
و یا پیش از او هم بوده‌است. تو با اینکه بسی چیزها می‌دانی از آن دانش بی‌بهره‌ای، در حالی که من شاگرد پرودیکوس هستم و از دانش او بهره برگرفته‌ام. گمان می‌کنم مراد سیمونیدس از واژهٔ «سخت» آن نیست که تو می‌پنداری. پرودیکوس نیز همواره مرا سرزنش می‌کند که چرا واژهٔ «مهیب» را در جای نادرست بکارمی‌برم. زیرا من هرگاه بخواهم تو یا کسی دیگر را بستایم، می‌گویم «پروتاگوراس مردی است دانا و مهیب». پرودیکوس بی‌درنگ می‌گوید: «شرم نداری از اینکه چیزی خوب را مهیب می‌خوانی؟ مهیب همواره بد است و هیچ کس توانگری یا تندرستی یا صلح را با صفت مهیب وصف نمی‌کند بلکه همهٔ مردمان بیماری و جنگ و تهیدستی را مهیب می‌شمارند. پس بدان که مهیب همیشه در وصف چیزهای بد بکار می‌رود». شاید در نظر مردمان کئوس، که سیمونیدس نیز از آن جمله است، واژهٔ «سخت» به‌معنی بد باشد یا معنایی دیگر از آن فهمیده‌شود که تو نمی‌دانی. پس بگذار مشکل خود را از پرودیکوس بپرسیم زیرا او صلاحیت اظهار رأی دربارهٔ زبان سیمونیدس دارد. پرودیکوس، مراد سیمونیدس از واژهٔ «سخت» چیست؟

پرودیکوس گفت: منظور او «بد» است.

گفتم: پس پیتاکوس را بدان جهت سرزنش می‌کند که گفته‌است «نیکو شدن سخت است»، چنانکه گفته‌باشد «نیکوشدن بد است»؟

گفت: آری، مراد او همین است، و پیتاکوس را بدان جهت سرزنش می‌کند که معنی درست واژه‌ها را نشناخته. زیرا پیتاکوس در لسبوس به‌جهان آمده و به‌زبان بیگانگان خو گرفته‌بود.

روی به‌پروتاگوراس کردم و گفتم: سخن پرودیکوس را شنیدی؟ پاسخی داری که به‌او بدهی؟

پروتاگوراس گفت: پرودیکوس، سخن تو درست نیست. یقین دارم که سیمونیدس از واژهٔ «سخت» معنی دیگری، جز آنچه ما می‌فهمیم، در نظر نداشته و معنی این واژه در شعر او ضد آسان است.

گفتم: من نیز با تو همداستانم و گمان می‌کنم پرودیکوس با ما مزاح کرد و خواست تو را بیازماید و ببیند آیا خواهی‌توانست بر عقیدهٔ خود پابرجا بمانی و از آن دفاع کنی؟ برای اثبات اینکه سیمونیدس واژهٔ «سخت» را در معنی «بد» بکارنبرده، در همان شعر شاهدی هست، آنجا که می‌گوید: «این افتخار خاص خدایان است». اگر مرادش این بود که دارابودن فضیلت بد است، پس از آن نمی‌گفت «این افتخار خاص خدایان است» مگر آنکه بگوییم پرودیکوس
۳۴۲ به‌سیمونیدس دیگری که مرد بی‌دینی بوده‌است نظر داشته نه به‌شاعر نامدار کئوس. اکنون اگر می‌خواهی مرا بیازمایی و ببینی که آیا به‌درک معانی اشعار توانا هستم یا نه، آماده‌ام عقیدهٔ خود را دربارهٔ معنی شعر سیمونیدس بیان کنم. ولی اگر میل داری رأی خود را بگویی با اشتیاق آمادهٔ شنیدنم.

پروتاگوراس گفت: سقراط، عقیدهٔ خود را بیان کن. پرودیکوس و هیپیاس نیز اصرار کردند که من سخن بگویم.

گفتم: پس گوش فرادارید. از دیرباز مردمان کرت و لاکدایمون بیش از دیگر یونانیان به‌فلسفه دلبستگی داشته‌اند چنانکه بیشتر سوفیستها نیز از میان آنان برخاسته‌اند. ولی آنان مانند سوفیستهایی که پروتاگوراس نام برد دانش خود را نهان می‌دارند و خود را نادان می‌نمایند تا دیگران آنان را به‌دانایی نشناسند بلکه گمان کنند که تنها هنر آنان جنگجویی و دلاوری است. زیرا بر این عقیده‌اند که اگر مردم بدانند که نیروی آنان از کدام هنر ناشی است به‌فراگرفتن آن همت خواهندگماشت. بدین‌سان مردمان شهرهای دیگر را به‌اشتباه می‌افکنند و اینان برای اینکه از مردم آن دو شهر عقب نمانند گوشهای خود را می‌برند و تسمهٔ مشت‌زنی به‌بازوهای خود می‌پیچند و همهٔ وقت خود را به‌ورزش می‌گذرانند و

جامه‌های کوتاه می‌پوشند و می‌پندارند که مردمان لاکدایمون به‌سبب این کارها توانسته‌اند بر همهٔ یونانیان برتری یابند. مردمان لاکدایمون هر وقت از تشکیل مجالس مخفی خسته‌شوند و بخواهند با آرامش درون و فارغ از اغیار به‌سخنهای دانشمندان خود گوش فرادهند، همهٔ بیگانگان، خصوصاً کسانی را که می‌خواهند روش آنان را تقلید کنند، از شهر خود می‌رانند و بدین‌سان دور از چشم بیگانگان با دانشمندان خود به‌صحبت می‌نشینند. مردمان کرت و لاکدایمون جوانان خود را نیز از سفر به‌شهرهای بیگانه بازمی‌دارند تا آنچه آموخته‌اند از یاد نبرند و تربیتشان ضایع نگردد. در آن دو شهر نه تنها مردان به‌تربیت علمی خود می‌بالند بلکه زنان نیز کم از آنان نیستند.

دلیل اینکه مردمان لاکدایمون در فلسفه و سخنوری از دیگر یونانیان برترند این است که اگر کسی با یکی از آنان بحثی آغازد، مرد لاکدایمونی زمانی دراز چنان می‌نماید که گویی در هنر گفت و گو ناتوان است ولی در بزنگاه بحث جمله‌ای فشرده و پرمعنی چون تیری که از کمان تیراندازی ماهر جسته‌باشد با چنان نیرویی به‌سوی حریف پرتاب می‌کند که او را به‌یک ضربه از پای درمی‌آورد. بسی کسان در روزگاران گذشته و در زمان ما دریافته‌اند که علت برتری مردمان
لاکدایمون بر دیگر یونانیان این است که دانش را بر ورزش برتری می‌نهند و ۳۴۳
به‌زبان‌آوردن آن گونه جملات نشانهٔ بهره‌وری از تربیت علمی است. از آن زمره‌اند تالس اهل میلت و پیتاکوس اهل موتیلنه و بیاس اهل پرینه و همشهری ماسولون و کلئوبولوس اهل لیندوس و موسون اهل خن، و هفتمین آنان لوکون اهل لاکدایمون است که همه پروردگان و پیروان دانش و هنر لاکدایمون هستند و جمله‌های کوتاه و پرمعنایی که از آنان به‌یادگار مانده دلیلی است بر بلندی پایهٔ معرفت آنان. این مردان در یک جا گردآمدند و نخستین ثمرات معرفت خود را وقف پرستشگاه آپولون در دلفوی کردند و اینها جملاتی هستند که بر سر همهٔ زبانهاست مانند «خود را بشناس» و «در هیچ کار زیاده‌روی مکن».

با این مقدمه خواستم این نکته را نمایان سازم که شیوهٔ مردان نامدار روزگاران گذشته در بیان مطالب فلسفی این بوده‌است که مقصود خود را با جمله‌هایی کوتاه به‌سبک مردمان لاکدایمون اظهار کنند. یکی از آن گونه جمله‌ها، همین جملهٔ معروف پیتاکوس است که می‌گوید «نیکوبودن دشوار است». دانشمندان این جمله را ستوده و بر آن مهر تأیید نهاده‌اند، و سیمونیدس که

می‌خواست شهرتی بدست‌آورد اندیشید که اگر بتواند این جمله را نقض کند در میان معاصران خود به‌دانایی معروف خواهدگردید و گمان می‌کنم همهٔ آن شعر را بدین منظور سرود. اکنون بگذارید معنی کلام سیمونیدس را بررسی کنیم تا پدیدار شود که حق به‌جانب من است یا نه.

اگر سیمونیدس فقط می‌خواست بگوید «نیکوشدن سخت است» لازم نبود شعر را با کلمهٔ «براستی» آغاز کند چه در آن صورت آن کلمه در آغاز شعر بی‌معنی می‌بود، مگر آنکه بپذیریم که سیمونیدس آن بیت را در پاسخ پیتاکوس و برای رد جملهٔ معروف او سروده‌است. پیتاکوس گفته‌بود «نیکوبودن دشوار است» سیمونیدس می‌خواهد بگوید: آن سخن درست نیست بلکه براستی نیکوشدن دشوار است. کلمهٔ «براستی» به‌کلمهٔ «نیکو» راجع نیست وگرنه آن بیت چنین معنی می‌داد که بعضی کسان براستی نیکو هستند در حالی که برخی دیگر نیکو هستند بی‌آنکه براستی نیکو باشند، و چنین جمله‌ای سزاوار سیمونیدس نیست. از همین جا پیداست که کلمهٔ «براستی» پاسخی است به‌پیتاکوس. برای اینکه نکته را بآسانی دریابیم باید در نظر بیاوریم که پیتاکوس سخنی می‌گوید و سیمونیدس در
۳۴۴ رد گفتار او جمله‌ای بیان می‌کند. پیتاکوس می‌گوید نیکوبودن دشوار است و سیمونیدس پاسخ می‌دهد: ای پیتاکوس، سخن تو درست نیست زیرا براستی مردی نیکوشدن، و در تن و روح از عیب بری‌گردیدن دشوار است.

بدین‌سان کلمهٔ «براستی» معنی پیدا می‌کند. برای آشکارساختن بلاغت شعر باید هر یک از بیتهای آن را جدا بررسی کرد و دربارهٔ مضمون هر کدام بتفصیل سخن گفت. ولی این کار فرصت می‌خواهد. از این رو بگذارید نظری اجمالی به‌مضمون شعر بیفکنیم تا بر شما روشن شود که همهٔ آن برای رد سخن پیتاکوس به‌نظم آورده شده‌است.

سیمونیدس پس از بیان آن جمله، چنانکه گویی می‌خواهد درستی آن را از طریق استدلال ثابت کند، می‌گوید: نیکوشدن براستی دشوار است. با این همه رسیدن به‌آن پایه میسر است. ولی پس از آنکه آدمی به‌آن پایه رسید ماندن در آنجا ــ که در نظر تو، ای پیتاکوس، دشوار می‌نماید ــ ممکن نیست زیرا این افتخار خاص خدایان است حال آنکه «آدمی، وقتی که زیر تازیانهٔ سرنوشت از پای درآمد نمی‌تواند خود را از بدی برهاند.» سرنوشت چگونه کسی را مثلاً هنگام کشتی راندن، از پای می‌افکند؟ بی‌گمان نه کسی را که از هنر کشتیرانی بی‌بهره است زیرا

او قیامی نکرده تا از پای افکنده‌شود. کسی را می‌توان از پای درآورد که قیام کرده، نه آن را که خود از آغاز افتاده‌است. پس تازیانهٔ سرنوشت کسی را ازپای‌درمی‌آورد که پیش از آن به‌کاری توانا بوده و برای انجام‌دادن آن قد علم نموده‌است. توفان دریا ناخدا را ازپای‌می‌افکند و هوای نامساعد کشاورز را، همچنان که پیشامدهای ناگوار پزشک را زبون می‌سازند و نتیجهٔ کوشش او را ببادمی‌دهند. پس فقط مردی نیکو گاه بد می‌شود چنانکه شاعری دیگر می‌گوید:

«نیکمرد گاه بد است و گاه نیک» در حالی که بد همواره بد است. تو، ای پیتاکوس، ادعا می‌کنی که «نیکوبودن دشوار است» ولی اگر راست خواهی نیکو شدن دشوار است هر چند ممتنع نیست، حال آنکه نیکوبودن ممتنع است.

سپس می‌گوید: «زیرا هر که در کار خود کامیاب شود نیک است و آنکه ناکام گردد، بد.» کامیابی، مثلاً هنگام آموختن خواندن و نوشتن، چگونه بدست ۳۴۵
می‌آید؟ آیا نه بدین‌سان که نوآموز خواندن و نوشتن را نیک بیاموزد؟ پزشک کی در کار خود کامیاب می‌شود؟ آیا نه آنگاه که مداوای بیماران را بیاموزد؟ اگر در آموختن کوتاهی ورزد بی‌گمان ناکام می‌شود و به‌قول شاعر، بد می‌گردد. ولی کدام کس می‌تواند پزشک بد شود؟ البته کسی که اولاً پزشک باشد و در ثانی پزشکی نیکو باشد زیرا آنکه از دانش پزشکی بی‌بهره است پزشک بد نمی‌تواند شد. همین سخن دربارهٔ معمار و کسانی دیگر از این قبیل نیز صادق است. پس روشن شد که تنها نیکمرد ممکن است گاه به‌سبب پیری یا بیماری یا اتفاقی دیگر بد گردد زیرا بدی جز این نیست که آدمی دانایی را از دست دهد، حال آنکه مرد بد هرگز نمی‌تواند بد شود زیرا بد است و تا نخست نیک نگردد بدشدنش امکان‌پذیر نیست. پس مراد شاعر از آن بیت بیان این نکته است که نیکوشدن و همواره نیکو ماندن برای آدمی میسر نیست ولی آدمی می‌تواند نیکو شود و سپس بد گردد.

پس از آن می‌گوید:

«در قلهٔ نیکویی کسی بیش از همه پابرجا می‌ماند که محبوب خدایان باشد» این بیت نیز پاسخی است به‌پیتاکوس. دلیل درستی این سخن چند بیتی است که پس از آن می‌آید:

«از این رو هرگز در پی محال نخواهم‌رفت و در میان آدمیان که از میوه‌های زمین برخوردارند مردی نخواهم‌جست که از عیب‌بری باشد. ولی اگر روزی چنان مردی یافتم شما را نیز خبر خواهم‌کرد».

برای اینکه بدانید سیمونیدس در سراسر این شعر به‌گفته‌های پیتاکوس نظر داشته‌است بدین بیت گوش فرا دهید:

«پس کسانی را خواهم‌ستود و دوست خواهم‌داشت که بدی نکنند از روی میل. چه، از برابر ضرورت خدایان نیز نمی‌توانند گریخت».

این نیز بی‌گمان در پاسخ پیتاکوس سروده شده‌است زیرا سیمونیدس کسی نیست که بگوید:

«کسانی را خواهم‌ستود که از روی میل بدی نکنند.»

هیچ خردمندی باور نمی‌کند که کسی به‌میل خود دست به‌بدی بیالاید بلکه من یقین دارم همهٔ آنان که مرتکب کاری بد می‌شوند نخواسته و ندانسته چنان می‌کنند.[8] پس سیمونیدس کسانی را نمی‌ستاید که با میل و اراده بدی نمی‌کنند، بلکه «از روی میل» به‌عمل سیمونیدس راجع است یعنی او با میل و
۳۴۶ اشتیاق کسانی را می‌ستاید که بدی نمی‌کنند. چه او معتقد است که گاه نیکمردی ناچار می‌شود بر خلاف میل خود کسی را بستاید و این هنگامی است که مثلاً پدر یا مادر یا وطن او با او بر خلاف عدالت رفتار کنند. اگر مردی فرومایه در چنین وضعی قرار گیرد فرصت را مغتنم می‌شمارد و همه جا زبان به‌بدگویی از پدر و مادر یا وطن خود می‌گشاید تا دیگران او را به‌سبب کناره‌گیری از آنان سرزنش نکنند. ولی نیکان همواره می‌کوشند عیبهای پدر و مادر و وطن را پوشیده دارند و همه جا آنان را، هر چند برخلاف میل خود، می‌ستایند و با اینکه از رفتار پدر و مادر یا وطن خود خشمگینند چاره‌ای جز وفاداری نسبت به‌آنان نمی‌بینند. گمان می‌کنم خود سیمونیدس نیز بارها مجبور شده‌است فرمانروایی مستبد یا کسی مانند او را برخلاف میل خود بستاید. از این رو به‌پیتاکوس می‌گوید: ای پیتاکوس اگر تو را سرزنش می‌کنم نه از آن روست که از نکوهیدن دیگران لذتی می‌برم، زیرا:

«برای من همین بس که مرد بد نباشد، و عدالت را که برای پایدارماندن جامعه لازم است پایمال نکند. اگر کسی را سرزنش کنم نه بدان جهت است که از سرزنش‌کردن لذتی می‌برم. مگر ابله و دیوانه در جهان کم است؟»

مرادش این است که اگر کسی از نکوهیدن دیگران لذتی ببرد مردمان شایان نکوهش فراوان می‌تواند یافت.

سپس می‌گوید: «هر چه به‌بدی آلوده نباشد نیک است»:

اینجا مقصود او مانند آن نیست که بگوید: هر چه با سیاهی آمیخته‌نباشد

سفید است زیرا چنین سخنی دور از خرد است بلکه می‌خواهد بگوید اگر نیک مطلق پیدا نکند به‌آنچه میان نیک و بد قرار دارد خرسند است، همچنان که چند بیت پیشتر گفت: در میان آدمیان مردی نخواهم‌جست که از عیب بری باشد، و اگر روزی چنان مردی یافتم شما را خبر خواهم‌کرد. برای من همین بس که مرد بد نباشد. در این بیتها به‌لهجهٔ مردمان موتیلِنه سخن می‌گوید خصوصاً در این مصرع:

«پس کسانی را خواهم‌ستود و دوست خواهم‌داشت که بدی نکنند، از روی میل»

هنگام خواندن این مصرع باید پس از «نکنند» اندکی درنگ کنیم و سپس عبارت «از روی میل» را بخوانیم. نکته‌ای که شاعر خواسته‌است بیان کند این است: کسانی هم هستند که بر خلاف میل خود می‌ستایم. تو را نیز، ای پیتاکوس، اگر گفتارت تا اندازه‌ای درست بود، نکوهش نمی‌کردم. ولی چون دربارهٔ مهم‌ترین ۳۴۷
مسائل به‌خطا رفته و سخنی باطل را حق جلوه داده‌ای ناچارم سرزنشت کنم.

پرودیکوس و پروتاگوراس، به‌عقیدهٔ من سیمونیدس آن شعر را بدین منظور سروده‌است.

هیپیاس گفت: سقراط، شعر سیمونیدس را خوب تفسیر کردی. من نیز در این باره مطلبی دارم که اگر اجازه دهید خواهم‌گفت.

آلکیبیادس گفت: البته مشتاقیم عقیدهٔ تو را نیز بشنویم ولی آن را به‌وقتی دیگر بگذار. اکنون بهتر آن است سقراط و پروتاگوراس مطابق قراری که نهادند بحث را دنبال کنند. اگر پروتاگوراس سؤالی دارد بپرسد تا سقراط پاسخ دهد وگرنه بگذارد سقراط سؤال کند.

گفتم: من به‌میل پروتاگوراس واگذار می‌کنم که سؤال کند یا به‌پرسشهای من پاسخ دهد. ولی بهتر است بحث در معانی اشعار را کنار بگذاریم و به‌مسأله‌ای که در آغاز گفت و گو به‌میان آمد بپردازیم تا نتیجه‌ای بدست‌آید. گفت و گو دربارهٔ اشعار به‌کار کسانی می‌ماند که در بزم باده‌گساری گرد هم می‌آیند و چون بهره‌ای از تربیت ندارند تا خود را به‌گفت و گویی سرگرم سازند دختران نی‌نواز را اجیر می‌کنند و با شنیدن آواز بیگانه وقت می‌گذرانند. آنجا که مردان خردمند و باذوق به‌میگساری نشینند اثری از نی‌زنان و چنگیان و رقاصان نمی‌بینی بلکه حاضران مجلس به‌زبان خود سخن می‌گویند و با سخنهای خود یکدیگر را مشغول می‌دارند

و بزم را با نظم و آرامی برگذار می‌کنند هر چند شراب بسیار خورده‌باشند. در مجلس ما نیز که از مردان خردمند و برگزیده تشکیل یافته نه به‌آوازی بیگانه نیاز است و نه به‌شعر شاعران. گذشته از این، کسانی که به‌گفت و گو در معانی اشعار وقت می‌گذرانند، چون شاعر حاضر نیست تا از او دربارهٔ معنی شعر سؤالی کنند ناچار با یکدیگر اختلاف نظر پیدا می‌کنند و در نتیجه، بحث صرف موضوعی می‌شود که همهٔ بحث‌کنندگان از آن بی‌خبرند. پس بهتر آن است که ما به‌سخنان
۳۴۸ خود تکیه کنیم و شعر را کنار بگذاریم و در جست و جوی حقیقت بکوشیم و عقاید و اندیشه‌های خود را بیازماییم.

اکنون، پروتاگوراس گرامی، اگر میل داری سؤال کنی من برای پاسخ‌دادن آماده‌ام و اگر می‌خواهی به‌پرسشهای من پاسخ دهی اجازه بده من بپرسم تا بحثی را که ناتمام گذاشتیم بپایان‌برسانیم.

پروتاگوراس خاموش ماند و نگفت که کدام یک از دو راه را برمی‌گزیند. آلکیبیادس روی به‌کالیاس کرد و گفت: کالیاس، تو چه می‌گویی؟ روشی را که پروتاگوراس پیش گرفته‌است درست می‌دانی؟ او یا باید یکی از دو پیشنهاد سقراط را بپذیرد و یا بگوید که میل به‌ادامهٔ بحث ندارد تا هم تکلیف ما روشن شود و هم سقراط بتواند بحث را با دیگری دنبال کند. کالیاس و دیگران از پروتاگوراس تقاضا کردند که بحث را ناتمام نگذارد. پروتاگوراس که گویا از سخن آلکیبیادس شرمسار شده‌بود دوباره بر سر لطف آمد و به‌من دستور داد هر پرسشی دارم، طرح کنم تا او پاسخ دهد.

گفتم: پروتاگوراس، گمان مکن که اگر من سؤالی می‌کنم مقصودی دارم جز روشن‌ساختن مسأله‌ای که درباره‌اش به‌دشواری افتاده‌ام. من با هومر همداستانم که می‌گوید: «آنجا که دو کس دوشادوش می‌روند هم این می‌بیند و هم آن». یک تن تنها اگر هم چیزی ببیند ناچار است در پی کسی دیگر بگردد تا آنچه را خود دیده‌است به‌او بنماید و بپرسد که درست دیده‌است یا نه. علت اینکه اصرار دارم با تو بحث کنم این است که تو در شکافتن هر نکته استادتر از دیگرانی، و خصوصاً در شناسایی فضیلت هیچ کس به‌پای تو نمی‌رسد. تو، به‌عقیدهٔ خود نه تنها از همهٔ مردمانی که خود از دانایی بهرهٔ کافی دارند ولی از آموختن آن به‌دیگران ناتوانند
۳۴۹ برتری، بلکه این توانایی را نیز داری که دیگران را هم چون خود کنی، و در این باره چنان اعتمادی به‌خود داری که آنجا که دیگران این هنر را پنهان می‌دارند در

برابر همهٔ یونانیان به‌داشتن آن می‌بالی و همه جا نام سوفیست بر خود می‌نهی و خود را آموزگار فضیلت می‌شماری و نخستین کسی هستی که برای تدریس مزد می‌طلبی. پس چگونه ممکن است که مرد عاقل برای آموختن این گونه مسائل به‌تو روی نیاورد و برای حل مشکل خود از تو یاری نخواهد؟ تقاضا دارم نکته‌ای را که در آغاز بحث پرسیدم بیادبیاور و اجازه بده آن را با هم بررسی کنیم. سؤال من این بود که آیا دانایی و خویشتن‌داری و عدالت و دینداری و شجاعت پنج نام برای یک چیزند یا هر یک مفهومی جدا دارد و چیزی است غیر از دیگران، و هر کدام اثری خاص دارد و هیچ یک عین دیگری نیست؟ تا آنجا که بیاددارم آن زمان گفتی آنها پنج نام برای چیزی یگانه نیستند بلکه هر یک مفهومی دیگر دارد و همه اجزاءِ فضیلتند ولی نه مانند اجزاءِ طلا که هم به‌یکدیگر شبیهند و هم به‌کل، بلکه مانند اجزاءِ چهره‌اند که نه به‌کل شباهت دارند و نه به‌یکدیگر، و هر کدام آثار و وظایفی جدا دارد. تقاضا می‌کنم بگو که آیا هنور بر آن عقیده پابرجا هستی یا اکنون نظری دیگر داری؟ این را نیز بدان که اگر اکنون نظری غیر از عقیدهٔ پیشین اظهار کنی تو را سرزنش نخواهم‌کرد چه ممکن است آن زمان چنان گفته‌باشی تا مرا بیازمایی.

گفت: سقراط، همهٔ آنها اجزاءِ فضیلتند و چهار جزءِ نخستین شبیه یکدیگرند ولی شجاعت از آنها جداست. برای آنکه بدرستی سخن من پی ببری بیاد بیاور که بسا کسان می‌توان‌یافت که ظالم و بی‌دین و لگام‌گسیخته و نادانند و در عین حال بسیار شجاع.

گفتم: صبر کن تا در سخنی که گفتی تعمق کنیم. شجاع در نظر تو شخصی بی‌باک است یا غیر از آن؟

گفت: آری بی‌باک است و آنجا که دیگران می‌ترسند او بی‌پروا پیش می‌رود.

گفتم: بسیار خوب. فضیلت به‌عقیدهٔ تو زیباست و تو خود را آموزگار هنری زیبا می‌دانی؟

گفت: زیباتر از هر چیز است.

گفتم: جزئی از آن زیباست و جزئی زشت؟ یا تمام آن زیباست؟

گفت: تمام آن زیباست.

۳۵۰ گفتم: می‌دانی کدام کسان بی‌پروا در آب فرو می‌روند؟

گفت: شناگران.

گفتم: برای آنکه شناکردن می‌دانند یا به‌علتی دیگر؟

گفت: چون شناکردن می‌دانند.

گفتم: در میدان جنگ کدام کسان سوار بر اسب بی‌باکانه می‌جنگند؟ سوارکاران یا آنان که سواری نمی‌دانند؟

گفت: سوارکاران.

گفتم: کدام کسان با سپر سبک بی‌باکانه می‌جنگند؟ سربازان سبک‌اسلحه یا دیگران؟

گفت: البته آنان. در هر کار دیگر نیز کسانی که آن را نیک آموخته‌اند بی‌باک‌تر از دیگرانند و هر که کاری را بیاموزد در آن کار بی‌باک‌تر از هنگامی می‌گردد که از آن بی‌خبر بود.

گفتم: کسانی هم دیده‌ای که در کاری نادان بودند و با این همه بی‌باکانه به‌آن دست می‌یازیدند؟

گفت: آری، و اینان بی‌باک‌تر از همه بودند.

گفتم: اینان را نیز شجاع می‌دانی؟

گفت: اگر شجاعت این باشد باید شجاعت را نوعی دیوانگی شمرد زیرا این کسان دیوانه و بی‌خبر از خویشند.

گفتم: مگر نگفتی شجاع کسی است که بی‌باک باشد؟

گفت: اکنون نیز عقیدهٔ من همان است.

گفتم: ولی معلوم شد آنان که به‌سبب نادانی بی‌باکند دیوانه‌اند نه شجاع. پیشتر هم گفتی کسانی که دارای دانشند بی‌باک به‌معنی راستینند و شجاع‌تر از نادانان. بنا بر این شجاعت باید دانایی باشد.

گفت: سقراط سخن مرا درست بازگو نکردی. وقتی که پرسیدی آیا شجاعان بی‌باکند؟ پاسخ دادم: آری ولی نپرسیدی که آیا بی‌باکان شجاعند یا نه. اگر چنین می‌پرسیدی می‌گفتم: «نه، همهٔ بی‌باکان شجاع نیستند.» تا کنون ثابت نکرده‌ای که شجاعان بی‌باک نیستند. با این همه به‌استناد اینکه هر کس کاری را بیاموزد در آن بی‌باک‌تر از پیش و همچنین بی‌باک‌تر از کسانی می‌گردد که در آن کار نادانند، می‌خواهی چنین نتیجه بگیری که شجاعت و دانایی یکی است. با این گونه استدلال می‌توانی به‌این نتیجه نیز برسی که نیرومندی جسمی و دانایی یکی

است چه اگر بپرسی «آیا مردمان نیرومند توانا هستند؟» پاسخ خواهم‌داد «آری». آنگاه خواهی‌پرسید «مردانی که دانا به‌فن کشتی‌گیری هستند تواناتر از کسانی نیستند که از آن فن بی‌خبرند؟ و کسی که فن کشتی را بیاموزد تواناتر از هنگامی نمی‌گردد که از آن فن بی‌خبر بود؟» و من ناچار گفتهٔ تو را تصدیق خواهم‌کرد و تو با استناد به‌اعترافهای من نتیجه خواهی‌گرفت که دانایی و نیرومندی بدنی یکیست، حال آنکه من قبول ندارم که همهٔ نیرومندان دانا هستند گرچه همهٔ دانایان نیرومندند. به‌عبارت دیگر دانایی و نیرومندی یکی نیست زیرا نیرومندی
گاه ناشی از دانایی است و گاه زادهٔ دیوانگی و تحریک اعصاب. در موضوع بحث ۳۵۱
کنونی نیز شجاعت و بی‌باکی را یکی نمی‌دانم. شجاعان همواره بی‌باکند ولی همهٔ بی‌باکان شجاع نیستند. زیرا بی‌باکی مانند نیرومندی گاه ناشی از تمرین است و گاه زادهٔ یک عاطفه یا دیوانگی، حال آنکه شجاعت همیشه زادهٔ استعداد فطری و تربیت روحی است.

گفتم: پروتاگوراس، تو نیز معتقدی که برخی کسان نیک زندگی می‌کنند و برخی بد؟

گفت: آری.

گفتم: زندگی نیک زندگی کسانی است که با رنج و اندوه روزگار می‌گذرانند؟

گفت: نه.

گفتم: ولی اگر کسی زندگی را به‌خوشی و شادمانی بسر برد و چشم از جهان ببندد، می‌گویی او نیک زندگی کرده‌است؟

گفت: آری.

گفتم: پس زندگی نیک خوش‌زیستن است و زندگی بد همراه اندوه و رنج؟

گفت: آری، به‌شرط آنکه آدمی از آنچه زیبا و شریف است لذت ببرد و به‌آن خوش باشد.

گفتم: منظورت را روشن‌تر بیان کن. تو نیز مانند بیشتر مردمان پاره‌ای از خوشیها را بد می‌دانی و پاره‌ای از ناخوشیها را نیک؟ به‌عبارت دیگر، بر این عقیده‌ای که نه خوشی فی‌نفسه نیک است و نه رنج فی‌نفسه بد؟ یا معتقدی که هر خوشی، صرف نظر از هر نتیجه‌ای که ببارآورد، نیک است و هر ناخوشی بد؟

گفت: سقراط به‌این اطلاق نمی‌توان گفت که هر خوشی نیک است و هر

رنج بد. پاسخ درست سؤال تو این است که پاره‌ای از خوشیها نیکند و پاره‌ای بد. از رنجها نیز برخی بدند و برخی نیک. بعضی هم نه نیکند و نه بد.

گفتم: ولی به‌هر حال خوشی، به‌عقیدهٔ تو، یا با لذت همراه است و یا سبب لذت می‌شود؟

گفت: آری.

گفتم: مرادم از اینکه پرسیدم آیا خوشی فی‌نفسه نیک است یا نه، این بود که آیا شادمانی و لذت به‌هر حال خوب است؟

گفت: سقراط، چنانکه تو خود همواره می‌گویی، باید این نکته را بررسی کنیم. اگر در نتیجهٔ پژوهش بر ما روشن شود که لذت و خوب یکی است سخن تو را تصدیق خواهیم‌کرد وگرنه آن را نخواهیم‌پذیرفت.

گفتم: می‌خواهی بررسی را تو آغاز کنی یا من؟

گفت: بهتر است تو آغاز کنی زیرا مسأله را تو به‌میان آورده‌ای.

۳۵۲ گفتم: گمان می‌کنم اگر گفت و گو را چنین آغاز کنیم زود به‌نتیجه خواهیم رسید. اگر کسی بخواهد تن دیگری را از حیث تندرستی و بیماری یا از هر لحاظ دیگر معاینه کند ولی جز دستها و چهرهٔ او را نبیند بی‌گمان خواهدگفت: نزدیکتر بیا و سینه و پشتت را نیز برهنه کن تا بتوانم سراپای تو را ببینم. در این بحث نیز من تنها به‌اندیشهٔ تو دربارهٔ لذت و خوب پی برده‌ام ولی عقیده‌ات دربارهٔ دیگر چیزها هنوز از نظرم پنهان است. از این رو می‌گویم: پروتاگوراس، پیشتر بیا و جزئی دیگر از اندیشه‌ات را به‌من بنمای و بگو که دربارهٔ دانش چگونه می‌اندیشی؟ آیا در این باره با بیشتر مردمان همداستانی یا نه؟ مردمان بر آنند که دانش چنان نیرویی ندارد که بتواند بر آدمی چیره شود و او را رهبری کند بلکه بسا ممکن است که کسی از دانش بهرمند باشد و با این همه عنان اختیارش به‌دست چیزی غیر از دانش باشد مانند خشم و شهوت و میل و ترس و عشق. از این رو می‌گویند دانش برده‌ای است ناتوان و زبون که تمایلات نفسانی و هوی و هوس آن را به‌هر سو خواهند می‌برند. اکنون بگو آیا تو نیز چنین می‌اندیشی یا دانش را چیزی زیبا و شریف می‌دانی که می‌تواند بر آدمی فرمان براند و اگر کسی خوب و بد را بشناسد هیچ عاملی نمی‌تواند او را به‌رفتن راهی دیگر وادار سازد جز راهی که دانش به‌او می‌نماید، و دانش درست چنان نیرومند است که همواره به‌یاری آدمی می‌شتابد؟

گفت: سقراط، عقیدهٔ من همان است که گفتی. برای من ننگ است اگر

بگویيم دانش برتر از همهٔ نیروهای انسانی نیست.

گفتم: خوب گفتی. ولی بیشتر مردمان با من و تو هم‌رأی نیستند بلکه می‌گویند بسا کسان با اینکه می‌دانند کدام کار نیک است، و توانایی آن را نیز دارند، از آن سر می‌تابند و به‌کاری خلاف آن دست می‌یازند و هر بار می‌پرسم چرا چنان می‌کنند، می‌گویند برای آنکه اسیر لذت و درد و دیگر هواهای نفسانی هستند و در رفتار خود از آنها پیروی می‌نمایند.

گفت: سقراط، مردم از این گونه سخنهای نادرست بسیار می‌گویند.

گفتم: پس به‌من یاری کن تا مردم را قانع سازیم و به‌آنان بیاموزیم که
اسیر هوای نفس بودن و برای لذت از خوبی روی‌برتافتن چگونه حالتی است. اگر ۳۵۳
بگوییم: «ای مردم، سخن شما درست نیست» بی‌گمان خواهندپرسید: «سقراط و
پروتاگوراس، اگر این حالت نتیجهٔ ازپای‌درآمدن در برابر لذت نیست، پس چیست
و آن را چگونه توجیه می‌کنید؟»

پروتاگوراس گفت: سقراط، به‌عقیدهٔ مردم چه کار داریم؟ مردمان هر چه را به‌ذهنشان برسد به‌زبان می‌آورند بی‌آنکه دربارهٔ آن اندیشیده‌باشند.

گفتم: گمان می‌کنم این کار به‌ما یاری خواهدکرد تا به‌ارتباط شجاعت با دیگر اجزاءِ فضیلت پی‌ببریم. اگر هنوز به‌قراری که گذاشته‌ایم پابرجا هستی و میل داری بحث را من اداره کنم در اینجا نیز به‌دنبال من بیا و بگذار در راهی که می‌دانم ما را به‌مقصد خواهدرساند پیش بروم. ولی اگر بیش از این میل نداری دوشادوس من بیایی بگو تا سخن را کوتاه کنم.

گفت: حق به‌جانب توست. بحث را همچنان که آغاز کرده‌ای بپایان برسان.

گفتم: بسیار خوب. پس اگر مردم بپرسند: «حالتی را که ما ازپای‌درآمدن در برابر هوای نفس خواندیم، چگونه توجیه می‌کنید؟» خواهم‌گفت: «گوش فرا دارید تا من و پروتاگوراس آن را بر شما روشن سازیم. مراد شما این است که آدمی بیشتر اوقات در برابر خوردنی و آشامیدنی و مانند آن عنان اختیار را چنان از دست می‌دهد که با اینکه می‌داند آنها برای او زیان‌آورند پرهیز نمی‌تواندکرد.»

مردم این سخن را تصدیق خواهندکرد.

آنگاه من و تو از آنان خواهیم‌پرسید: «آن چیزها از چه رو بدند؟ آیا از آن رو که هنگام خوردن و آشامیدن لذت می‌بخشند؟ یا بدان جهت که در آینده بیماری یا تهیدستی ببار می‌آورند؟ به‌عبارت دیگر، اگر هیچ گونه نتیجهٔ بدی از

آنها بدست‌نیاید و تنها سبب لذت و خوشی باشند، فقط بدان جهت که مایهٔ لذتند بد شمرده‌می‌شوند؟»

گمان می‌کنم پاسخ خواهندداد: «آنها نه بدان جهت که سبب لذتند بلکه از آن رو که بیماری یا تهیدستی به‌دنبال می‌آورند بدند.» پروتاگوراس، تو نیز معتقدی که پاسخ آنان چنین خواهدبود؟

گفت: آری.

گفتم: «آیا آنچه بیماری یا تهیدستی به‌دنبال می‌آورد در واقع منشأ درد است؟»

گفت: آری.

گفتم: و اگر بگوییم «پس ای مردم، علت بدی آن چیزها این است که درد به‌دنبال می‌آورند و شما را از لذت محروم‌می‌سازند؟» این سخن را تصدیق خواهند کرد؟

گفت: آری.

۳۵۴ گفتم: اگر مسأله را از جهت مخالف در نظر آوریم و بپرسیم: «ای مردم، وقتی که می‌گویید پاره‌ای چیزهای رنج‌آور خوبند، آیا مرادتان چیزهایی مانند ورزش و خدمت سربازی و مداوای بیماری از راه سوزاندن و بریدن یا خوردن داروهای تلخ است که دردناکند و در عین حال خوب؟»، آیا مردم به‌ما پاسخ خواهندداد که مرادشان همان است؟

پروتاگوراس گفت: آری.

گفتم: «ای مردم آن چیزها را از آن رو نیک می‌دانید که با درد و رنج همراهند یا بدان جهت که از آنها تندرستی و رهایی کشور از خطر جنگ یا توانگری و نیرومندی حاصل می‌شود؟»

پروتاگوراس گفت: شق دوم را خواهندپذیرفت.

گفتم: «پس آیا علت نیکی آنها همین است که خوشی و لذت به‌دنبال می‌آورند و درد و رنج را از میان می‌برند؟ یا می‌توانید هدفی دیگر نام ببرید و بگویید آن چیزها چون وسیلهٔ رسیدن به‌آن هدفند، خوبند؟» پروتاگوراس، گمان می‌کنی مردم هدفی دیگر نام خواهندبرد؟

گفت: گمان نمی‌کنم.

گفتم: «پس ای مردم، لذت چون نیک است در پی آن می‌روید و درد چون

بد است از آن گریزانید؟» پروتاگوراس، مردم این سخن را نیز تصدیق خواهندکرد؟

گفت: گمان می‌کنم آری.

گفتم: «ای مردم، می‌گویید لذت در صورتی بد است که یا ما را از لذتی بزرگتر محروم سازد و یا دردی بزرگتر به‌دنبال آورد. پس معلوم می‌شود لذت را نیک می‌دانید و درد را بد. اگر لذت را به‌علتی دیگر و با توجه به‌هدفی دیگر بد می‌شمردید، می‌توانستید آن علت را بر ما روشن سازید و یا آن هدف را نام ببرید. ولی چنین نکردید.»

پروتاگوراس گفت: حق به‌جانب توست.

گفتم: «ای مردم، دربارهٔ درد نیز همان گونه می‌اندیشید؟ یعنی درد را در صورتی نیک می‌دانید که یا دردی بزرگتر را از میان ببرد و یا لذتی بزرگتر از خود به‌دنبال آورد؟ اگر درد را به‌علتی دیگر نیک می‌شمردید، می‌توانستید آن علت را بیان کنید. ولی می‌بینیم که از بیان علتی دیگر ناتوانید.»

پروتاگوراس گفت: درست می‌گویی.

گفتم: «ای مردم، اگر بگویید: سقراط، چرا در این باره بدین تفصیل سخن می‌گویی و مسأله را از هر سو بررسی می‌کنی؟ در پاسخ شما خواهم‌گفت: مرا معذور دارید زیرا از یک سو دریافتن معنی آنچه شما «از پای‌درآمدن در برابر لذت» می‌نامید آسان نیست و از سوی دیگر موضوع اصلی بحث ما همین است. هنوز هم اگر آماده‌اید بگویید که خوبی جز لذت است و بدی جز درد، از همهٔ سخنهایی که تا کنون گفته و تصدیق کرده‌اید چشم خواهیم‌پوشید. آیا برای شما ۳۵۵
همین بس است که زندگی را با لذت و بی‌درد بسربرید؟ اگر به‌همین خرسندید و دربارهٔ خوبی و بدی سخنی دیگر ندارید، به‌دنبالهٔ استدلال گوش فرادهید:

اگر راستی چنان باشد که شما می‌گویید، پس نباید ادعا کنید که بیشتر اوقات آدمی با اینکه بد را می‌شناسد و توانایی اجتناب از آن را نیز دارد، از آن پرهیز نمی‌تواندکرد زیرا اسیر لذت است. همچنین روا نیست بگویید آدمی با اینکه خوب را می‌شناسد، از آن پیروی نمی‌کند زیرا در برابر لذت از پای درآمده‌است. برای آنکه مضحک‌بودن این ادعاها آشکار شود بگذارید لذت و درد و خوب و بد را با نامهای گوناگون نخوانیم بلکه چون روشن شده‌است که همهٔ آنها دو چیز بیش نیستند، برای آنها دو نام بکار ببریم، یعنی نخست در استدلال خود همه جا آنها را خوب و بد بنامیم و سپس لذت و درد.

پس می‌گوییم آدمی با اینکه بد را می‌شناسد و به‌بدبودن آن واقف است از آن نمی‌پرهیزد.

کسی که این ادعا را از ما شنیده‌است می‌پرسد: چرا پرهیز نمی‌کند؟

پاسخ می‌دهیم: برای اینکه مغلوب شده.

می‌پرسد: مغلوب چه چیز؟

اکنون در پاسخ او نمی‌توانیم گفت: مغلوب لذت. زیرا این چیز نامی دیگر یافته و به‌جای لذت، خوبی خوانده‌می‌شود. پس اگر آن کس بپرسد: مغلوب چه چیز؟ ناچاریم بگوییم: مغلوب خوبی.

اگر آن کس مردی استهزاگر باشد خواهدخندید و خواهدگفت: ادعای شما مضحک است زیرا می‌گویید آدمی با اینکه بدی را می‌شناسد و به‌بدبودن آن واقف است و می‌داند که باید از آن پرهیز کرد، پرهیز نمی‌کند زیرا مغلوب خوبی شده‌است!

سپس همان کس از ما خواهدپرسید: آیا آن خوبی که بر او چیره شده، چنان نیرویی دارد که آن بدی را هم مغلوب سازد، یا بدان اندازه نیرومند نیست؟

گمان می‌کنم ناچار خواهیم‌شد در پاسخ او بگوییم: نه، آن خوبی بدان پایه نیرومند نیست وگرنه آن کس که در برابر لذت از پای درآمده‌است، مرتکب بدی نمی‌گردید.

شاید همان کس باز بپرسد: «برتری خوبی بر بدی یا بدی بر خوبی از چه لحاظ می‌تواند بود؟ آیا نه از آن لحاظ که یکی بیشتر یا بزرگتر از دیگری است؟»

ناچار سخن او را تصدیق خواهیم‌کرد.

سپس خواهدپرسید: «آیا مراد شما از "مغلوب‌شدن" این است که آدمی به‌خوبی کوچکی روی‌می‌آورد هر چند آن خوبی بدی بزرگتر از خود را سبب می‌گردد؟»

پاسخ خواهیم‌داد: مراد ما همین است.

اکنون بگذارید آن دو چیز را با نامهای پیشین آنها بخوانیم، یعنی یکی را لذت نام دهیم و دیگری را درد، و بگوییم: آدمی با اینکه درد را می‌شناسد و
۳۵۶ می‌داند که رنج‌آور است از آن نمی‌پرهیزد زیرا مغلوب لذتی شده که با آن درد همراه است. ولی این لذت چنان نیرویی ندارد که بر درد چیره شود. برای برتری لذت و درد بر یکدیگر نیز معیاری نداریم جز بزرگی و کوچکی یا بیشی و کمی.

بدین معنی که بزرگتر همواره بر کوچکتر چیره می‌گردد و کوچکتر در برابر بزرگتر از پای درمی‌آید.

اگر کسی بگوید: «سقراط، میان لذت حال و لذت یا درد آینده فرق بسیار است»، خواهم پرسید: «این فرق از لحاظ لذت یا دردبودن است یا از لحاظ دیگر؟ پیداست که معیاری دیگر در دست نیست. بنا بر این باید مانند کسی که در فن وزن‌کردن استاد است لذتها و دردهای دور و نزدیک را در کفهٔ ترازو بگذاری و بسنجی و آنگاه بگویی کدام بیشتر است و کدام کمتر. هنگامی که لذتها را با هم می‌سنجی باید به‌لذت بزرگتر و بیشتر روی‌آوری، و وقتی که دردها را اندازه می‌گیری باید درد کوچکتر و کمتر را بگزینی. ولی هر وقت بخواهی لذت را با درد بسنجی و یکی از آن دو را اختیار کنی همواره باید راهی را پیش گیری که در آن لذت دور یا نزدیک بیش از درد باشد و از راهی که در آن درد بر لذت فزونی دارد بپرهیزی. ای مردم، این سخن را تصدیق می‌کنید یا نه؟» پروتاگوراس، من معتقدم مردم سخن مرا خواهندپذیرفت. تو چه می‌گویی؟

پروتاگوراس گفت: من نیز با تو همداستانم.

گفتم: سپس خواهم‌گفت: «ای مردم، اگر راستی چنان است که گفتیم، پس بدین سؤال نیز پاسخ دهید: آیا هر چیز را که از نزدیک بنگریم بزرگ می‌بینیم و اگر از دور بنگریم کوچکتر؟» مردم این را نیز تصدیق خواهندکرد و آنگاه خواهم پرسید: «آیا این قاعده دربارهٔ ضخامت و مقدار نیز صادق است؟ صدا هم اگر از فاصلهٔ کم شنیده‌شود نیرومندتر است و از فاصلهٔ دور ضعیف‌تر؟» خواهندگفت «آری». خواهم‌گفت « اگر نیکبختی ما در این باشد که خطهایی دراز رسم کنیم و از ترسیم خطهای کوتاه بپرهیزیم، عنان سرنوشت خود را به‌کدام یک این دو باید بسپاریم: به‌هنر اندازه‌گیری یا به‌نمود ظاهر؟ چنانکه می‌دانید، نمود ما را گمراه می‌کند و سبب می‌شود که بیشتر اوقات دست به‌کاری زنیم که پشیمانی در پی دارد در حالی که هنر اندازه‌گیری ما را از گمراهی می‌رهاند و راستی را بر ما پدیدار می‌سازد و بدین‌سان روح ما با حقیقت انس می‌گیرد و در پرتو این انس آرامش خود را بازمی‌یابد و زندگی ما قرین نیکبختی می‌گردد.»

پروتاگوراس، اگر چنین بگوییم، گمان می‌کنی مردم تصدیق خواهندکرد که نیکبختی آدمی مرهون هنر اندازه‌گیری است نه اعتماد به‌نمود ظاهر؟

پروتاگوراس گفت: البته هنر اندازه‌گیری را برتر خواهندشمرد.

گفتم: «ای مردم، اگر نیکبختی ما آدمیان بسته به‌این بود که عدد فرد را بگزینیم یا زوج را، و به‌اینکه بدانیم کی مقدار بیشتر را باید اختیار کرد و کی مقدار
۳۵۷ کمتر را، اعم از آنکه آن مقدارها دور باشند یا نزدیک، در آن صورت به‌چه نیازمند بودیم؟ آیا نه به‌دانشی خاص؟ و آن دانش هنگام تشخیص کمتر و بیشتر، همان دانش اندازه‌گیری نبود و هنگام تشخیص فرد و زوج دانش حساب؟» پروتاگوراس، گمان می‌کنی مردم این سخن را نیز خواهندپذیرفت؟

پروتاگوراس گفت: آری.

گفتم: «ای مردم، چون می‌دانیم نیکبختی ما بسته به‌این است که در انتخاب لذت و درد به‌راه خطا نرویم و بدانیم که از لذت و درد دور یا نزدیک کمتر و کوچکتر را باید برگزید یا بزرگتر و بیشتر را، پس آیا نیازمند هنری نیستیم که به‌یاری آن می‌توان کوچک و بزرگ و برابر را از یکدیگر تمیز داد؟ و آیا این، وظیفهٔ هنر اندازه‌گیری نیست؟» پروتاگوراس، گمان می‌کنم مردم خواهندگفت: «آری، چنین است.»

سپس خواهم‌گفت: «هنر اندازه‌گیری، دانشی خاص نیست؟»

بی‌گمان مردم این نکته را نیز تصدیق خواهندکرد. آنگاه خواهم‌گفت: «در اینکه آن دانش چگونه دانشی است در آینده سخن خواهیم‌گفت. ولی خود همین امر که اینجا دانشی در میان است، دلیل روشنی است به‌درستی پاسخی که من و پروتاگوراس به‌سؤال شما می‌دهیم. اگر بیادداشته‌باشید، من و پروتاگوراس گفتیم هیچ چیز نیرومندتر از دانش نیست. چه، دانش همه جا بر لذت و درد و همهٔ عوامل دیگر پیروز می‌گردد. در برابر این سخن، شما ادعا کردید که بیشتر اوقات لذت صاحبان دانش را از پای درمی‌آورد و زبون می‌سازد و چون ما آمادهٔ تصدیق این ادعا نبودیم، پرسیدید: سقراط و پروتاگوراس، اگر آن حالت، زبونی در برابر لذت نیست، پس چیست و شما آن را چگونه توجیه می‌کنید؟ اگر در آن هنگام بی‌مقدمه می‌گفتیم آن حالت نوعی نادانیست به‌ما می‌خندیدید. ولی اگر اکنون به ما بخندید به‌خود خندیده‌اید. زیرا تصدیق کرده‌اید که هر کس در انتخاب لذت و درد، یعنی نیک و بد، دچار اشتباه می‌شود و این اشتباه به‌سبب بی‌بهره‌بودن از دانش است، آن هم نه از دانش مطلق، بلکه از دانش اندازه‌گیری. شما خود نیک می‌دانید هر کار که انگیزه‌اش بی‌دانشی باشد بد است و علت بدی آن جز این نیست که از روی نادانی صورت گرفته. پس باید چنین نتیجه گرفت که زبونی در

برابر لذت بزرگترین نادانیست و پروتاگوراس مدعی است که به‌معالجهٔ این بیماری تواناست و پرودیکوس و هیپیاس در این ادعا با او همبازند. ولی چون شما معتقدید که آن علت جز نادانیست، نه خود در حلقهٔ شاگردان این سوفیستها درمی‌آیید و نه فرزندان خود را به‌نزد آنان می‌فرستید چنانکه گویی فضیلت را آموختنی نمی‌دانید، بلکه پول خود را از آنان دریغ می‌دارید و بدین‌سان نه در انجام وظیفهٔ پدری می‌کوشید و نه تکلیف اجتماعی خود را بجامی‌آورید.»

پروتاگوراس گرامی، پاسخ ما به‌مردم چنین خواهدبود. هیپیاس و پرودیکوس، ۳۵۸
پاسخی که به‌مردم دادم به‌عقیدهٔ شما نیز درست است؟

همه گفتهٔ مرا تصدیق کردند.

گفتم: پس تصدیق می‌کنید که لذت خوب است و درد بد؟ ولی پرودیکوس، تقاضا می‌کنم در واژه‌ها موشکافی مکن. آنچه من به‌نام لذت خواندم می‌خواهی لذت بنام، یا خوشی یا لذت‌بخش، یا هر نام دیگر می‌خواهی به‌آن بده. ولی سؤال مرا بی‌جواب مگذار.

پرودیکوس تبسم‌کنان سخن مرا تصدیق کرد و دیگران نیز از او پیروی نمودند.

گفتم: ای مردان دانا، دربارهٔ کارهایی که هدفشان رسیدن به‌لذت و دورماندن از درد است چه می‌گویید؟ معتقدید که آن کارها زیبا هستند و هر کار زیبا خوب و سودمند است؟

گفتند: آری.

گفتم: اگر هر کار لذت‌بخش نیک است، پس باید گفت هیچ کس خواسته و دانسته کار بد را بر کار بهتر اختیار نمی‌کند، و اگر این سخن درست باشد پیروی از هوی و هوس جز نادانی نیست و خویشتن‌داری جز دانایی نمی‌تواندبود.

همه تصدیق کردند که راستی همین است.

گفتم: آیا مرادتان از نادانی این است که آدمی دربارهٔ امور مهم رأیی نادرست داشته‌باشد و بر خطا رود؟

گفتند: آری.

گفتم: آیا این نکته را نیز تصدیق می‌کنید که هیچ کس خواسته و دانسته در پی بد یا آنچه بد می‌پندارد، نمی‌رود؟ آیا آدمی به‌حکم طبیعت نیک را بر بد برتری نمی‌نهد؟ و اگر ناچار باشد از دو بدی یکی را بگزیند، با وجود توانایی بر

اختیار بدی کوچکتر، هرگز بدی بزرگتر را برنمی‌گزینند؟

گفتند: ما نیز بر این عقیده‌ایم.

گفتم: آیا چیزی هست که به‌نام ترس یا نگرانی می‌خوانید؟ پرودیکوس، به‌خاطر تو این دو اصطلاح را بکارمی‌برم. به‌عقیدهٔ من این حالت چیزی نیست جز انتظار بدی. نمی‌دانم تو نیز آن را ترس می‌خوانی یا نگرانی.

پروتاگوراس و هیپیاس گفتند: این حالت ترس و نگرانی است.

پرودیکوس گفت: آنچه گفتی ترس است نه نگرانی.

گفتم: پرودیکوس، در اینجا اصطلاح اهمیت ندارد. اگر معنایی که برای آن بیان کردم درست باشد، آیا ممکن است کسی خواسته و دانسته در پی چیزی برود که از آن می‌ترسد؟ یا بنا بر آنچه تا کنون گفتیم و پذیرفتیم، چنین امری محال است؟ گفتیم اگر کسی از چیزی بترسد، از آن رو می‌ترسد که آن را بد می‌داند و کسی که چیزی را بد بداند نه در پی آن می‌رود و نه خواسته و دانسته آن را اختیار می‌کند.

۳۵۹ همه تصدیق کردند که راستی همین است.

گفتم: پرودیکوس و هیپیاس، اگر این نکته درست است پس پروتاگوراس باید دربارهٔ پاسخی که ساعتی پیش به‌من داد توضیح کافی بدهد و درستی آن را ثابت کند. مرادم ادعایی نیست که در آغاز بحث به‌میان آورد. آن ادعا چنین بود که هیچ یک از پنج جزءِ فضیلت همانند دیگری نیست و هر کدام وظیفه‌ای جداگانه دارد. منظورم این سخن نیست. بلکه پاسخی است که پس از آن به‌من داد و گفت چهار جزءِ نخستین تا اندازه‌ای شبیه یکدیگرند ولی جزءِ پنجم که شجاعت خوانده می‌شود با اجزاءِ دیگر اختلاف کلی دارد. حتی، اگر به‌یادتان باشد، گفت: ای سقراط، دلیل درستی سخن من این است که بسی کسان بی‌دین و ظالم و لگام‌گسیخته و نادانند ولی از شجاعت بهرهٔ کامل دارند و از اینجا می‌توان دریافت که میان شجاعت و دیگر اجزاءِ فضیلت فرق بسیار است. آن زمان من از گفتهٔ پروتاگوراس در شگفت ماندم ولی اکنون که بحث به‌اینجا رسید شگفتی من افزون‌تر گردید. در آن هنگام از پروتاگوراس پرسیدم آیا شجاعان بی‌باکند؟ پاسخ داد: آری، بسیار بی‌باکند. پروتاگوراس، هنوز بیادداری که چنین گفتی؟

پروتاگوراس اعتراف کرد که چنین گفته‌است.

گفتم: شجاعان در کدام کارها بی‌باکند؟ در همان کارها که ترسویان نیز

بی‌باکانه به‌آنها روی‌می‌آورند؟

گفت: نه.

گفتم: پس در کارهای دیگر؟

گفت: آری.

گفتم: ترسویان به‌کارهای بی‌خطر تن درمی‌دهند و شجاعان به‌کارهای پرخطر؟

گفت: دست کم مردمان چنین می‌گویند.

گفتم: عقیدهٔ مردمان را نپرسیدم بلکه نظر تو را خواستار شدم. به‌عقیدهٔ تو شجاعان به‌کارهای پرخطر، بااینکه می‌دانند خطر دربردارد، میل می‌کنند یا به‌کارهای بی‌خطر؟

گفت: بنا به‌استدلالی که اندکی پیش کردی، شق نخستین امکان‌پذیر نیست.

گفتم: حق به‌جانب توست. اگر استدلال ما درست باشد هیچ کس به‌کاری که می‌داند خطر دربردارد روی‌نمی‌آورد زیرا روشن شد که به‌خود تسلط‌نداشتن جز نادانی نیست.

گفت: درست است.

گفتم: ولی به‌کارهایی که خطری دربرندارد، همه با اشتیاق روی‌می‌آورند اعم از اینکه ترسو باشند یا شجاع. پس، از این حیث میان ترسو و شجاع فرق نیست.

گفت: سقراط، با این همه شجاعان به‌کارهایی تن‌درمی‌دهند که ترسویان از آنها گریزانند. مثلاً شجاعان با اشتیاق به‌جنگ می‌روند در حالی ترسویان از جنگ می‌گریزند.

گفتم: به‌جنگ‌رفتن شریف و زیباست یا زشت؟

گفت: شریف و زیبا.

گفتم: اگر شریف و زیباست پس نیک است. زیرا پیشتر تصدیق کردیم که هر کار زیبا نیک است.

گفت: من نیز چنین می‌اندیشم.

گفتم: شجاعان از جنگ گریزانند یا ترسویان؟ ۳۶۰

گفت: ترسویان.

گفتم: به‌جنگ‌رفتن چون زیبا و نیک است، پس لذت‌آور است؟

گفت: آری، اندکی پیش این نکته را تصدیق کرده‌ایم.

گفتم: ترسویان خواسته و دانسته از لذت گریزانند؟

گفت: اگر این مطلب را تصدیق کنیم همهٔ سخنهایی که تاکنون گفته و پذیرفته‌ایم واژگون خواهدگردید.

گفتم: شجاعان در پی چیزی می‌روند که زیبا و خوب و لذت‌آور است؟

گفت: در این تردید نیست.

گفتم: پس آیا اگر مرد شجاع از چیزی بترسد، ترس او ترس بد و شایان نکوهش نیست و اگر بی‌باکی نشان دهد بی‌باکی او نیز بد و شایان نکوهش نخواهد بود؟

گفت: درست است.

گفتم: آن ترس یا بی‌باکی، چون بد نیست پس شریف و زیباست؟

گفت: آری.

گفتم: ولی ترس ترسویان بد و شایان نکوهش است؟ همچنین آیا بی‌باکی ناشی از عاطفه یا دیوانگی نیز زشت و بد است؟

گفت: آری.

گفتم: ترس بد و بی‌باکی بد ناشی از نادانی است؟

گفت: باید چنین باشد.

گفتم: جُبن ترسویان ناشی از جبن است یا از شجاعت؟

گفت: البته از جبن.

گفتم: اگر به‌یادت باشد پیش‌تر ثابت کردیم آنان از آن رو ترسو هستند که نمی‌توانند خطرناک را از بی‌خطر بازشناسند.

گفت: درست است.

گفتم: پس علت جبن آنان همین نادانی است؟

گفت: آری.

گفتم: و اندکی پیش تصدیق کردی که علت جبن آنان جبن است؟

گفت: آری.

گفتم: پس باید بگوییم جبن این است که آدمی نداند از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید؟۹

این سخن را با جنباندن سر تصدیق کرد.

گفتم: جبن عکس شجاعت است؟

گفت: آری.

گفتم: دانایی به‌اینکه از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید، عکس نادانی به‌این امر است؟

این سخن را نیز با جنباندن سر تصدیق کرد.

گفتم: و این نادانی را جبن نخواندیم؟

در اینجا نیز با کمال اکراه به‌علامت تصدیق سری تکان داد.

گفتم: پس دانایی به‌اینکه از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید، شجاعت است، و نادانی به‌این امر جبن؟

در برابر این سؤال خاموش ماند و سر را نیز نجنباند.

گفتم: پروتاگوراس، قرار ما این بود که به‌سؤال من هیچ پاسخ ندهی؟

گفت: بتنهایی استدلال کن و سخن را بپایان‌برسان.

گفتم: پس بگذار تنها یک سؤال بکنم: آیا هنوز بر این عقیده‌ای که بعضی کسان در عین نادانی از شجاعت بهرهٔ کامل دارند؟

گفت: سقراط، می‌بینم که اصرار می‌ورزی پاسخ بدهم تا ثابت شود که حق به‌جانب توست. از پاسخ دریغ ندارم و می‌گویم: بنا بر آنچه تا کنون تصدیق کرده‌ایم چنان امری ممکن نیست.

۳۶۱ گفتم: مراد من از همهٔ آن سؤالها فقط این است که پدیدار شود خود فضیلت چیست و چه آثاری از آن حاصل می‌گردد. چه، گمان می‌کنم اگر این مطلب روشن نگردد مسأله‌ای هم که موضوع گفت و گوی ماست حل نخواهدشد و نخواهیم‌دانست آیا فضیلت آموختنی است یا نه. نتیجه‌ای که تا کنون از گفت و گو بدست‌آورده‌ایم چنان شگفت‌انگیز است که اگر زبان داشت ما را سرزنش می‌کرد و به‌ما می‌خندید و می‌گفت: «سقراط و پروتاگوراس، شما مردمان عجیبی هستید. تو، ای سقراط، نخست ادعا می‌کردی که فضیلت آموختنی نیست. ولی اکنون می‌کوشی خلاف گفتهٔ پیشین خود را ثابت کنی و نمایان سازی که همهٔ اجزاءِ فضیلت، اعم از عدالت و خویشتن‌داری و شجاعت، جز دانایی نیست و بدین‌سان مبرهن می‌نمایی که فضیلت آموختنی است. چه اگر فضیلت چنانکه پروتاگوراس می‌گفت، غیر از دانایی باشد آموختنی نخواهدبود. ولی اکنون ثابت گردید که

دانایی است. پس عجب است اگر آموختنی نباشد. تو نیز، ای پروتاگوراس، پیشتر معتقد بودی که فضیلت آموختنی است. ولی اکنون برخلاف گفتهٔ پیشین خود سخن می‌گویی و می‌خواهی مبرهن سازی که فضیلت دانش نیست و از این رو آموختنی نمی‌تواندبود.»

اینک پروتاگوراس گرامی، چون می‌بینم که همه چیز واژگون گردیده‌است آماده‌ام بحث را ازسربگیریم و به‌یاری تو نخست خود فضیلت را بررسی کنیم تا معلوم شود خود فضیلت چیست. سپس به‌مسأله‌ای که موضوع گفت و گوی کنونی ما بود بپردازیم و روشن کنیم که آیا فضیلت آموختنی است یا نه. زیرا می‌ترسم آن اپی‌مته‌ئوس، که همواره پس از فوت فرصت در اندیشهٔ چاره‌جویی برمی‌آید، همچنان که در هنگام تقسیم نیروها ما را تهیدست گذاشت در این گفت و گو نیز ما را فریفته و گمراه کرده‌باشد. در داستانی که در آغاز بحث آوردی روش پرومته‌ئوس را پسندیدم زیرا توانایی پیش‌بینی دارد و پیش از آنکه به‌کاری دست زند دربارهٔ آن نیک می‌اندیشد. من نیز که از پیروان او هستم، می‌خواهم از هم‌اکنون دربارهٔ زندگی آیندهٔ خود به‌اندازهٔ کافی بیندیشم. از این رو به‌گفت و گو در این گونه مسائل اشتیاق فراوان دارم و اگر اجازه بدهی می‌خواهم این نکته را به‌یاری تو بررسی کنم.

پروتاگوراس گفت: سقراط، اشتیاق تو را به‌جست و جوی حقیقت می‌ستایم و روش تو را در گفت و گو می‌پسندم. گمان می‌کنم من از هیچ لحاظ مرد بدی نیستم و خصوصاً از حسد بکلی بری هستم. تا کنون بارها به‌مردم گفته‌ام که تو را بر همهٔ کسانی که با من بحث کرده‌اند، خصوصاً به‌آنان که هم‌سال تو بودند، برتری می‌نهم و عجب نخواهم‌داشت اگر تو روزی در سلک نامدارترین فیلسوفان درآیی. ولی بحث کنونی را به‌وقتی دیگر بگذار چون اکنون باید به کارهای دیگر برسم.

۳۶۲ گفتم: بسیار خوب، چنین باشد. من نیز کار دارم و باید بروم و برای خاطر کالیاس زیبا بود که چنین دیر ماندم.

بدین‌سان گفت و گوی ما بپایان‌رسید و از آنجا بیرون آمدیم.

حاشیه

۱. جوانی از اشراف آتن که به‌زیبایی انگشت‌نما بوده. چندی از هواخواهان سقراط بود ولی تحت تأثیر عقاید سوفیستها از سقراط دوری گزید. هوای سلطنت در سر می‌پروراند و به‌فرماندهی سپاه برگزیده‌شد و دوبار از آتن تبعید گردید. ر.ک: مهمانی ۲۱۲ .

۲. از نامدارترین سوفیستهای معاصر سقراط. ر.ک: ثئای‌تتوس ۱۵۲ .

۳. ر.ک آپولوژی، حاشیهٔ شمارهٔ ۱ .

۴ و ۵. اشاره به‌شعری از «اودوسه‌ئوس» هومر.

۶. شاعر نامدار آتنی که به‌زیبایی شهره بوده‌است. رک: مهمانی ۱۷۳ .

۷. شاعر غزلسرای یونانی (۴۶۸ ـ ۵۵۶ ق. م.).

۸. ر.ک: منون ۷۷ و ۷۸ ـ گرگیاس ۴۶۷ و ۴۶۸ ـ قوانین ۷۳۱ و ۸۶۰ .

۹. ر.ک: لاخس ۱۹۵ ـ گرگیاس ۵۰۷ ـ جمهوری ۴۲۹ .

لوسیس

Lysis

(دوستی)

بیرون دروازه از راهی که در پشت باروی شهر است از آکادمیا به‌لوکیون می‌رفتم. چون به‌دروازهٔ کوچک، که نزدیک چشمهٔ پانوپس است، رسیدم هیپوثالس پسر هیرونوموس و کتسیپوس اهل پایانیا را دیدم که با گروهی از جوانان ایستاده بودند. هیپوثالس چون مرا دید گفت سقراط، از کجا می‌آیی و به‌کجا می‌روی. ۲۰۳

گفتم: از آکادمیا می‌آیم و به‌لوکیون می‌روم.

گفت: چرا به‌اینجا نمی‌آیی و همنشین ما نمی‌شوی؟

گفتم: آنجا کجاست و شما کیستید؟

به‌میدانی که درش گشاده‌بود اشاره کرد و گفت ما و گروهی از جوانان زیبای شهر وقت خود را در اینجا می‌گذرانیم.

گفتم: اینجا کجاست و شما در اینجا چه می‌کنید؟ ۲۰۴

گفت: ورزشگاهی است که تازه ساخته‌اند و ما در اینجا بیشتر اوقات با یکدیگر بحث می‌کنیم و میل داریم تو نیز گفت و گوی ما را بشنوی.

گفتم: سرگرمی خوبی دارید. آموزگارتان کیست؟

گفت: دوست و مرید تو میکوس.

گفتم: مرد بدی نیست، سوفیست قابلی است.

گفت: میل داری بیایی و دوستان ما را ببینی؟

گفتم: نخست باید بگویی که در میان شما کدام یک از همه زیباتر است؟

گفت: یکی این را می‌پسندد و یکی آن را.

گفتم: هیپوثالس، تو خود به‌کدام یک دل باخته‌ای؟

هیپوثالس سرخ شد.

گفتم: ای پسر هیرونوموس، دیگر لازم نیست بگویی که عاشقی یا نه. زیرا هم‌اکنون دریافتم که نه تنها در دام عشق گرفتاری بلکه در این راه آبت از سر گذشته‌است. هر چند من هیچ هنر ندارم ولی خدا این استعداد را به‌من بخشیده

است که عاشق و معشوق را به‌یک نظر می‌شناسم.

هیپوثالس چون این بشنید سرختر شد. کتسیپوس گفت: هیپوثالس، چرا سرخ می‌شوی و نام معشوق خود را به‌سقراط نمی‌گویی؟ می‌دانم که اگر سقراط ساعتی در اینجا بماند دربارهٔ لوسیس چندان سخن‌پردازی خواهی‌کرد که سقراط بستوه‌خواهدآمد. آنگاه روی به‌من کرد و گفت: سقراط، هیپوثالس چندان از لوسیس گفته که گوشهای ما را کر کرده‌است. خدا نکند کمی هم شراب خورده باشد. چه در آن صورت وقتی هم که از خواب بیدار می‌شویم نام لوسیس در گوشهای ما طنین می‌افکند. کاش به‌سخن‌پردازی قناعت می‌کرد. اشعار و خطابه‌هایی در وصف لوسیس می‌خواند که پایان نمی‌پذیرد و بدتر اینکه گاه سرودهایی هم دربارهٔ او می‌خواند و ما ناچاریم همه را تحمل کنیم و شگفتی اینجاست که چون تو نام معشوقش را می‌پرسی سرخ می‌شود.

گفتم: لوسیس باید جوانی نورس باشد چون بیادندارم که نامش را شنیده باشم.

گفت: علت آن است که مردم او را بیشتر به‌نام پدرش می‌خوانند نه به‌نام خود او، چون پدرش مردی نامدار است، و یقین دارم که اگر او را ببینی خواهی شناخت چون قیانه‌اش نشان می‌دهد که کیست.

گفتم: پسر کیست؟

گفت: پسر ارشد دموکراتس اهل آئکسونه است.

۲۰۵ گفتم: هیپوثالس، به‌جوانی شریف دل‌باخته‌ای. پس سخنانی را که دربارهٔ او به‌اینان گفته‌ای به‌من نیز بگو تا ببینم براستی می‌دانی که عاشق چه در خلوت و چه در حضور دیگران با معشوق چگونه باید سخن بگوید؟

گفت: سقراط، سخن کتسیپوس را باور کردی؟

گفتم: مقصودت این است که لوسیس را دوست‌نداری؟

گفت: مقصودم آن نیست. ولی تا کنون نه شعری دربارهٔ او ساخته‌ام و نه خطابه‌ای.

کتسیپوس گفت: سقراط، هوشش بجا نیست و نمی‌داند چه می‌گوید.

گفتم: هیپوثالس، نمی‌خواهم برای من شعر و خطابه بخوانی بلکه میل دارم مضمونی را که در آنها گنجانده‌ای بشنوم تا بدانم با معشوق خود چگونه رفتار می‌کنی.

گفت: اگر چنین است از کتسیپوس بپرس. چون ادعا می‌کند که گوشش از سخنان من پر است پس باید همهٔ آنها را بیادداشته‌باشد.

کتسیپوس گفت: سقراط، به‌خدا سوگند همه را بیاددارم زیرا هر چه می‌گوید چنان خنده‌آور است که نمی‌توان فراموش کرد. هر چه مردم دربارهٔ توانگری دموکراتس و لوسیس، پدر و جد این پسر، یا در وصف پیروزیهای نیاکان او در بازیهای اولومپ و ایستموس و مسابقه‌های ارابه‌رانی و اسبدوانی حکایت می‌کنند به‌شعر درمی‌آورد و یا از آنها خطابه‌ای می‌سازد. حتی افسانه‌ای از روزگاران کهن که پیرزنان می‌گویند به‌شعر درآورده‌است. چند روز پیش شعری سروده و در آن از پذیرایی یکی از نیاکان لوسیس از هراکلس سخنها رانده و مدعی شده که سبب آن مهمانی خویشی نیای لوسیس با آن خدا بوده‌است زیرا نیای لوسیس ثمرهٔ عشق‌ورزی زئوس با دختر مؤسس قبیلهٔ او است. مضمون اشعار و خطابه‌های او از این قبیلند و ما ناچاریم همه را بشنویم و دم در نیاوریم.

گفتم: هیپوتالس، پیش از آنکه در عشق پیروز شوی در ستایش خود شعر می‌گویی و سرود می‌خوانی؟

گفت: در ستایش خود نه شعری گفته و نه سرودی خوانده‌ام.

گفتم: تو خود نیز این سخن را باور نداری.

گفت: مقصودت چیست؟

گفتم: مقصودم این است که همهٔ آن شعرها در وصف خود توست. چه اگر بتوانی دل معشوق را بدست آوری شعرهای تو مایهٔ سربلندی تو خواهندبود و مضمون آنها ستایش تو، زیرا تو بوده‌ای که توانسته‌ای چنان معشوقی را رام خود
سازی. ولی اگر ناکام گردی به‌همان اندازه که در وصف خوبی و زیبایی معشوق داد ۲۰۶
سخن داده‌ای در نظر مردمان خوار خواهی‌شد. از این رو، دوست گرامی، کسی که در هنر عشق استاد است تا کار را بمراد خود نبیند معشوق را نمی‌ستاید. از این گذشته اگر خوبرویان را بستایی غرورشان بیشتر می‌شود. عقیدهٔ تو غیر از این است؟

گفت: حق با توست.

گفتم: و هر چه غرورشان بیشتر شود رام‌کردن ایشان دشوارتر می‌گردد.

گفت درست است.

گفتم: صیادی که هنگام شکار جانوران وحشی را برماند و گرفتن آنها را

دشوارتر سازد چگونه صیادی است؟

گفت: صیاد بدی است.

گفتم: پس آیا دور از عقل نیست که انسان به‌جای رام‌کردن معشوق او را به‌وسیلهٔ شعر و سرود وحشی‌تر کند؟

گفت: البته دور از عقل است.

گفتم: هیپوتالس، بهوش باش تا شعرهای تو همین نتیجه را ببارنیاورند. گمان نمی‌کنم تو شاعری را که با شعرگفتن به‌خود زیان می‌رساند، خردمند بدانی.

گفت: به‌خدا سوگند او را نباید شاعر خواند بلکه باید گفت ابله است. بدین جهت، سقراط، خواهش دارم مرا راهنمایی کنی و به‌من بیاموزی که برای بدست آوردن دل معشوق چگونه باید رفتار کرد و به‌او چه باید گفت.

گفتم: این چیزی نیست که بآسانی بتوان آموخت. ولی اگر آن جوان را وادار کنی که با من گفت و گو کند شاید بتوانم به‌تو بنمایم که به‌جای شعرسرودن و خطابه‌نوشتن چگونه باید با او سخن بگویی.

گفت: این دشوار نیست. اگر تو با کتسیپوس وارد ورزشگاه شوی و در گوشه‌ای بنشینی و گفت و گویی آغاز کنی بی‌گمان لوسیس به‌نزد تو خواهدآمد زیرا به‌شنیدن بحث دلبستگی فراوان دارد. چون امروز جشن هرمس است جوانان شهر در آنجا جمعند و یقین دارم که او با جوانان دیگر به‌نزد تو خواهدآمد و اگر نیامد کتسیپوس او را خواهدخواند زیرا منکسنوس پسر عموی کتسیپوس دوست نزدیک اوست.

گفتم: باید چنین کنیم. سپس دست کتسیپوس را گرفتم و وارد ورزشگاه شدم و دیگران نیز به‌دنبال ما آمدند. مراسم نیایش و قربان تازه بپایان‌رسیده‌بود و بیشتر نوجوانان لباس عید به‌تن داشتند و در صحن بیرونی سرگرم بازی بودند و چند تنی هم در گوشهٔ رخت‌کن با قابهایی که از سبدی برمی‌داشتند طاق و جفت بازی می‌کردند و گروهی گرد آنان به‌تماشا ایستاده‌بودند و لوسیس در میان آنان بود. تاجی از برگ به‌سر داشت و نه تنها با زیبایی آمیخته به‌اصالت ذاتی از
۲۰۷ دیگران ممتاز می‌نمود بلکه پیدا بود که جوانی نیک‌منش است. پس از آنکه ورزشگاه را تماشاکردیم درگوشه‌ای آرام نشستیم و به‌گفت‌وگو پرداختیم. لوسیس چند بار برگشت و به‌سوی ما نگریست و چنان می‌نمود که میل دارد وارد حلقهٔ ما شود ولی گویا شرم می‌کرد تنها بیاید. در این هنگام منکسنوس وارد شد و چون

من و کتسیپوس را دید به‌سوی ما آمد و در نزد ما نشست و لوسیس هم به‌دنبال وی آمد و در کنارش جای گرفت. چند تن از جوانان دیگر نیز به‌ما پیوستند ولی هیپوتالس در پشت سر کسانی که گرداگرد ما ایستاده‌بودند نهان شد زیرا می‌ترسید که لوسیس اگر او را ببیند برآشفته شود، و می‌کوشید تا از آنجا سخنهای ما را بشنود. روی به‌منکسنوس کردم و گفتم ای پسر دموفون کدام یک از شما بزرگتر است؟

گفت: در این باره با هم اختلاف نظر داریم.

گفتم: در این هم که کدام یک از خانوادهٔ شریف‌تری است اختلاف دارید؟

گفت: آری.

گفتم: در این هم که کدام یک زیباتر است؟ این سخن هر دو را به‌خنده آورد.

گفتم: ولی نخواهم‌پرسید که کدام یک از شما توانگرتر است. زیرا شما دو تن دوست یکدیگرید. چنین نیست؟

گفتند: درست است.

گفتم: می‌گویند دوستان در هر چه دارند شریکند. پس اگر شما براستی دوست یکدیگر باشید در آن باره اختلافی میان شما نخواهدبود. این را نیز تصدیق کردند.

می‌خواستم بپرسم کدام یک عادل‌تر و داناتر است. ولی در این هنگام به منکسنوس خبر آوردند که استاد ورزش با او کاری دارد و گویا می‌بایست آیین قربان را بجای‌آورد.

چون منکسنوس رفت روی به‌لوسیس کردم و گفتم: لوسیس، گمان می‌کنم پدر و مادرت تو را خیلی دوست‌دارند.

گفت: بدیهی است.

گفتم: پس بی‌گمان می‌خواهند تو را تا حدی که میسر است نیکبخت سازند.

گفت: البته.

گفتم: به‌عقیدهٔ تو کسی نیکبخت است که اختیارش به‌دست دیگران باشد و نتواند کاری به‌میل خود بکند؟

گفت: نه.

گفتم: چون پدر و مادرت تو را دوست‌دارند و نیکبختی تو را خواهانند، البته می‌کوشند وسایل نیکبختی تو را فراهم‌آورند.

گفت: بی‌شک.

گفتم: پس اجازه می‌دهند که هر چه می‌خواهی بکنی و هرگز تو را تنبیه نمی‌کنند و از هیچ کار بازنمی‌دارند؟

گفت: سقراط، به‌خدا سوگند از بسی کارها بازمی‌دارند.

۲۰۸ گفتم: چه می‌گویی؟ از یک سو آرزو می‌کنند که تو نیکبخت باشی و از سوی دیگر نمی‌گذارند هر چه می‌خواهی بکنی؟ مثلاً اگر بخواهی سوار ارابهٔ پدرت شوی و لگام اسب را به‌دست بگیری و در مسابقه شرکت کنی تو را از آن باز می‌دارند؟

گفت: آری، به‌خدا سوگند بازمی‌دارند.

گفتم: پس به‌که اجازه می‌دهند چنان کند؟

گفت: به‌ارابه‌ران که مزدور پدرم است.

گفتم: به‌آن مزدور اجازه می‌دهند که با اسبهای پدرت هر گونه می‌خواهد رفتار کند و برای این کار مزد هم به‌او می‌دهند ولی تو را از آن بازمی‌دارند؟

گفت: آری چنین است.

گفتم: ولی گمان می‌کنم اجازه می‌دهند سوار ارابه‌ای شوی که استر به‌آن می‌بندند و استرها را با شلاق بزنی.

گفت: نه، اجازهٔ آن را هم نمی‌دهند.

گفتم: هیچ کس حق ندارد استرهای پدرت را بزنند؟

گفت: مهتر آن حق را دارد.

گفتم: آزاد است یا بنده؟

گفت: بنده.

گفتم: پس معلوم می‌شود پدر و مادرت بنده‌ای را بر تو که فرزندشان هستی برتری می‌نهند و چهارپایان خود را به‌او می‌سپارند و اجازه می‌دهند که هر چه می‌خواهد با آنها بکند ولی این اجازه را از تو دریغ می‌دارند. اکنون بگو ببینم، لااقل اجازه می‌دهند اختیار خود را بدست داشته‌باشی یا از این اختیار هم بی‌بهره‌ای؟

گفت: چگونه ممکن است چنین اجازه‌ای بدهند؟

گفتم: پس اختیار خود تو نیز در دست دیگری است؟

گفت: آری در دست للهٔ من است.

گفتم: او هم بنده است؟

گفت: آری، للهٔ ما بنده است.

گفتم: دریغ است که اختیار انسانی آزاد در دست بنده‌ای باشد. بگو ببینم آن لله چگونه اختیار تو را در دست دارد و با تو چه می‌کند؟

گفت: مرا به‌نزد آموزگار می‌برد.

گفتم: آموزگارانت نیز بر تو فرمان می‌رانند؟

گفت: البته.

گفتم: معلوم می‌شود پدرت در این اندیشه است که هر چه می‌تواند فرمانروایان بیشتری بر تو بگمارد. ولی گمان می‌برم هنگامی که به‌خانه بازمی‌گردی و در نزد مادرت هستی مادرت برای اینکه خرسند شوی تو را در هر کار آزاد می‌گذارد و مثلاً اجازه می‌دهد که با اسباب بافندگی او بازی کنی.

لوسیس خندید و گفت: سقراط، اگر به‌آنها دست بزنم مرا تنبیه می‌کند.

گفتم: عجبا مگر به‌پدر و مادر خود بدی کرده‌ای؟

گفت: هرگز.

گفتم: پس چرا نمی‌خواهند تو خرسند باشی و اجازه نمی‌دهند هر کاری
۲۰۹ که می‌خواهی بکنی و همواره تو را در فرمان این و آن نگاه‌می‌دارند؟ بدین‌سان تو نه از دارایی ایشان، که اختیارش به‌دست دیگران است، سودی می‌بری و نه از این اندام زیبای خود. زیرا بی‌گمان اختیار تن تو نیز به‌دست دیگری است که آن را می‌پرورد.

گفت: سقراط، علت آن است که من هنوز جوانم.

گفتم: باور نمی‌کنم علت کمی سال باشد. چه گمان می‌برم پدر و مادرت برای پاره‌ای کارها منتظر نمی‌شوند تا تو مسن‌تر گردی بلکه آنها را هم‌اکنون به‌تو واگذار می‌کنند. مثلاً وقتی که می‌خواهند در خانه چیزی خوانده یا نوشته‌شود به‌تو روی‌می‌آورند. چنین نیست؟

گفت: چنین است.

گفتم: و در این کارها اختیار با توست که کدام حرف را نخست بنویسی یا بخوانی و کدام را پس از آن؟ همچنین آیا هنگامی که چنگ به‌دست می‌گیری، پدر

یا مادرت به‌تو فرمان می‌دهند که کدام سیم را سخت یا سست کنی و آن را با انگشت یا مضراب بنوازی، یا در این کار نیز تو را آزاد می‌گذارند.

گفت: در این کار هم مرا آزاد می‌گذارند.

گفتم: لوسیس، پس علت چیست که در این کارها به‌تو آزادی کامل می‌دهند ولی در آن امور دیگر آزادی را از تو دریغ می‌دارند؟

گفت: گمان می‌برم علت آن است که این کارها را می‌دانم و کارهای دیگر را نمی‌دانم.

گفتم: درست است. پدرت برای اینکه تو را در همه کار آزاد بگذارد منتظر آن نیست که مسن‌تر گردی بلکه هر روز که بداند داناتر از خود او شده‌ای اختیار خود و همهٔ دارایی خویش را به‌تو خواهدسپرد.

گفت: من نیز بر این عقیده‌ام.

گفتم: دربارهٔ همسایه‌ات چه می‌گویی؟ اگر او نیز بداند که تو بهتر از او می‌توانی خانهٔ او را سامان دهی اختیار خانهٔ خود را به‌تو نخواهدداد؟

گفت: بی‌گمان چنین خواهدکرد.

گفتم: مردم آتن نیز اگر بدانند که تو می‌توانی امور شهر را اداره کنی اختیار شهر خود را به‌تو نخواهندسپرد؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: دربارهٔ شاه ایران چه می‌گویی؟ اگر من و تو به‌نزد او برویم و بر او ثابت کنیم که در غذاپختن بصیرتر از پسر او هستیم، پختن غذاها را به‌ما واگذار خواهدکرد یا به‌مهترین پسرش که وارث سلطنت آسیاست؟

گفت: به‌ما.

گفتم: پس به‌پسرش اجازه نخواهدداد چیزی در دیگ غذا بریزد ولی اگر ما مشت مشت نمک در دیگ بریزیم ما را از آن بازنخواهدداشت؟

گفت: نه.

۲۱۰ گفتم: اگر پسرش به‌بیماری چشم دچار گردد و او بداند که پسرش پزشک نیست، آیا به‌او اجازه خواهدداد که به‌مداوای چشم خود بپردازد یا او را از این کار بازخواهدداشت؟

گفت: البته بازخواهدداشت.

گفتم: ولی اگر بداند که ما پزشکیم، آیا به‌ما اجازه خواهدداد چشم پسر او

را بگشاییم و حتی خاکستر در آن بریزیم زیرا معتقد خواهدبود که می‌دانیم چه می‌کنیم؟

گفت: البته.

گفتم: آیا در کارهای دیگر نیز ما را بر خود و پسرش برتری خواهدنهاد اگر بداند که از عهدهٔ آن کارها بهتر از آنان برمی‌آییم؟

گفت: بی‌گمان چنین خواهدکرد.

گفتم: پس لوسیس گرامی، در هر کار که به‌آن دانا باشیم همهٔ مردمان، چه یونانی و چه بیگانه، ما را آزاد خواهندگذاشت و هر گونه ما خود بخواهیم آن را به‌انجام خواهیم‌رساند و هیچ کس ما را از آن بازنخواهدداشت بلکه در آن کار اختیار مطلق خواهیم‌داشت و به‌دیگران فرمانروایی خواهیم‌کرد و بدین‌سان آن کار کار خود ما خواهدبود زیرا از آن فایده خواهیم‌برد. ولی در هر کار که دانا نباشیم هیچ کس اجازه نخواهدداد موافق میل خود رفتار کنیم و نه تنها بیگانگان بلکه پدر و مادر و خویشان ما نیز ما را از آن بازخواهندداشت و ناچار خواهیم‌شد در آن باره به‌فرمان دیگران گردن نهیم و بدین‌سان نسبت به‌آن کار بیگانه خواهیم ماند زیرا از آن فایده‌ای نخواهیم‌برد. این نکته را نیز تصدیق می‌کنی؟

گفت: تصدیق می‌کنم.

گفتم: در کاری که از ما فایده‌ای برنمی‌آید، ممکن است بتوانیم به‌کسی یاری کنیم یا کسی دوستدار ما باشد؟

گفت: نه.

گفتم: گمان می‌کنی ممکن است پدرت یا کسی دیگر تو را در مورد کاری که از تو ساخته نیست دوست بدارد؟

گفت: نه.

گفتم: پس اگر تو دانا شوی همه دوست تو خواهندبود و تو را گرامی خواهندداشت زیرا خوب و سودمند خواهی‌بود. ولی اگر دانا نگردی هیچ کس، حتی پدر و مادر و دیگر خویشانت، دوست تو نخواهندبود. بنا بر این، لوسیس گرامی، آیا سزاوار است که نادان خود را کسی پندارد؟

گفت: به‌هیچ روی سزاوار نیست.

گفتم: و اینکه تو هنوز به‌آموزگار نیازمندی، دلیل نادانی توست؟

گفت: آری.

گفتم: و چون نادان هستی غرور نداری و خود را کسی نمی‌شماری؟

گفت: سقراط، راستی همین است.

چون این پاسخ را شنیدم برگشتم و روی به‌هیپوثالس کردم و نزدیک شد سخنی نابهنگام از دهانم درآید. می‌خواستم بگویم: هیپوثالس، با معشوق چنین باید سخن گفت تا غرورش از میان برود و به‌خود آید نه چنانکه به‌خود غره شود و بدعادت گردد. ولی چون دیدم از شنیدن گفت و گوی ما به‌اضطراب افتاده‌است و به‌یادم‌آمد که نمی‌خواست لوسیس بداند که او در اینجاست، از گفتن خودداری کردم و خاموش ماندم.

۲۱۱ در این هنگام منکسنوس بازگشت و دوباره در کنار لوسیس نشست. لوسیس با نشاطی کودکانه در گوش من گفت: سقراط، سخنانی را که به‌من گفتی دوباره بگو تا منکسنوس نیز بشنود.

گفتم: چرا تو خود نمی‌گویی. مگر همه را بدقت نشنیدی؟

گفت: راست می‌گویی؟

گفتم: پس بکوش تا همه را در حافظهٔ خود نگاه‌داری و سپس نکته به‌نکته به‌او بگویی و اگر مطلبی فراموش شد هر وقت مرا دیدی بپرس.

گفت: چنین خواهم‌کرد و هیچ نکته‌ای را از یاد نخواهم‌برد. ولی اکنون چون وقت داریم گفت و گویی هم با او آغاز کن تا من بشنوم.

گفتم: بسیار خوب. چون تو می‌خواهی، چنین خواهم‌کرد. ولی تو نیز بهوش باش تا اگر منکسنوس خواست مرا مغلوب کند به‌یاری من بشتابی. می‌دانی که او در گفت و گو بسیار سرسخت و چیره‌دست است.

گفت: راست می‌گویی. به‌همین جهت آرزو دارم او را مجاب کنی.

گفتم: عجبا می‌خواهی مغلوب شوم تا مردم به‌من بخندند؟

گفت: نه به‌خدا سوگند. بلکه میل دارم او را به‌جای خود بنشانی.

گفتم: مگر این کار آسان است؟ می‌دانی که او هنر بحث را از کتسیپوس آموخته و بسیار ورزیده شده‌است و خود کتسیپوس نیز چنانکه می‌بینی در اینجا نشسته.

گفت: باک نیست، گفت و گو را آغاز کن.

گفتم: بسیار خوب.

در این هنگام کتسیپوس گفت: شما دو تن آنجا چه می‌گویید که

نمی‌خواهید ما بشنویم؟

گفتم: چنان نیست بلکه می‌خواهیم بشنوید. لوسیس نکته‌ای را که در اثنای گفت و گو به‌میان آمد نفهمیده‌است و گمان می‌برد که منکسنوس آن را می‌داند و می‌خواهد از او بپرسیم.

گفت: پس چرا نمی‌پرسید؟

گفتم: هم‌اکنون می‌پرسم. منکسنوس، من از روزگار کودکی شیفتهٔ چیزی
هستم. می‌دانی که مردمان هوسهای گوناگون دارند. یکی به‌اسب دلبستگی دارد و
دیگری به‌سگ و بعضی کسان به‌مال یا جاه یا شهرت. من خواهان هیچ یک از آن
چیزها نیستم و تنها به‌دوست دلبستگی فراوان دارم و یک دوست خوب را به
زیباترین دراج و خروس و اسب و سگ برتری می‌نهم و به‌همهٔ گنجهای داریوش و
حتی به‌خود داریوش نمی‌فروشم. از این رو به‌حال تو و لوسیس رشک می‌برم که با ۲۱۲
این جوانی از این نعمت برخوردارید و درشگفتم از اینکه تو بدین زودی
توانسته‌ای لوسیس را دوست خود سازی و لوسیس تو را، در حالی که من از این
مرحله چنان دورم که هنوز نمی‌دانم چگونه ممکن است کسی دوست دیگری شود
و می‌خواهم این مسأله را از تو بپرسم چون در این امر تجربه‌داری. اینک بگو
ببینم وقتی که کسی به‌کسی دل‌باخته‌است کدام یک از آن دو دوست دیگری
است؟ عاشق دوست معشوق است یا معشوق دوست عاشق؟ یا از این نظر میان آن
دو فرق نیست؟

گفت: گمان می‌کنم فرق نیست.

گفتم: پس هر دو دوست یکدیگرند گرچه تنها یکی از آنان دیگری را دوست‌بدارد؟

گفت: چنین می‌پندارم.

گفتم: مگر ممکن نیست که معشوق عاشق را دوست نداشته‌باشد؟

گفت: البته ممکن است.

گفتم: حتی گاه ممکن است معشوق از عاشق بیزار باشد چنانکه بعضی عاشقان با اینکه معشوق خود را دیوانه‌وار دوست دارند، معتقدند که معشوق نه تنها عنایتی به‌آنان ندارد بلکه از آنان بیزار است.

گفت: درست است.

گفتم: در این مورد یکی دوست‌دارد و دیگری دوست‌داشته‌می‌شود؟

گفت: آری.

گفتم: کدام یک از آن دو دوست دیگری است؟ عاشق دوست معشوق است، اعم از آنکه معشوق به‌او مهر ورزد یا از او بیزار باشد، یا معشوق دوست عاشق؟ یا اگر مهربانی از هر دو سر نباشد هیچ کدام را نمی‌توان دوست دیگری شمرد؟

گفت: گمان می‌کنم شق آخر درست است.

گفتم: اکنون پاسخ مسأله غیر از آن شد که پیشتر می‌پنداشتیم. نخست چنان می‌نمود که عاشق و معشوق دوست یکدیگرند هر چند عشق تنها از یک سو باشد. ولی اکنون بر آن شده‌ایم که اگر مهرورزی از هر دو سر نباشد هیچ یک از آن دو را نمی‌توان دوست دیگری خواند.

گفت: آری، نتیجه همین است.

گفتم: پس عاشق را، اگر خود نیز محبوب نباشد، نمی‌توان دوست معشوق شمرد؟

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: پس آیا کسی که اسب را دوست‌دارد و اسب او را دوست‌ندارد دوست اسب نیست، همچنین است کسی که به‌سگ یا به‌شراب یا به‌کشتی‌گیری دلبستگی دارد؟ کسانی هم که دانش را دوست‌دارند و دانش آنان را دوست‌ندارد، دوست دانش نیستند، و شاعر غلط گفته که «نیکبخت آن کس است که کودکان زیبا و اسبان بادپا و سگان شکاری دارد و دوستانی در کشورهای دور، و دوست همهٔ آنهاست»؟

منکسنوس گفت: من بر آن عقیده نیستم.

گفتم: پس سخن شاعر را درست می‌دانی؟

گفت: آری.

گفتم: پس آیا باید گفت دوست‌دارنده دوست محبوب است خواه محبوب

۲۱۳ به‌او مهر ورزد و خواه از او بیزار باشد؟ مثلاً پدر و مادر دوست کودکان خویشند هر چند کودکان چنان کوچک باشند که توانایی دوست‌داشتن در آنان نباشد؟ هنگامی هم که کودکان تنبیه می‌شوند و از پدر و مادر بیزار می‌گردند، پدر و مادر دوستان آنانند؟

گفت: گمان می‌کنم چنین باشد.

گفتم: پس دوست کسی است که دوست‌می‌دارد نه کسی که دوست داشته می‌شود؟

گفت: واضح است.

گفتم: و دشمن کسی است که کینه می‌ورزد نه آنکه به‌او کینه می‌ورزند؟ اگر تصدیق کنیم دوست کسی است که دوست‌می‌دارد نه آنکه دوست‌داشته می‌شود، بدین نتیجه می‌رسیم که بسی مردمان دشمنان خویش را دوست‌می‌دارند و از دوستان خویش بیزارند. ولی، دوست گرامی، این سخن دور از عقل است و در تصور نمی‌گنجد که کسی دوست دشمن و دشمن دوست باشد.

گفت: سقراط، حق به‌جانب توست.

گفتم: پس آنکه دوست داشته‌می‌شود دوستِ دوست‌دارنده‌است؟

گفت: آری.

گفتم: و کسی که به‌او کینه می‌ورزند دشمن کسی است که کینه می‌ورزد؟

گفت: ناچار.

گفتم: از این استدلال نیز همان نتیجهٔ پیشین بدست‌می‌آید. اگر ما کسی را دوست بداریم که یا ما را دوست‌ندارد یا به‌ما کینه می‌ورزد، در آن صورت دوست کسی هستیم که یا ما را دوست‌ندارد یا دشمن ماست. همچنین گاه پیش‌می‌آید که کسی به‌ما کینه می‌ورزد در حالی که ما به‌او کینه نمی‌ورزیم بلکه شاید او را دوست داریم. در این صورت آن کس دشمن ما خواهدبود در حالی که ما دشمن او نیستیم و حتی دوست او هستیم.

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: اکنون که نه عاشق را دوست می‌توان نامید و نه معشوق را و نه کسی را که هم عاشق است و هم معشوق، پس چه بکنیم و در کجا به‌دنبال دوست بگردیم؟ بگوییم دوست غیر از آنهاست که برشمردیم؟

گفت: سقراط، من نیز راهی نمی‌بینم.

گفتم: منکسنوس، شاید در بررسی به‌راه خطا رفته‌ایم؟

لوسیس گفت: سقراط، گمان می‌کنم راستی همین است، و سرخ شد. چنان می‌نمود که این سخن بی‌اراده از دهانش درآمد چون همهٔ حواسش به‌بحث ما بود. من که از یک سو می‌خواستم منکسنوس را اندکی راحت بگذارم و از سوی دیگر از دقت لوسیس شادمان شده‌بودم، روی به‌لوسیس کردم و گفتم: لوسیس، گمان

می‌کنم حق با توست، چه اگر پایهٔ بحث را از آغاز درست گذاشته‌بودیم چنین گمراه نمی‌شدیم. پس بگذار از راهی که می‌رویم برگردیم و در همان راه که ساعتی پیشتر می‌پیمودیم گام برداریم و بحث را به‌همراهی شاعران دنبال کنیم زیرا
۲۱۴ شاعران پدران و رهبران ما در راه حقایقند و آنچه دربارهٔ دوستی می‌گویند درست می‌نماید. می‌گویند خدا دوستان را به‌یکدیگر نزدیک می‌کند و آنان را دوست یکدیگر می‌سازد، و اگر خطا نکنم عین گفتهٔ ایشان چنین است: «خداوند کسانی را که مانند یکدیگرند به‌هم نزدیک می‌سازد و با هم دوست می‌کند». این شعر را نشنیده‌ای؟

گفت: شنیده‌ام.

گفتم: بی‌گمان نوشته‌های حکیمان را نیز خوانده‌ای که می‌گویند چیزهایی که همانند یکدیگرند ناچار با یکدیگر دوستی می‌گزینند. مقصودم همان دانشمندانی است که دربارهٔ طبیعت و جهان سخن می‌گویند و می‌نویسند.

گفت: می‌دانم.

گفتم: آن سخن درست است؟

گفت: شاید.

گفتم: گمان می‌کنم نیمی از آن درست است. شاید هم تمام آن درست است و ما از فهم آن ناتوانیم. چنین می‌نماید که بد، هر اندازه به‌بد نزدیکتر شود باید به‌همان اندازه دشمن او باشد. زیرا بد همواره می‌رنجاند، و ممکن نیست رنجاننده و رنجانده‌شده دوست یکدیگر شوند. پس نیمی از آنچه در این باره گفته‌اند درست نمی‌تواند بود زیرا بدان، هر چند به‌هم شبیه باشند، نمی‌توانند دوست یکدیگر گردند.

گفت: حق با توست.

گفتم: بنا بر این، هر وقت سخن از همانند می‌گویند مقصودشان جز نیکان نمی‌تواند بود زیرا نیکان، هم مانند یکدیگرند و هم دوست یکدیگر، در حالی که بدان به‌خود نیز همانند نیستند تا چه رسد به‌دیگران. چه بدان همواره تغییر می‌یابند و به‌آنان هیچ اعتماد نمی‌توان‌کرد، و آنچه به‌خود همانند نباشد چگونه می‌تواند همانند دیگری باشد و با او دوستی گزینند؟ مگر عقیدهٔ تو جز این است؟

گفت: عقیدهٔ من نیز همین است.

گفتم: پس آنان که می‌گویند کسانی که همانند یکدیگرند با هم دوستند،

مقصودشان این است که تنها نیکان دوست یکدیگر توانند بود، زیرا بدان، نه با خوبان می‌توانند دوستی بگزینند و نه با بدان. این نکته را تصدیق می‌کنی؟

گفت: آری.

گفتم: آیا اکنون دانستیم که کدام کسان دوست یکدیگرند و بحث ما آشکار ساخت که تنها نیکان از این نعمت برخوردارند؟

گفت: آری.

گفتم: من نیز چنین می‌اندیشم. ولی هنوز نکته‌ای مانده که بر من روشن نشده‌است. تو را به‌خدا سوگند می‌دهم بیا این نکته را نیز بررسی کنیم. گفتیم دو چیز همانند، از آن جهت که همانند یکدیگرند، دوست همدیگرند. ولی آیا سودی هم برای یکدیگر دارند؟ بگذار مسأله را بدین گونه طرح کنیم: چیزی که همانند ۲۱۵
دیگری است، برای آن دیگری چه سود می‌تواند داشته‌باشد؟ یا بهتر است چنین بگوییم: دو چیز همانند، چه سود یا زیانی می‌توانند از یکدیگر ببرند که از خود نمی‌برند؟ و اگر سودی از یکدیگر نمی‌برند و نیازی به‌یکدیگر ندارند، چه دلبستگی ممکن است میان آنها باشد؟

گفت: من نیز علتی برای دلبستگی آنها نمی‌بینم.

گفتم: اگر به‌یکدیگر دلبستگی ندارند، چگونه ممکن است دوست یکدیگر باشند؟

گفت: البته نمی‌توانند.

گفتم: پس آیا دو چیز که همانند یکدیگرند، نمی‌توانند دوست یکدیگر باشند؟ شاید بتوان گفت: دو چیز نیک، نه از آن حیث که همانند یکدیگرند بلکه بدان لحاظ که هر دو نیکند، دوست یکدیگرند؟

گفت: شاید.

گفتم: آنچه نیک است، از لحاظ نیکی برای خود کافی نیست؟

گفت: البته کافی است.

گفتم: و آنچه برای خود کافی است، از آن جهت که برای خود کافی است نیازی به‌دیگری ندارد؟

گفت: نه.

گفتم: و آنچه نیازمند دیگری نیست، نمی‌تواند به‌آن دلبستگی داشته باشد؟

گفت: نه.

گفتم: اگر به‌آن دلبستگی ندارد، پس آن را دوست‌ندارد؟

گفت: نه.

گفتم: و اگر آن را دوست‌ندارد، پس دوست آن نمی‌تواندبود؟

گفت: البته نه.

گفتم: پس دو چیز نیک، چگونه می‌توانند دوست یکدیگر باشند در حالی که نه هنگام جدایی اشتیاقی به‌یکدیگر دارند و نه وقتی که با یکدیگرند سودی از یکدیگر می‌برند؟ خلاصهٔ کلام، آن دو برای یکدیگر چه ارزشی دارند؟

گفت: ظاهراً هیچ.

گفتم: اگر برای یکدیگر ارزش ندارند، دوست یکدیگر نمی‌توانندبود.

گفت: درست است.

گفتم: لوسیس، چنین می‌نماید که باز به‌راه خطا رفته‌ایم و همهٔ استدلال ما نادرست است.

گفت: چرا؟

گفتم: بیاددارم روزی از کسی شنیدم که می‌گفت: دو چیز همانند، از جمله دو چیز نیک، دشمن یکدیگرند. آن کس برای اثبات درستی سخن خود هسیودوس را شاهد می‌آورد که گفته‌است:

«کوزه‌گر با کوزه‌گر می‌ستیزد و شاعر با شاعر و گدا با گدا»

و بدین‌سان ثابت می‌کرد که دوکس که همانند یکدیگرند بیش از دیگران به‌یکدیگر دشمنی می‌ورزند وکسانی که همانند یکدیگر نیستند با هم دوست می‌شوند چنان که تهیدستان ناچارند با توانگران دوستی گزینند و ناتوانان از دوستی نیرومندان گُزیر ندارند زیرا به‌حمایت آنان نیازمندند. همچنین بیمار دوست پزشک است و نادان راهی جز این نمی‌بیند که به‌دانا دوستی ورزد. آن کس بسی از این مثالها می‌آورد و چنین نتیجه می‌گرفت که دوستی میان دو کس که همانند یکدیگرند صورت‌پذیر نتواندبود بلکه فقط کسانی با یکدیگر دوستی می‌گزینند که هیچ گونه شباهتی به‌یکدیگر ندارند. زیرا هر چیز خواهان چیزی است که از آن بی‌بهره است مثلاً خشکی خواهان رطوبت است و سردی خواهان گرمی. تلخ شیرین را می‌طلبد و تیز کند را، خالی جویای پرشدن است و پر در تلاش خالی‌شدن. پس هر چیز
۲۱۶ خواهان ضد خویش است در حالی که هیچ چیز از مانند خود لذت نمی‌برد.

دوستان گرامی، کسی که این نکته را بیان می‌کرد به‌نظر من مردی فرزانه می‌نمود زیرا بسیار نیکو سخن می‌گفت. شما در این باره چه می‌اندیشید؟

منکسنوس گفت: سقراط، نکتهٔ درستی است.

گفتم: پس آیا تصدیق کنیم که هر چیز با ضد خویش دوستی می‌ورزد؟

گفت: آری.

گفتم: منکسنوس، این سخن دور از عقل نیست؟ اگر چنین ادعایی کنیم استادان فن جدل بر ما نخواهندتاخت و نخواهندگفت: آیا دوستی و دشمنی ضد یکدیگر نیستند؟ اگر چنین بگویند مجبور نخواهیم‌شد گفتهٔ ایشان را تصدیق کنیم؟

گفت: البته تصدیق خواهیم‌کرد.

گفتم: آنگاه خواهندپرسید: دشمنی دوست دوستی است یا دوستی دوست دشمنی؟ و ما کدام یک از این دو را تصدیق خواهیم‌کرد؟

گفت: هیچ کدام را.

گفتم: عدل دوست ظلم است و خویشتن‌داری دوست لاابالیگری؟ یا خوبی دوست بدی است؟

گفت: نه این و نه آن.

گفتم: اگر تصدیق کنیم که تضاد سبب دوستی است، پس چیزهایی که برشمردیم باید دوست یکدیگر باشند.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: پس نه دو چیز همانند دوست یکدیگر توانندبود و نه دو چیز متضاد؟

گفت: چنین پیداست.

گفتم: دوست گرامی، چنین می‌نماید که دوستی از ما می‌گریزد و هر دم از ما دورتر می‌گردد. شاید دوستی هیچ یک از آن دو نیست، یعنی نه خوب می‌تواند با خوب دوستی گزیند و نه بد؟

گفت: مقصودت چیست؟

گفتم: به‌خدا سوگند خود نیز نمی‌دانم. مسأله به‌اندازه‌ای دشوار است که گیج شده‌ام. گمان می‌کنم سرانجام معلوم خواهدشد که به‌قول آن مثل معروف تنها آنچه زیباست سزاوار دوستی است. ولی زیبایی هم چیزی است نرم و صاف و

لغزان، و شاید به‌همین علت از ما می‌گریزد و پنهان می‌شود. من بر آنم که هر چه نیک است زیباست. تو در این باره چگونه می‌اندیشی؟

گفت: من نیز بر آنم.

گفتم: گمان من آنست که نه نیک با نیک و زیبا دوستی می‌گزینند و نه بد. می‌دانی چرا چنین می‌اندیشم؟ پیش خود حساب می‌کنم که هر چیز یا نیک است یا بد، و یا نه نیک است و نه بد.

گفت: من نیز بر این عقیده‌ام.

گفتم: بحث ما ثابت کرد که نه نیک با نیک دوست است، و نه بد با بد، و نه نیک با بد، و نه بد با نیک. پس تنها می‌توانیم بگوییم آنچه نه نیک است و نه بد، یا با نیک دوست می‌تواندبود یا با چیزی همانند خود. زیرا هیچ چیز نمی‌تواند با بد دوستی گزیند.

گفت: درست است.

گفتم: ولی ساعتی پیش گفتیم که دو چیز همانند نمی‌توانند دوست یکدیگر باشند. چنین نگفتیم؟

گفت: چنین گفتیم.

گفتم: پس آنچه نه نیک است و نه بد، نمی‌تواند دوست چیزی مانند خود باشد؟

گفت: نه.

۲۱۷ گفتم: پس نتیجه این است که تنها آنچه نه نیک است و نه بد، می‌تواند با نیک دوست باشد.

گفت: باید چنین باشد.

گفتم: کودکان عزیز، گمان نمی‌کنید راه حل مسأله را یافته‌ایم؟ مثلاً وقتی که تنی سالم را در نظر می‌آوریم، می‌بینیم که نه به‌درمان پزشک نیاز دارد و نه به‌کسی دیگر، زیرا برای خود کافی است. از این رو مردمان تندرست برای تندرستی دوستی پزشک را نمی‌جویند.

گفت: درست است.

گفتم: ولی بیمار به‌علت بیماری با پزشک دوستی می‌گزینند.

گفت: درست است.

گفتم: آیا بیماری بد است و هنر پزشکی نیک و سودمند؟

گفت: آری.

گفتم: ولی تن، از آن حیث که تن است، چیزی است نه نیک و نه بد؟

گفت: آری.

گفتم: تن، به‌علت بیماری ناچار می‌شود که به‌هنر پزشکی دلبستگی پیدا کند و دوست آن شود؟

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: پس آنچه نه نیک است و نه بد، به‌علت ابتلا به‌بدی با چیز نیک دوستی می‌گزینند؟

گفت: آری.

گفتم: ولی آنچه نه نیک است و نه بد، تا هنگامی به‌دوستی چیز نیک می‌گراید که به‌علت ابتلا به‌بدی خود نیز بد و تباه نشده‌باشد. چه اگر خود نیز بد شده‌باشد نمی‌تواند به‌نیک دل ببندد و با او دوستی گزینند، زیرا پیشتر ثابت کرده‌ایم که بد نمی‌تواند با نیک دوستی ورزد.

گفت: آری، این مطلب را ثابت کرده‌ایم.

گفتم: اکنون به‌این نکته گوش فرادار: پاره‌ای چیزها، وقتی که عارضه‌ای بر آنها رو می‌آورد، خود نیز مانند آن عارضه می‌گردند در حالی که برخی دیگر چنین نیستند. مثلاً وقتی که چیزی را رنگ می‌کنیم، رنگ عارضه‌ای است که بر آن وارد می‌شود.

گفت: درست است.

گفتم: آن چیز، از حیث رنگ، مانند آن رنگ می‌شود؟

گفت: سؤال را نفهمیدم.

گفتم: اگر زلف زرین‌فام تو را با سفیداب رنگ کنند، موهای تو براستی سفید می‌گردند یا سفید می‌نمایند؟

گفت: سفید می‌نمایند.

گفتم: با اینکه عارضهٔ سفیدی بر آنها روی آورده‌است؟

گفت: آری.

گفتم: مقصودت این است که سفید نمی‌گردند بلکه با وجود عارضهٔ سفیدی نه سفید می‌شوند و نه سیاه؟

گفت: آری.

گفتم: ولی آیا وقتی که پیری آنها را سفید کند، خود نیز مانند عارضه‌ای می‌گردند که بر آنها وارد آمده‌است؟ به‌عبارت دیگر، در این حال چون سفیدی بر آنها روی‌می‌آورد براستی سفید می‌گردند؟

گفت: بی‌شک.

گفتم: اکنون بگذار سؤال پیشین را تکرار کنم: آیا چیزی که عارضه‌ای بر آن روی‌می‌آورد همیشه مانند آن عارضه می‌گردد، یا اگر عارضه به‌وضعی خاص بر آن وارد شود خود نیز مانند عارضه می‌شود وگرنه مانند عارضه نمی‌گردد؟

گفت: شق دوم درست است.

گفتم: پس چیزی که نه نیک است و نه بد، گاه به‌علت ابتلا به‌بدی خود نیز بد می‌شود و گاه بد نمی‌شود؟

گفت: چنین است.

گفتم: اگر با وجود ابتلا به‌بدی هنوز خود بد نشده‌باشد، همان ابتلا به‌بدی او را بر آن می‌دارد که به‌سوی نیک بگراید. ولی اگر ابتلا چنان باشد که خود آن چیز هم بد شود، دلبستگی او به‌نیک از میان می‌رود و چنان می‌گردد که دیگر
۲۱۸ نمی‌تواند با نیک دوستی گزیند. زیرا دیگر نمی‌توان گفت که نه نیک است و نه بد، بلکه باید گفت بد شده‌است، و چنانکه دیدیم بد نمی‌تواند با نیک دوست باشد.

گفت: درست است.

گفتم: پس باید بگوییم: نه دانایان راستین، خواه خدا باشند و خواه آدمی، دوست دانایی هستند، و نه کسانی که به‌سبب ابتلا به‌نادانی بد شده‌اند. زیرا هیچ بد و نادانی دوستدار دانش نیست. در این میان فقط کسانی می‌مانند که به‌درد نادانی مبتلا هستند ولی این ابتلا به‌اندازه‌ای نیست که آنان را بکلی نادان و بی‌خرد ساخته‌باشد بلکه هنوز می‌دانند که نمی‌دانند. از این رو تنها کسانی به‌فلسفه عشق می‌ورزند که نه نیکند و نه بد، در حالی که نیکان و بدان گرایشی به‌فلسفه ندارند زیرا، چنانکه بحث ما پدیدار ساخت، نه دو چیز که همانند یکدیگرند با هم دوستی می‌گزینند و نه دو چیز متضاد. هنوز این نکته را بیاددارید؟

گفتند: آری، بیادداریم.

گفتم: لوسیس و منکسنوس، آیا اکنون یقین دارید که می‌دانیم چه دوست است و چه دوست نیست؟ نتیجه‌ای که تا اینجا بدست آوردیم این است که روح و تن و هر چیز دیگر، تا هنگامی که نه نیکند و نه بد، به‌علت ابتلا به‌بدی با نیک

دوستی می‌گزینند.

گفتند: چنین است.

من خود نیز مانند صیادی که سرانجام شکار را بچنگ‌آورده‌است شادمان بودم. ولی چیزی نگذشت که نمی‌دانم از کجا تردیدی به‌من روی‌آورد. از این رو آزرده‌خاطر شدم و گفتم: لوسیس و منکسنوس، گمان می‌برم این گنج را در خواب یافته‌ایم.

منکسنوس پرسید: چرا؟

گفتم: می‌ترسم در جست و جوی دوستی باز به‌راه خطا رفته‌باشیم.

گفت: روشن‌تر سخن بگو.

گفتم: بگذار مسأله را از این دیدگاه بنگریم: آیا دوست، دوست کسی است یا دوست هیچ کس؟

گفت: البته دوست کسی است.

گفتم: آیا دوستی او به‌علت چیزی، و برای خاطر مقصودی نهایی نیست؟

گفت: البته به‌علت چیزی است و برای خاطر چیزی.

گفتم: کسی که برای خاطر چیزی باکسی دوست است، آیا با خود آن چیز نیز دوست است، یا با آن نه دوست است و نه دشمن؟

گفت: مقصودت را نفهمیدم.

گفتم: جای تعجب نیست. اکنون مسأله را با بیانی دیگر طرح می‌کنم تا هم تو بهتر بفهمی و هم من خود مقصودم را بهتر دریابم. بیمار دوست پزشک است؟

گفت: آری.

گفتم: بیمار به‌علت بیماری و برای تندرستی دوست پزشک است؟

گفت: آری.

گفتم: بیماری بد است؟

گفت: آری.

گفتم: تندرستی نیک است یا بد، یا نه این و نه آن؟

گفت: نیک است.

گفتم: پیشتر گفتیم تن که نه نیک است و نه بد، به‌علت ابتلا به‌بیماری، ۲۱۹
یعنی به‌علت بدی، دوست هنر پزشکی می‌شود. به‌عبارت دیگر، هنر پزشکی که نیک است، برای تندرستی دوست داشته‌می‌شود. تندرستی نیز خود نیک است.

چنین نیست؟

گفت: درست است.

گفتم: پس تن، دوست تندرستی است یا دوست آن نیست؟

گفت: دوست آن است.

گفتم: و با بیماری دشمن است؟

گفت: آری.

گفتم: بنا بر این، آنچه نه نیک است و نه بد، به‌علت ابتلا به‌بدی دوست نیک می‌شود برای رسیدن به‌نیک دیگری که با او نیز دوست است.

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: پس وقتی که ما دوست چیزی هستیم، آیا دوستی ما با آن به‌خاطر چیزی دیگر است که دوست آن هستیم، و به‌علت چیزی که دشمن آنیم؟

گفت: چنین است.

گفتم: بسیار خوب کودکان عزیز، اکنون باید بهوش باشیم که باز خطا نکنیم. می‌بینید که دشواری تازه‌ای روی‌نموده و استدلال به‌اینجا منجر گردیده است که دوست، دوستِ دوست شده‌است، حال آنکه ساعتی پیش ثابت کردیم که دو چیز همانند ممکن نیست دوست یکدیگر شوند. ولی بهتر است این مسأله را کنار بگذاریم و به‌نکته‌ای دیگر بپردازیم تا معلوم شود که اشتباه ماکجاست. اندکی پیشتر گفتیم که ما برای خاطر تندرستی با هنر پزشکی دوستی می‌گزینیم.

گفت: درست است.

گفتم: پس ما دوست تندرستی هم هستیم؟

گفت: آری.

گفتم: بنا بر این دوستی ما با چیزی برای چیزی دیگر است.

گفت: آری.

گفتم: یعنی برای چیزی دیگر که دوست آن هستیم؟

گفت: البته.

گفتم: دوستی ما با آن چیز دوم نیز برای چیز سومی است که با آن نیز دوستیم؟

گفت: آری.

گفتم: پس نباید از جست و جو ملول گردیم بلکه باید به‌همین سان پیش

برویم تا سرانجام به‌چیزی نهایی برسیم که دوستی ما با آن نه برای چیزی دیگر، بلکه برای خاطر خود آن باشد، و به‌عبارت دیگر آن چیز نهایی نخستین دوست ما باشد، و دوستی ما با هر چیز دیگر برای دوستی با آن باشد.

گفت: جز این چاره نیست.

گفتم: اکنون نیک بیندیشید و بگویید آیا همهٔ چیزهایی که با آنها برای خاطر آن چیز نهایی دوستی می‌گزینیم، اشباحی نیستند که ما را می‌فریبند؟ و آیا یگانه دوست راستین ما آن مقصود نهایی نیست؟ برای اینکه مطلب روشن‌تر شود بگذارید بدین گونه استدلال کنیم: وقتی که کسی چیزی را بسیار دوست دارد، آیا ممکن نیست برای خاطر آن به‌چیزهایی دیگر دلبستگی پیدا کند؟ مثلاً پدری که فرزند خود را بر همه چیز برتری می‌نهد اگر بداند که فرزندش زهر خورده‌است و فقط شراب می‌تواند او را از مرگ برهاند، به‌شراب دلبستگی نمی‌یابد؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: و همچنین به‌سبویی که شراب در آن است؟

گفت: البته.

گفتم: آیا می‌توان گفت که او از آن سه، یعنی سبو و شراب و فرزندش، هیچ یک را بر دیگری برتری نمی‌نهد؟ یا راستی این است که پدر تنها دربند فرزند
خویش است و سبو و شراب را برای او می‌خواهد؟ همچنین، اینکه می‌گوییم ما ۲۲۰
به‌سیم و زر دلبستگی داریم، درست نیست. چون محبوب راستین ما آن چیزی است که زر و سیم را برای رسیدن به‌آن گرد می‌آوریم. یا شما جز این می‌اندیشید؟

گفت: عقیدهٔ ما نیز همین است.

گفتم: آیا این سخن دربارهٔ دوست نیز صادق است؟ مرادم این است که وقتی که می‌گوییم دوست چیزی برای چیز دیگر هستیم، واژهٔ دوست را به‌معنی درست بکارنمی‌بریم زیرا ما فقط دوست آن چیزی هستیم که دلبستگی ما به‌هر چیز برای خاطر آن است.

گفت: راستی همین است.

گفتم: پس آیا آنچه ما براستی دوست داریم، دوستی ما با آن برای چیز دیگر نیست؟

گفت: نه.

گفتم: پس بدین نتیجه رسیدیم که وقتی که دوست چیزی هستیم، دوستی

ما با آن برای خاطر چیز دیگر نیست. اکنون پاسخ این سؤال را بدهید: نیک را دوست داریم؟

گفت: آری.

گفتم: نیک را به‌علت ابتلا به‌بدی دوست داریم؟ مرادم این است که اگر بدی از میان برود و تنها نیک و آنچه نه نیک است و نه بد باقی‌بماند، و روح و تن و هر چیز دیگر که نه نیک است و نه بد هرگز مبتلای بدی نگردد، در آن صورت نیک برای ما بی‌فایده می‌شود؟ به‌عبارت دیگر، اگر چیزی نباشد که به‌ما زیان برساند، نیازمند رهاننده‌ای نخواهیم‌بود؟ و آیا بدین‌سان آشکار نخواهدشد که دلبستگی ما به‌نیک به‌علت بدی بوده‌است؟ چون بدی زهر است و نیکی تریاق آن، بدین سبب نیکی را خواهانیم و اگر زهر در میان نباشد نیازمند تریاق نخواهیم بود؟ آیا براستی چنین است که چون ما میان نیکی و بدی قرار داریم به‌علت بدی با نیکی دوستی می‌گزینیم، در حالی که نیکی به‌خودی خود منشأ سودی نیست؟

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: پس آن مقصود غایی، که دوستی ما با همه چیز برای آن است، هیچ گونه شباهتی با چیزهایی که برشمردیم ندارد. زیرا ما همهٔ آن چیزها را برای چیزی دیگر دوست داریم، در حالی که دوستی ما با مقصود نهایی به‌علت چیزی است که دشمن می‌داریم و اگر این دشمن از میان برخیزد ما دیگر دوست آن مقصود نهایی نخواهیم‌بود.

گفت: نتیجهٔ استدلال ما همین است.

گفتم: ولی تو را به‌خدا سوگند می‌دهم بگو ببینم اگر بدی از میان برود،
۲۲۱ مردمان گرسنه و تشنه نخواهندشد؟ یا معتقدید مادام که آدمیان و جانوران هستند گرسنگی باقی‌خواهدماند ولی مایهٔ شر نخواهدبود، و همچنین تشنگی و دیگر نیازهای تن وجود خواهندداشت ولی بد نخواهندبود چون بدی از میان رفته‌است؟ یا اصلاً خنده‌دار است که بپرسیم آنگاه چه خواهدشد و چه نخواهدشد زیرا کسی نمی‌داند چه خواهدشد. با این همه یک نکته را می‌دانیم و آن این است که اکنون نیز گرسنگی هم منشأ سود تواندبود و هم مایهٔ زیان. چنین نیست؟

گفت: چنین است.

گفتم: همچنین تشنگی و دیگر نیازهای ما گاه سودمندند و گاه زیان‌آور، و گاه هیچ کدام از آن دو.

گفت: درست است.

گفتم: پس نابودشدن بدی سبب نمی‌شود که آنچه نه نیک است و نه بد نابود گردد.

گفت: نه.

گفتم: بنا بر این، اگر هم بدی از میان برود میلهایی که نه نیکند و نه بد، خواهندماند؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: ممکن است ما به‌چیزی میل کنیم و دل ببندیم بی‌آنکه دوست آن باشیم؟

گفت: گمان نمی‌کنم.

گفتم: پس هنگامی هم که بدی از میان رفته‌باشد، ما دوست برخی چیزها خواهیم‌بود؟

گفت: آری.

گفتم: ولی اگر بدی علت دوستی است، چگونه ممکن است که پس از نابودی بدی باز چیزی دوست چیزی شود؟ مگر وقتی که علت نابود شد معلول از میان نمی‌رود؟

گفت: حق با توست.

گفتم: پیشتر بر آن بودیم که کسی که دوست دیگری است، به‌علتی با او دوست است، و گمان می‌کردیم که آنچه نه نیک است و نه بد به‌علت ابتلا به‌بدی با نیک دوستی می‌گزینند.

گفت: درست است.

گفتم: ولی اکنون برای دوستی علتی دیگر نمایان گردیده‌است.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: آیا براستی میل‌کردن و خواستن، علت دوستی است، و کسی که خواهان چیزی است، مادام که خواستن در او هست، دوست آن چیز است و هر چه تا کنون دربارهٔ دوستی گفته‌ایم بی‌معنی بود؟

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: خواهنده همواره خواهان چیزی است که نیازمند آن است؟

گفت: آری.

گفتم: و نیازمند، دوست چیزی است که به‌آن نیاز دارد؟
گفت: چنین می‌نماید.
گفتم: و هر کس نیازمند چیزی است که از دست داده‌است؟
گفت: آری.
گفتم: منکسنوس و لوسیس، معلوم می‌شود موضوع میل و عشق و دوستی، همواره چیزی است که بالطبع متعلق به‌ماست.
هر دو تصدیق کردند.
گفتم: پس شما دو تن که دوست یکدیگرید، باید بالطبع متعلق به‌یکدیگر باشید؟
گفتند: البته.
گفتم: بنا بر این، کودکان عزیز، هر کس که دیگری را دوست دارد بی‌گمان
۲۲۲ میان او و محبوب تعلق و پیوندی روحی یا اخلاقی هست چه اگر چنین پیوندی در میان نباشد هیچ کس به‌دیگری دل نمی‌بندد. منکسنوس سخن مرا تصدیق کرد ولی لوسیس خاموش ماند.
گفتم: پس دو کس که طبیعتاً متعلق یکدیگرند باید دوست یکدیگر باشند؟
گفت: نتیجه همین است.
گفتم: پس معشوق باید با عاشق صادق، نه با مدعی عشق، دوستی بگزینند؟
لوسیس و منکسنوس پس از اندکی تأمل سر خود را به‌علامت تصدیق تکان دادند ولی هیپوثالس از شادی رنگ روی خود را باخت.
برای اینکه در این سخن دقتی بیشتر کنم گفتم: لوسیس و منکسنوس، اگر معلوم شود که «متعلق یکدیگر بودن» با «مانند یکدیگربودن» فرق دارد، حق داریم گمان ببریم که راه حلی تازه یافته‌ایم. ولی اگر میان آنها فرق نباشد و هر دو یک چیز باشند، باز آن سخن پیشین مصداق پیدا خواهدکرد که گفتیم دو چیز همانند، از آن حیث که همانند یکدیگرند، سودی برای یکدیگر ندارند، و چنان دو چیز را نمی‌توان دوست یکدیگر دانست. پس اکنون که از گفت و گو مست شده‌ایم آماده‌اید ادعا کنیم که متعلق یکدیگر بودن غیر از مانند یکدیگر بودن است؟
گفتند: آری.

گفتم: و اضافه کنیم که نیک با همه کس تعلق دارد و بد با همه کس بیگانه است؟ یا بگوییم نیک با نیک تعلق دارد، بد با بد و آنچه نه نیک است و نه بد با آنچه نه نیک است و نه بد؟

گفتند: شق آخر را می‌پذیریم.

گفتم: بدین‌سان به‌همان نتیجه خواهیم‌رسید که ساعتی پیشتر ردکردیم. چه در آن صورت نه تنها نیک با نیک دوستی خواهدگزید بلکه ظالم دوست ظالم خواهدبود و بد دوست بد.

گفتند: حق با توست.

گفتم: ولی اگر نیک را با آنچه متعلق به‌ماست یکی بدانیم، نتیجه چنین می‌شود که فقط نیک با نیک می‌تواند دوستی بگزیند.

گفتند: درست است.

گفتم: مگر بیادندارید که این نتیجه را هم ردکرده‌ایم؟

گفتند: البته بیادداریم.

گفتم: پس از گفت و گو چه نتیجه بدست‌آمد؟ ظاهراً هیچ! بگذارید مانند وکلای دعاوی همهٔ سخنهای خود را بار دیگر بیادبیاوریم و خلاصه کنیم: اگر نه عاشق دوست است و نه معشوق، و نه کسانی که همانند یا متضاد با یکدیگرند و نه نیکان و نه کسانی که با یکدیگر پیوند روحی و اخلاقی دارند، و نه هیچ کدام از انواع دیگر که برشمردیم، دیگر نمی‌دانم در این باره چه بگوییم.

۲۲۳ پس از این سخن می‌خواستم کودکان را به‌حال خود بگذارم و یکی از جوانان را به‌میدان بحث بخوانم. ولی ناگهان لله‌های لوسیس و منکسنوس مانند فرشتگان عذاب رسیدند و در حالی که برادران ایشان را همراه داشتند ایشان را به‌نام خواندند و گفتند دیروقت است و باید به‌خانه برگردند. نخست بر آن شدیم که لله‌ها را بازگردانیم و گفت و گو را دنبال کنیم ولی آنان به‌سخن ما گوش ندادند و با لهجه‌ای گوش‌خراش فریاد و هیاهوکردند و چون در اثنای جشن شراب هم خورده بودند دانستیم که اصرار سودی ندارد و مجلس را به‌هم زدیم و چون لوسیس و منکسنوس خواستند بروند روی به‌آنان کردم و گفتم امروز هم من پیرمرد سزاوار ریشخند شدم و هم شما نوجوانان. زیرا همهٔ کسانی که در اینجا جمعند پیش خود خواهندگفت شما دو تن و من گمان می‌کردیم دوست یکدیگریم ولی پس از آن همه کوشش معلوم شد هنوز نمی‌دانیم دوست یعنی چه؟

لاخس

laches

(شجاعت)

۱۷۸ **لوسیماخوس:** نیکیاس و لاخس[1]، آن مرد را که هنر بکاربردن جنگ‌افزارهای گوناگون را به‌معرض نمایش گذاشته‌بود دیدید. هنوز نگفته‌ایم که چرا مِلِسیاس و من از شما خواستیم با ما به‌تماشای او بیایید. اکنون گوش فرادارید تا منظور خود را بیان کنیم. یقین داریم که راز دل خود را می‌توانیم با شما بی‌پرده در میان نهیم در حالی که بیشتر مردمان به‌این گونه هنرنماییها می‌خندند و اگر کسی نظرشان را در این باره جویا شود به‌جای آنکه عقیدهٔ خود را فاش کنند می‌کوشند به‌اندیشهٔ سؤال‌کننده پی‌ببرند و مطابق میل او سخن بگویند. ولی شما نه تنها در مسأله‌ای که می‌خواهیم شور کنیم صاحب‌نظرید بلکه می‌دانیم که آنچه براستی می‌اندیشید به‌ما خواهیدگفت. از این رو شما را برای مشورت برگزیده‌ایم. مطلبی که می‌خواهیم با شما در میان نهیم این است که این دو نوجوان فرزندان
۱۷۹ ما هستند. آن یک پسر مِلِسیاس است که نام نیای خود را دارد و ثوکودیدس خوانده‌می‌شود. این یک آریسته‌ئیدس پسر من است و نام او نیز از پدر من به‌او رسیده. ما آرزومندیم این جوانان را از تربیتی هر چه نیکوتر بهره‌مند سازیم و بر خلاف بیشتر مردمان که فرزندان را به‌حال خود می‌گذارند تا هر چه می‌خواهند بکنند و به‌هر جا می‌خواهند بروند، ما بر آن شده‌ایم که به‌تربیت اینان همت گماریم و در این راه از کوشش دریغ نورزیم. چون شما نیز فرزندانی دارید گمان می‌کنیم بهتر از همه کس می‌دانید که در تربیت نوجوانان چه راه باید در پیش گرفت. اگر هم تا کنون در این مسأله نیندیشیده‌اید اینک به‌شما گوشزد می‌کنیم که در این کار نباید کوتاهی روادارید و از شما می‌خواهیم که در تربیت فرزندان خود با ما همگام شوید. گرچه سخن دراز می‌شود، لازم است بگوییم که چرا چنین تصمیم گرفته‌ایم. من و مِلِسیاس و فرزندان ما در یک خانه بسرمی‌بریم و بر یک سفره غذا می‌خوریم و هر یک از ما دربارهٔ کارهای بزرگی که پدرانمان چه در هنگام جنگ و چه در زمان صلح چه در مقام زمامداری امور شهرهای متحد و چه

در ادارهٔ شهر خودمان از پیش برده‌اند سخنان فراوان بیادداریم و به‌این جوانان می‌گوییم. ولی ما خودکاری نکرده‌ایم که به‌گفتنش بیارزد. از این رو از پسران خود شرمساریم و از پدران خود گله‌مندیم که در جوانی ما را به‌حال خود رها کردند و به‌جای آنکه به‌تربیت ما همت گمارند به‌سامان‌دادن امور دیگران روزگار گذراندند. این نکته را همواره به‌فرزندان خود گوشزد می‌کنیم و به‌ایشان می‌گوییم که اگر از حال خود غافل بمانند به‌جایی نخواهندرسید ولی اگر پند ما را بشنوند و در بهترساختن خود بکوشند شاید روزی بتوانند شایستهٔ نامی شوند که به‌ایشان داده‌ایم. جوانان وعده داده‌اند که از دستور ما سرنتابند و اکنون در این اندیشه‌ایم که فرزندان ما چه باید بیاموزند تا مردانی قابل شوند. امروز کسی به‌ما گفت که سزاوار است جوانان هنر بکاربردن جنگ‌افزارهای گوناگون را بیاموزند و مردی را که در اینجا هنرنمایی می‌کرد و آموزگار آن فن است بسیار ستود. بهتر آن دیدیم که با شما به‌دیدن او برویم و سپس دربارهٔ آن هنر با شما شور کنیم تا اگر شما نیز
۱۸۰ آن را پسندیدید همهٔ ما فرزندان خود را به‌آموختن آن ترغیب کنیم. اکنون نوبت شماست که دربارهٔ آن هنر نیک بیندیشید و بگویید که رواست آن را به‌فرزندان خود بیاموزیم یا هنری دیگر را شایسته‌تر می‌دانید، و آیا آماده‌اید در این راه با ما همگام شوید یا نه؟

نیکیاس: لوسیماخوس و ملِسیاس، من نه تنها اندیشهٔ شما را می‌پسندم بلکه خود نیز آماده‌ام با شما همگام شوم و گمان می‌کنم لاخس نیز با من همداستان است.

لاخس: البته نیکیاس. نکته‌ای که لوسیماخوس دربارهٔ پدر خود و پدر ملسیاس گفت درست بود و دربارهٔ ما و همهٔ کسانی که وقت خود را به‌کارهای سیاسی می‌گذرانند و در تربیت فرزندان کوتاهی روامی‌دارند صادق است. لوسیماخوس، به‌سخنهای تو خرده‌ای نمی‌توان گرفت ولی شگفتی من از این است که تو به‌جای سقراط به‌ما روی‌آورده‌ای و برای تربیت فرزندان خود از ما یاری می‌جویی در حالی که سقراط از یک سو با تو در یک ناحیه زندگی می‌کند و همسایهٔ تست و از سوی دیگر همواره در پی آن چیزی بوده‌است که تو امروز می‌جویی و بهتر از همه‌کس می‌داند که آموختن کدام هنر برای جوانان سودمند است.

لوسیماخوس: چه گفتی لاخس؟ مگر سقراط با این مسائل سروکار دارد؟

لاخس: البته.

نیکیاس: من نیز سخن لاخس را تصدیق می‌کنم. همین چند روز پیش سقراط مردی به‌نام داموس که شاگرد آگاثوکلس بوده‌است برای آموختن موسیقی به‌پسرم به‌نزد من آورد. این مرد گذشته از اینکه آموزگار موسیقی خوبی است برای همنشینی نوجوانان نیز از هر حیث شایسته است.

لوسیماخوس: سقراط، نیکیاس و لاخس، من و همسالان من به‌سبب سالخوردگی بیشتر اوقات در خانه بسرمی‌بریم و با جوانان بیگانه شده‌ایم. از این رو، ای پسر سوفرونیسکوس، اگر می‌توانی ما را راهنمایی کنی از یاری دریغ منما، خصوصاً چون پدر تو دوست و محرم اسرار من بود و تا روزی که از جهان رفت کوچکترین اختلافی میان من و او روی‌نداد. اکنون چیزی هم بیادم آمد. پسران ما هر وقت در خانه با یکدیگر گفت و گو می‌کنند بارها نام سقراط را می‌برند
و او را می‌ستایند. ولی تا امروز از آنان نپرسیده‌ام که مرادشان سقراط پسر ۱۸۱
سوفرونیسکوس است یا کسی دیگر. فرزندان، منظورتان همین سقراط است؟

پسران: آری پدر، همین است.

لوسیماخوس: سقراط، خرسندم که نام پدرت را که بهترین مردان بود زنده نگاه‌می‌داری. این نه تنها برای تو بلکه برای ما نیز مایهٔ مباهات است همچنان که افتخار ما افتخار توست.

لاخس: لوسیماخوس، دامن سقراط را از دست مده. من او را در جاهای دیگر نیز دیده‌ام که نه تنها نام پدر خود را زنده کرده بلکه مایهٔ سربلندی میهنش بوده‌است. هنگام عقب‌نشینی از میدان جنگ دلیون من و او همراه بودیم و یقین دارم که آن روز اگر دیگران نیز در دلاوری مانند او بودند آبروی شهر ما بر باد نمی‌رفت و آن شکست افتضاح‌آمیز روی‌نمی‌داد[۲].

لوسیماخوس: سقراط، بسیار خرسندم که مردانی بدین نیکنامی تو را بدین گونه می‌ستایند. از این پس من نیز از هواداران تو خواهم‌بود. تو خود می‌بایست پیش از این به‌نزد ما می‌آمدی و ما را از کسان خود می‌شمردی. ولی از امروز که آشنایی را از سر گرفتیم باید ما و فرزندان ما را دوستان خود بدانی و به خانهٔ ما بیایی و پس از ما دوستی را با این جوانان ادامه دهی. می‌دانم که تقاضای مرا خواهی‌پذیرفت و به‌دیدن ما خواهی‌آمد، با این همه هر بار تو را ببینم این تقاضا را به‌یادت خواهم‌آورد. ولی اکنون بگو ببینم در مسأله‌ای که موضوع بحث

ماست چه عقیده داری؟ آموختن فنون جنگ را برای جوانان شایسته می‌دانی یا نه؟

سقراط: لوسیماخوس، هم دعوت تو را می‌پذیرم و هم آماده‌ام پاسخ سؤالت را بدهم. ولی چون از همهٔ شما جوان‌تر و بی‌تجربه‌ترم، گمان می‌کنم بهتر آن است که نخست عقیدهٔ لاخس و نیکیاس را بشنویم و آنگاه اگر من علاوه بر آنچه آنان خواهندگفت سخنی داشته‌باشم بیان کنم. پس، نیکیاس، بهتر آن نیست که نخست تو سخن آغاز کنی؟

نیکیاس: مانعی نمی‌بینم که پیش از همه نظر خود را بگویم. به‌عقیدهٔ من آموختن این هنر به‌چندین جهت برای جوانان سودمند است. جوانی که به‌این هنر دل ببندد از کارهای بیهوده‌ای که بیشتر جوانان به‌سبب بیکاری در پیش
۱۸۲ می‌گیرند دور می‌ماند و در پرتو آن تنش نیز نیرومند می‌گردد. زیرا این هنر برتر از همهٔ انواع ورزش است و رنج تمرین آن نیز کمتر از دیگر ورزشها نیست. از این گذشته این هنر و هنر اسب‌سواری برای هر مرد ضروری است زیرا در میدان رزم کسی می‌تواند در برابر دشمن مردانه بایستد که در سواری و بکاربردن جنگ‌افزار ورزیده باشد. خصوصاً در جنگهای تن به‌تن، چه در هنگام حمله و تعقیب دشمن و چه در هنگام دفاع در حال گریز از برابر مهاجمان، هیچ کس از این هنر بی‌نیاز نیست. کسی که به‌این هنر آراسته باشد در برابر دشمن از پای درنمی‌آید بلکه همواره بر حریف پیروز می‌گردد، خواه حریف یک تن باشد و خواه یک گروه. گذشته از آنچه گفتم، این هنر، هنری دیگر به‌دنبال خود می‌آورد زیرا کسی که فن بکاربردن سلاحهای گوناگون را نیک آموخته‌باشد بی‌اختیار به‌هنر آرایش لشکر دل‌می‌بندد و این هنر تازه او را بر آن می‌دارد که در آموختن هنر سرداری سپاه بکوشد. پس هنری بدین والایی که سرآغاز همهٔ آن هنرهاست بی‌گمان برای هر جوان شریف برازنده است. این هنر سودی دیگر نیز دارد و آن اینکه هر کس در آن مهارت یابد در میدان جنگ دلیرتر از دیگران می‌شود و با دلاوری و متانت خود دشمن را به‌وحشت می‌افکند.

به‌دلایلی که برشمردم، معتقدم که آموختن این هنر برای جوانان سودمند است. اکنون میل دارم عقیدهٔ لاخس را بشنوم.

لاخس: دربارهٔ هیچ هنری نمی‌توان گفت که آموختنش سودمند نیست زیرا دانستن همواره بهتر از ندانستن است. اگر بکاربردن جنگ‌افزار نیز، چنانکه

آموزگاران آن فن ادعا می‌کنند، براستی هنری است و مزایایی را که نیکیاس برای آن برشمرد داراست بی‌گمان باید آن را آموخت. ولی اگر هنری نیست و آموزگاران مزدبگیر آن را بدروغ هنر می‌خوانند آموختن آن به‌چه کار مـی‌آید؟ علت اینکه دربارهٔ آن چنین می‌اندیشم این است که اگر آن فن براستی هنر بود مردمان
۱۸۳ لاکدایمون از آن غافل نمی‌شدند زیرا آنان به‌هر چه سبب پیروزی در میدان رزم است اهمیتی بیش از اندازه مـی‌دهند. اگر مردم لاکدایمون نیز از آن غافل می‌ماندند آموزگاران آن فن که از ارج و اعتبار هنرهای جنگی در آن کشور آگاهند برای کسب حرمت و اندوختن مال روی بدانجا می‌نهادند و کالای خود را بر مردم آن کشور عرضه می‌کردند همچنان که نویسندگان نمایشنامه‌ها همواره حاصل هنر خود را بر ما عرضه می‌دارند و هر کس قطعه‌ای تراژدی می‌نویسد برای ارائهٔ آن سراسر آتیکا را نمی‌پیماید بلکه یکسر به‌شهر ما می‌آید و نوشتهٔ خود را در اینجا به‌معرض نمایش می‌گذارد. شگفتی اینجاست که آموزگاران فنون جنگی کشور لاکدایمون را همچون پرستشگاهی مقدس تلقی می‌کنند که هیچ‌گاه نباید در آن گام نهاد و هرگز بدانجا نمی‌روند بلکه برای فروختن کالای خود همواره به‌شهرهایی روی‌می‌آورند که ساکنانشان از آن فنون بی‌خبرند. از این گذشته بسیاری از آن گونه هنرمندان را در میدان رزم دیده و به‌ارزششان پی‌برده‌ام. برای اینکه به‌ماهیت هنر آنان آگاه شوید کافی است بیاد بیاورید که تا امروز یکی از آنان در میدان جنگ نام و آوازه‌ای بدست‌نیاورده بلکه در روز سختی زبون‌تر از همه بوده‌اند. مثلاً همین استسیلئوس را که هم‌اکنون در حال هنرنمایی در برابر انبوه مردمان دیدیم، در جایی دیگر بهتر از این دیده‌ام که بی‌آنکه خود بخواهد هنر واقعی خود را به‌معرض نمایش گذاشته‌بود. او در یکی از کشتیهای جنگی بود که به‌کشتی باری دشمن حمله می‌کرد و سلاحی بدست‌داشت که ترکیبی از نیزه و داس بود و خود آن را اختراع کرده‌بود و از این رو سلاحش نیز مانند خود او اعجوبه‌ای بود. برای اینکه سخن را کوتاه کنم تنها می‌خواهم بگویم که پایان کارش چگونه بود. در اثنای نبرد سلاحش به‌طنابهای کشتی باری گیر کرد و او هر چه کوشید نتوانست آن را آزاد کند. در این هنگام دو کشتی از برابر یکدیگر گذشتند و او نخست برای آنکه نیزه را از دست ندهد بر عرشهٔ کشتی دویدن آغاز کرد ولی
۱۸۴ چون کشتی باری دورتر می‌شد و او را به‌دنبال خود می‌کشید ناچار شد نیزه را رها کند و تنها دستهٔ آن به‌دستش ماند. نخست صدای خنده و استهزا از کشتی باری

برخاست ولی چون سنگی به‌پیش پایش انداختند و او از ترس دستهٔ نیزه را نیز رها کرد سربازانی هم که در کشتی جنگی بودند با دیدن سلاح او که از طناب کشتی آویخته‌بود نتوانستند از خنده خودداری کنند. باری، شاید آموختن این فن، چنانکه نیکیاس گفت، برای جوانان سودمند باشد ولی من جز آنچه گفتم اثری از آن ندیده‌ام. اگر این فن براستی چندان سودی نداشته‌باشد و آموزگاران برای فریفتن مردم آن را سودمند جلوه دهند آموختنش بی‌فایده خواهدبود. از این رو عقیدهٔ من این است که اگر مردی ترسو گمان کند که با آموختن آن می‌تواند روش دلیران درپیش‌گیرد، در روز آزمایش زود پدیدار خواهدشد که از هنر عاری است. ولی اگر جوانی شجاع آن را بیاموزد چون چشم همه به‌اوست کمترین خطا سبب خواهدشد که همه سرزنشش کنند. چه، کسی که از شجاعتی شگفت‌انگیز بهره‌مند نیست اگر ادعای استادی در آن فن کند رشک همگان را برمی‌انگیزد و از ریشخند و استهزا مصون نمی‌ماند.

لوسیماخوس گرامی، عقیدهٔ مرا دربارهٔ این هنر شنیدی. ولی، چنانکه در آغاز بحث گفتم، دامن سقراط را نباید از دست بدهی بلکه باید از او بخواهی که نظر خود را در این باره فاش بگوید.

لوسیماخوس: سقراط، اکنون نوبت توست. می‌بینی که بحث ما نیازمند داور است. اگر این دو مرد عقیده‌ای واحد اظهار می‌کردند تکلیف روشن بود. ولی چنانکه شنیدی میان عقیدهٔ لاخس و نیکیاس اختلاف بسیار است. از این رو لازم است نظر تو را نیز بشنویم تا ببینیم با کدام یک از آن دو هم‌رأیی.

سقراط: لوسیماخوس، می‌خواهی رأی اکثریت را بپذیری؟

لوسیماخوس: مگر چارهٔ دیگر می‌شناسی؟

سقراط: ملسیاس، تو نیز راهی جز این نمی‌بینی؟ اگر برای تو این مسأله پیش‌آید که فرزندت کدام یک از انواع ورزش را باید بیاموزد، رأی اکثریت ما را می‌پذیری یا عقیدهٔ کسی را که خود زیردست یکی از استادان نامدار ورزش پرورش یافته و تمرین کرده‌است؟

ملسیاس: البته عقیده او را.

سقراط: پس عقیدهٔ او را به‌رأی ما چهار تن برتری می‌نهی؟

ملسیاس: بی‌گمان.

سقراط: من نیز بر آنم که هرگاه بخواهیم دربارهٔ چیزی درست داوری کنیم

باید به‌شناسایی آن چیز اتکا کنیم نه بر شمار و رقم.

ملسیاس: درست است.

۱۸۵ **سقراط:** پس اکنون نخست باید ببینیم در میان ما کسی هست که در موضوع بحث صاحب‌نظر است؟ اگر چنین کسی هست باید از عقیدهٔ او، هر چند یک تن تنها باشد، پیروی کنیم نه از رأی دیگران. اگر چنان کسی در میان ما نیست، باید کسی بجوییم که در این موضوع صاحب‌نظر باشد خصوصاً چون این موضوع بزرگترین مسألهٔ زندگی شماست زیرا نیکی و بدی خانوادهٔ شما بسته به‌این است که فرزندانتان نیک بارآیند یا بد.

ملسیاس: راست می‌گویی.

سقراط: پس باید هشیار باشیم تا گمراه نگردیم.

ملسیاس: البته.

سقراط: اکنون برای اینکه بدانیم کدام یک از ما در هنر بکاربردن افزار جنگ استادتر از دیگران است چه باید بکنیم؟ آیا نباید بنگریم که کدام یک از ما این هنر را از استادی نامدار آموخته و به‌اندازهٔ کافی در آن تمرین کرده‌است؟

ملسیاس: جز این راهی نیست.

سقراط: و نباید پیش از آن کار این نکته را روشن کنیم که آنچه در پی آموزگاری برای آن می‌گردیم چیست؟

ملسیاس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: بگذار مطلب را روشن‌تر بیان کنم. گمان می‌کنم وقتی که می‌پرسیم کدام کس در این هنر استاد است و آیا آن را از آموزگاری آموخته‌است یا نه، هنوز موضوع بحث را معلوم نساخته‌ایم.

نیکیاس: سقراط، مگر موضوع بحث ما هنر بکاربردن جنگ‌افزارهای گوناگون نیست و اینکه آیا جوانان باید آن را بیاموزند یا نه؟

سقراط: درست است. ولی هنگامی که کسی دربارهٔ دارویی می‌اندیشد و می‌خواهد بداند که آیا باید آن را در چشم بریزد یا نه، به‌عقیدهٔ تو موضوع اندیشهٔ او چشم است یا دارو؟

نیکیاس: چشم.

سقراط: و کسی که می‌خواهد بداند که آیا باید به‌اسب لگام بزند یا نه، موضوع اندیشهٔ او اسب است نه لگام؟

نیکیاس: بی‌تردید.

سقراط: پس هنگامی که کسی دربارهٔ چیزی برای خاطر چیزی دیگر می‌اندیشد، موضوع اندیشهٔ او آن چیز دیگر است نه چیز نخستین؟

نیکیاس: آری.

سقراط: بنا بر این ما نیز هنگامی که با کسی شور می‌کنیم نخست باید بدانیم آیا او دربارهٔ چیزی که برای آن شور می‌کنیم صاحب‌نظر است یا نه.

نیکیاس: درست است.

سقراط: هنگامی که می‌خواهیم بدانیم آیا هنری را باید به‌جوانان آموخت یا نه، این بررسی را برای روح جوانان می‌کنیم یا برای چیزی دیگر؟

نیکیاس: برای روح جوانان.

سقراط: پس باید ببینیم آیا در میان ما کسی هست که هنر پرورش روح را از استاد آن هنر آموخته و به‌مرتبهٔ صاحب‌نظری رسیده‌است؟

لاخس: چرا سقراط؟ مگر کسانی ندیده‌ای که بی‌آموزگار در برخی هنرها استادتر از کسانی شده‌اند که همان هنرها را از آموزگار آموخته‌اند؟

۱۸۶ **سقراط:** البته دیده‌ام. ولی تو خود نیز آماده نیستی آنان را به‌هنرمندی بپذیری مگر آنکه نخست یک یا چند اثر نیک از هنر خود به‌تو بنمایند.

نیکیاس: در این باره حق به‌جانب توست.

سقراط: لاخس و نیکیاس، اکنون که لوسیماخوس و ملسیاس بر آن شده‌اند تا روح فرزندان خود را به‌نیکوترین وجه بپرورند و بدین منظور به ما روی آورده‌اند ما باید آموزگارانی را که در زیر دستشان تربیت یافته‌ایم نام ببریم و ثابت کنیم که آموزگارانی شایسته بوده و روح بسیاری از جوانان را تربیت کرده و هنر خود را به‌ما نیز آموخته‌اند. اگر در میان ما کسی هست که خود را نیازمند آموزگار ندانسته‌است، او نیز باید آثار هنر خود را بنماید و هر آتنی یا بیگانه یا آزاد یا برده‌ای را که تاکنون تربیت کرده و بهتر از پیش ساخته‌است نام ببرد. ولی اگر در میان ما کسی نیست که دارای یکی از آن دو شرط باشد، حق نداریم فرزندان بهترین دوستانمان را بخطرافکنیم بلکه باید به‌آنان بگوییم در پی مشاوری دیگر بگردند. من پیش از همهٔ شما می‌گویم که با اینکه از آغاز جوانی آرزومند تربیت خود بوده‌ام آموزگاری نداشته‌ام و چون همواره تهیدست بودم نتوانسته‌ام به سوفیستها، که مدعی بودند می‌توانند مرا تربیت کنند، مزد بدهم و از تربیت آنان

بهره برگیرم. خود نیز تاکنون نتوانسته‌ام راه تربیت درست را بیابم. ولی اگر لاخس یا نیکیاس این هنر را از آموزگاری آموخته یا خود کشف کرده‌باشند عجب نخواهد بود زیرا توانگرند و می‌توانسته‌اند به‌نزد آموزگار بروند و به‌سال نیز از من بیشترند و وقت کافی برای کشف آن هنر داشته‌اند. از این رو گمان می‌برم آنان در هنر تربیت استاد باشند وگرنه جرأت نمی‌داشتند دربارهٔ سود و زیان مواد مختلف آموزشی برای جوانان بدان روشنی اظهار رأی کنند. از این رو من به‌هر دو آنان اعتماد دارم و فقط در شگفتم که چرا عقایدشان با هم مخالف است. پس، لوسیماخوس گرامی، همچنان که لاخس از تو خواست دامان مرا از دست ندهی، من نیز صلاح تو را در این می‌دانم که دامان لاخس و نیکیاس را رها نکنی بلکه برای گشودن مشکل خود از آنان یاری بخواهی و بگویی «سقراط در این باره هیچ نمی‌داند زیرا این مسأله را نه از کسی آموخته و نه خود توانسته‌است به‌راه حل آن پی‌ببرد. از این رو نمی‌داند رأی کدام یک از شما درست است. پس شما خود باید بگویید که بزرگترین استاد تربیت جوانان کیست، و آنچه دربارهٔ موضوع بحث ما می‌دانید از آموزگاری آموخته یا خود کشف کرده‌اید؟ اگر آموخته‌اید، آموزگار شما که بود؟ علاوه بر آموزگاران خود کدام کسان را به‌استادی این هنر می‌شناسید تا ۱۸۷
اگر شما به‌سبب اشتغال به‌امور سیاسی فرصت کافی ندارید ما در پی آن استادان برویم و از آنان بخواهیم که تربیت فرزندان ما را به‌عهده گیرند تا کودکان ما مایهٔ ننگ نیاکان خود نگردند. اگر آن هنر را خود کشف کرده‌اید دلایل آن را به‌ما بنمایید و کسانی را که تاکنون تربیت نموده‌اید نام ببرید. ولی اگر بر آن شده‌اید که امروز گام نخستین را در این راه بردارید، فراموش مکنید که جوانانی که دربارهٔ آنان با شما شور می‌کنیم بندگان بیگانه نیستند بلکه پسران شما و پسران دوستان شما هستند، و بهوش باشید تا مبادا حرفهٔ کوزه‌گری را با ساختن خم آغاز کنید.» لوسیماخوس، به‌آنان چنین بگو و دست از دامنشان برمدار.

لوسیماخوس: نیکیاس و لاخس، سخن سقراط به‌عقیدهٔ من درست است. اگر شما دو تن آماده باشید پاسخ آن پرسشها را بدهید من و ملسیاس را بسیار خشنود خواهیدساخت. چنانکه در آغاز سخن اشاره کردم علت اینکه برای شور دربارهٔ تربیت فرزندان خود به‌شما روی‌آورده‌ایم این است که گمان می‌کنیم شما از این مسأله غافل نیستید، نه تنها بدان جهت که خود مسأله شایان توجه است بلکه از آن رو که فرزندانی همسال فرزندان ما دارید و هنگام تربیت آنان

فرارسیده‌است. پس اگر پیشنهاد ما را می‌پذیرید با سقراط گفت و گو کنید و مطلب را از راه پرسش و پاسخ روشن سازید زیرا چنانکه سقراط گفت، این مطلب بزرگترین مسألهٔ زندگی ماست.

نیکیاس: لوسیماخوس، پیداست که سقراط را در زمانی شناخته‌ای که کودکی بیش نبود و در خانهٔ پدر خود بسرمی‌برد و گاه‌گاه همراه پدر به‌نزد دوستان یا به‌جشنهای مذهبی می‌رفت. ولی از هنگامی که پا به‌مرحلهٔ مردی نهاده‌است با او رو به‌رو نگردیده‌ای.

لوسیماخوس: مرادت چیست؟

نیکیاس: معلوم می‌شود هیچ نمی‌دانی که هر کس با سقراط گفت و گویی آغاز کند، موضوع بحث هر چه باشد سقراط به‌وسیلهٔ سؤال و جواب او را چندان
۱۸۸ به‌این سو و آن سو می‌برد تا به‌جایی می‌رساند که ناچار می‌گردد دربارهٔ زندگی کنونی و گذشتهٔ خود به‌سقراط حساب پس بدهد. در اینجا نیز سقراط دست از او برنمی‌دارد پیش از آنکه او را کاملاً بیازماید و احوال درونی او را در برابر دیدگانش قراردهد. من او را نیک می‌شناسم و می‌دانم که هیچ کس را از تحمل او چاره نیست و یقین دارم که خود نیز روزی در معرض آزمایش او قرار خواهم‌گرفت. با این همه از مصاحبت او لذت می‌برم و با اشتیاق فراوان آماده‌ام با او گفت و گو کنم و نمی‌رنجم اگر مرا بیازماید و به‌خطاهایم آگاه سازد و حتی این امر را بسیار لازم می‌دانم زیرا هر که از این آزمایش نترسد و به‌استقبال آن برود و بخواهد هر روز نکته‌ای تازه بیاموزد و به‌قول سولون در این پندار نباشد که هر چه سالخورده‌تر شود فهم و خردش به‌خودی خود افزون‌تر خواهدگردید، بی‌گمان در آینده مراقب کردار خود می‌شود. از این رو در معرض آزمایش سقراط قرارگرفتن برای من نه تازه است و نه ناخوشایند. من از پیش می‌دانستم که آنجا که سقراط حاضر باشد سخن کودکان در میان نخواهدبود بلکه موضوع گفت و گو خود ما خواهیم‌بود. بدین جهت از نظر من مانعی برای گفت و گو با سقراط در میان نیست. ولی از عقیدهٔ لاخس آگاه نیستم و او خود باید نظر خود را بگوید.

لاخس: عقیدهٔ من دربارهٔ این گونه بحثها روشن است. یا شاید بهتر است بگویم دو عقیده‌دارم. گاه چنین می‌نمایم که شیفتهٔ بحث و گفت و گو هستم و گاه بیزار از آن. اگر مردی که دربارهٔ مسائل معنوی و فضیلت انسانی سخن می‌راند مرد به‌معنی راستین باشد و سخنش با درونش هماهنگ، از این هماهنگی سخن و

سخنگو لذت فراوان می‌برم. چنان مردی به‌عقیدهٔ من محبوب راستین خدای موسیقی است زیرا به‌کوک‌کردن و خوش‌نواساختن چنگ یا سازی دیگر قناعت نمی‌ورزد بلکه به‌زندگی خود هماهنگی می‌بخشد و روح و درون خویش را با گفتار و کردار خویش هماهنگ می‌سازد. این هماهنگی را بدین کمال تنها در مقامهای دوریایی می‌توان‌یافت که مقامهای اصیل یونانیند است، نه در مقامهای ایونیایی و فریگی و لیدیایی. آنجا که چنین مردی سخن آغاز کند چنان شادمان می‌گردم که هر بیننده‌ای مرا عاشق بحث و گفت و گو می‌داند. ولی آنان که از موسیقی راستین بی‌بهره‌اند سخنشان هر چه روان‌تر و دلپذیرتر باشد مرا ملول‌تر می‌کند و هر که مرا در آن حال ببیند می‌پندارد که از شنیدن هر سخنی در مسائل معنوی بیزارم. سخن سقراط را تاکنون نشنیده‌ام و اتفاق چنان بوده‌است که نخست با کردار او آشنا گردم و آنچه تاکنون دیده‌ام دلیل بوده‌است بر اینکه گفتارش نیز باید نیک
باشد. اگر در این گمان به‌خطا نرفته‌باشم با کمال اشتیاق آماده‌ام خود را در اختیار ۱۸۹
او بگذارم تا مرا بیازماید و بسیار شادمان خواهم‌شد اگر از او چیزهایی تازه بیاموزم زیرا من نیز با سولون همداستانم که می‌گوید: «بدین شرط آرزومندم به‌سالخوردگی برسم که هر روز که از عمرم می‌گذرد چیزی تازه بیاموزم.» ولی بگذار اضافه کنم: «فقط از مردی نیکو»، و سقراط خود باید تصدیق کند که اگر آموزگار نیکو نباشد و من از درس او بگریزم نباید مرا سرزنش کرد؛ ولی هیچ به‌حالم فرق نمی‌کند که آموزگار پیر باشد یا جوان. پس، سقراط گرامی، من در اختیار توام. هر چه می‌خواهی بپرس و پاسخ بخواه و به‌من بیاموز و از من یاد بگیر. چه از آن روز که دوشادوش من در برابر خطرها مردانه ایستادی و فضیلت و جوانمردی خود را عیان ساختی قدر تو بر من معلوم گردیده‌است. اکنون بدان منگر که ما همه از تو سالخورده‌تریم. بلکه هر چه می‌خواهی بگو و بپرس.

سقراط: پس معلوم می‌شود آماده‌اید در این بررسی با من و لوسیماخوس شریک شوید.

لوسیماخوس: سقراط، اکنون نوبت ماست، زیرا تو خود از مایی. بررسی را تو به‌جای من آغاز کن و دربارهٔ مطلبی که می‌خواستیم با نیکیاس و لاخس شور کنیم با آنان بگوی و بشنو. من به‌سبب پیری بسیاری از سؤالها را که می‌خواستم بمیان آورم از یاد برده‌ام، و خصوصاً هنگامی که مطالب گوناگون به‌هم می‌آمیزند هیچ نکته‌ای را نمی‌توانم در ذهن نگاه‌دارم. از این رو بهتر است مسأله‌ای را که

عنوان کرده‌ایم شما با یکدیگر بررسی کنید. من و ملسیاس به‌گفت و گوی شما گوش فراخواهیم‌داد و هر چه شما درست بدانید بکارخواهیم‌بست.

سقراط: نیکیاس و لاخس، ناچار باید خواهش ملسیاس را بپذیریم. پس نخست باید به‌سؤالی که اندکی پیشتر به‌میان آمد پاسخ دهیم، یعنی هر یک از ما بگوید که این رشتهٔ آموزشی را از کدام آموزگار فرا گرفته‌است، و اگر آموزگاری نداشته و خود آن را کشف کرده، کدام کسان را توانسته‌است تربیت کند. ولی گمان می‌کنم اگر گامی فراتر بگذاریم و بررسی را بدین‌سان که پیشنهاد می‌کنم آغاز کنیم زودتر به‌نتیجه خواهیم‌رسید. اگر ما بدانیم که چیزی چون از چیزی دیگر بهره‌ور شود بهتر می‌گردد، و این توانایی را هم داشته‌باشیم که آن چیز نخستین را از آن بهره‌ور سازیم، بی‌تردید باید آن چیز دوم را نیک بشناسیم و بدانیم چیست، تا بتوانیم دربارهٔ آن داوری کنیم و بگوییم چگونه و از چه راه می‌توان آن را بدست آورد. گمان می‌کنم مقصود مرا درست درنیافتید و از این رو می‌خواهم آن را با
۱۹۰ عبارتی دیگر بیان کنم: اگر بدانیم که چشم چون از بینایی بهره‌ور شود بهتر می‌گردد، و این توانایی را هم داشته‌باشیم که چشم را از بینایی بهره‌ور سازیم، نخست باید خود بینایی را نیک بشناسیم و بدانیم چیست، تا بتوانیم بگوییم که آن را چگونه می‌توان بدست‌آورد. چه اگر ندانیم خود بینایی و خود شنوایی چیست چگونه خواهیم‌توانست پزشک چشم و گوش باشیم و برای کسب بینایی و شنوایی به‌دیگران یاری کنیم؟

لاخس: راست می‌گویی.

سقراط: مگر دوستان ما از ما نپرسیده‌اند که از چه راه می‌توان روح فرزندان ایشان را از فضیلت بهره‌ور ساخت؟

لاخس: سؤال ایشان همین بود.

سقراط: پس آیا نباید نخست بدانیم که «خود فضیلت» چیست؟ اگرخود فضیلت را نشناسیم و نتوانیم بگوییم چیست، چگونه می‌توانیم دربارهٔ آن سخنی بگوییم و راه بدست‌آوردن آن را به‌دوستان خود بنماییم؟

لاخس: من نیز با تو همداستانم. اگر ما «خود فضیلت» را نشناسیم نخواهیم توانست دربارهٔ آن سخن بگوییم.

سقراط: لاخس گرامی، ما بر آنیم که «خود فضیلت» را می‌شناسیم و می‌دانیم چیست؟

لاخس: البته.

سقراط: اگر ما چیزی را بشناسیم، نباید بتوانیم بگوییم آن چیست؟

لاخس: البته باید بتوانیم بگوییم.

سقراط: ولی بگذار دربارهٔ خود فضیلت گفت و گو نکنیم زیرا این راهی است دراز و پرمشقت. برای اینکه کار ما آسان شود بهتر است تنها جزئی از آن را موضوع بحث خود قرار دهیم و ببنیم آیا می‌توانیم به‌کنه آن پی‌ببریم؟

لاخس: پیشنهاد خوبی است.

سقراط: کدام یک از اجزاءِ فضیلت را انتخاب کنیم؟ آیا بهتر نیست جزئی را بگزینیم که همین هنر بکاربردن جنگ‌افزار به‌عقیدهٔ مردمان وسیلهٔ رسیدن به‌آن است، یعنی شجاعت را؟

لاخس: من نیز این پیشنهاد را می‌پسندم.

سقراط: پس برنامهٔ کار ما چنین خواهدبود: نخست خود شجاعت را بررسی خواهیم‌کرد تا ببینیم چیست. سپس اگر معلوم شود که شجاعت آموختنی است، خواهیم‌اندیشید که از چه راه می‌توان آن را به‌جوانان آموخت. بنا بر این، اکنون بگو شجاعت چیست و بکوش تا آن را بر من روشن کنی.

لاخس: سقراط، این کار دشوار نیست. کسی که در برابر دشمن مردانه می‌ایستد و نمی‌گریزد، شجاع است.

سقراط: خوب گفتی لاخس. ولی این سخن پاسخ سؤال من نبود و گمان می‌کنم گناه از من است که نتوانستم مقصود خود را خوب بیان کنم.

لاخس: مقصود تو چه بود؟

سقراط: اکنون می‌کوشم تا سؤال را با عبارتی روشن‌تر بیان کنم. البته، ۱۹۱
چنانکه گفتی، هر کس در برابر دشمن پایداری ورزد و نگریزد، شجاع است.

لاخس: من چنین می‌پندارم.

سقراط: عقیدهٔ من نیز همین است. ولی کسی که پایداری نمی‌ورزد بلکه از برابر دشمن می‌گریزد و در آن حال با دشمن می‌جنگد، چیست؟

لاخس: در حال گریز؟

سقراط: مگر نمی‌گویند که اسکوتیان دشمن را هم در حال گریز از پای درمی‌آورند و هم در حال حمله؟ همچنین مگر هومر، آنجا که اسبهای آینیاس را می‌ستاید، نمی‌گوید:

«چه در حال هجوم و چه در حال گریز سپاه دشمن را از هم می‌پراکندند»؟
و مگر خود آینیاس را نیز بدین صفت نمی‌ستاید و او را فرمانروای وحشت نمی‌نامد؟

لاخس: درست است. هومر اینجا از جنگاورانی سخن می‌گوید که سوار ارابه‌اند و مراد تو نیز سپاه سوار اسکوتی است. زیرا سواران اسکوتی چنان می‌جنگند ولی سربازان پیادهٔ سنگین‌اسلحهٔ یونانی به‌روشی که من گفتم نبرد می‌کنند.

سقراط: البته به‌استثنای لاکدایمونیان. بی‌گمان شنیده‌ای که پیادگان لاکدایمونی چون در نزدیکی پلاتایا با سپرداران ایرانی رو به‌رو شدند برجای نایستادند و گریختند. ولی همینکه صفهای ایرانیان از هم پراکند بازگشتند و به‌شیوهٔ سواران بر دشمن تاختند و از میدان جنگ پیروز درآمدند.

لاخس: درست است.

سقراط: پس می‌بینی که من نتوانسته‌بودم سؤال خود را درست بیان کنم و از آن رو تو پاسخ درست ندادی. مراد من این نبود که در میان سربازان پیادهٔ سنگین‌اسلحه کدام کس شجاع است، بلکه این بود که چه در سپاه پیاده و چه در سپاه سوار کدام کس را می‌توان شجاع خواند. گذشته از این، شجاعت تنها در میدان جنگ نمودار نمی‌گردد، بلکه در برابر خطرهای دریا و بیماری و تنگدستی و همچنین در سیاست بعضی‌کسان شجاعند و برخی ترسو. کسانی هم هستند که تنها در برابر درد و رنج شجاع نیستند بلکه در برابر خوشیها و تقاضاهای نفسانی نیز چنانند. آیا نباید آنان را شجاع خواند؟

لاخس: بی‌گمان.

سقراط: پس همهٔ آنان شجاعند. منتها بعضی در برابر لذت شجاعند برخی در برابر درد و بعضی در برابر بیماری و تنگدستی، در حالی که بسی کسان در همهٔ آن احوال ترسو و زبونند.

لاخس: درست است.

سقراط: مراد من از سؤالی که کردم این بود که آنچه همهٔ آن کسان را چنان می‌سازد چیست؟ پس بکوش تا خود شجاعت را تعریف کنی و بگویی که آنچه در همهٔ آن موارد وجه مشترک محسوب می‌شود چیست؟

لاخس: هنوز مقصود تو را درست درنیافته‌ام.

سقراط: سؤال من عیناً مانند این است که کسی بپرسد سرعت چیست که هم در دویدن هست و هم در چنگ‌نواختن و هم در سخن‌گفتن و هم در آموختن و بسی کارهای دیگر، اعم از آنکه کار دست باشد یا کار پا یا کار اندیشه و عقل. می‌فهمی چه می‌گویم؟

لاخس: آری.

سقراط: اگر کسی بگوید «سقراط، آن چیست که در همهٔ آن کارها هست و ۱۹۲
سرعت خوانده‌می‌شود؟»، می‌گویم: سرعت نیرویی است که سبب می‌شود در کوتاهترین زمان کاری بیشتر انجام گیرد، اعم از آنکه آن خاصیت در دویدن باشد یا در صدا یا در چیز دیگر.

لاخس: البته این پاسخ درست است.

سقراط: پس تو نیز بکوش تا شجاعت را همان گونه توصیف کنی و بگویی آن چیست که خواه در برابر لذت پدیدار شود و خواه در برابر درد و خواه در موارد دیگر که پیشتر برشمردیم، شجاعت خوانده‌می‌شود؟

لاخس: اگر بخواهم چیزی را وصف کنم که در همهٔ آن احوال پدیدار می‌گردد، باید بگویم: شجاعت نوعی پایداری روح است.

سقراط: پاسخ سؤال من همین است. ولی گمان نمی‌کنم تو هر پایداری را شجاعت بدانی زیرا یقین دارم که به‌عقیدهٔ تو شجاعت چیزی است عالی و سزاوار ستایش.

لاخس: در این تردید نیست.

سقراط: پس مراد تو پایداری از روی خرد است. چه، فقط این گونه پایداری خوب و زیباست.

لاخس: البته.

سقراط: دربارهٔ آن پایداری که با خرد همراه نیست چگونه داوری می‌کنی؟ آن را برخلاف پایداری نخستین زیان‌آور و خطرناک نمی‌شماری؟

لاخس: ظاهراً چنین است.

سقراط: پس مرادت این نبود که چیزی زیان‌آور و خطرناک، پسندیده و شایان ستایش است.

لاخس: نه، مرادم آن نبود.

سقراط: آیا تصدیق می‌کنی که آن گونه پایداری شجاعت نیست زیرا خوب و زیبا نیست در حالی که شجاعت خوب و زیباست؟

لاخس: البته.

سقراط: پس به‌عقیدهٔ تو شجاعت آن پایداری است که به‌اندیشه و خرد متکی باشد؟

لاخس: آری.

سقراط: اکنون بگذار ببینیم آیا آن گونه پایداری در همهٔ موارد شجاعت است؟ مثلاً اگر کسی به‌پیروی از اندیشه و خرد در پول‌خرج‌کردن پایداری ورزد و بداند که در نتیجهٔ پول‌خرج‌کردن سودی بزرگ عایدش خواهدشد، او را شجاع می‌شماری؟

لاخس: به‌خدا سوگند، نه.

سقراط: اگر فرزند پزشکی بیمار باشد و از او چیزی برای خوردن یا آشامیدن بخواهد که به‌حالش زیان دارد و پزشک از روی اندیشه و خرد در برابر تقاضای او پایداری ورزد و تسلیم نشود، باید آن پزشک را شجاع خواند؟

لاخس: نه. ۱۹۳

سقراط: اگر کسی در میدان جنگ بداند که در وضعی بهتر از وضع دشمن قرار گرفته‌است و یارانش چه از حیث شمار و چه از حیث ساز و برگ بر دشمنان برتری دارند و اگر در خطر افتد گروهی انبوه به‌یاریش خواهندشتافت و در این حال از روی اندیشه و خرد در برابر دشمن پایداری ورزد به‌عقیدهٔ تو باید او را شجاع خواند یا دشمن او را که با وجود ناسازگاری اوضاع و بدی ساز و برگ مردانه می‌جنگد و سرتسلیم فرونمی‌آورد؟

لاخس: البته این یک را.

سقراط: هر چند او در این پایداری به‌اندازهٔ مرد نخستین از اندیشه و خرد پیروی نمی‌کند؟

لاخس: آری.

سقراط: پس آیا کسی هم که از فن سواری بهرهٔ کافی دارد و در نبرد سواران پایداری می‌ورزد به‌عقیدهٔ تو در شجاعت کمتر از کسی است که از آن فن بی‌بهره است و با این همه دست از پایداری برنمی‌دارد؟

لاخس: آری.

سقراط: این قاعده را در مورد تیراندازی و بکاربردن فلاخن نیز صادق می‌دانی؟

لاخس: بدیهی است.

سقراط: کسی هم که در شناگری و غواصی ماهر نیست و با این همه در آب ژرف فرومی‌رود و زمانی در زیر آب می‌ماند شجاع‌تر از غواصی است که از آن فنها بهرهٔ کافی دارد؟

لاخس: مگر ممکن است کسی این سخن را تصدیق نکند؟

سقراط: هر کس براستی بر این عقیده باشد، جز تصدیق چاره ندارد.

لاخس: من بر این عقیده‌ام.

سقراط: ولی آیا همهٔ کسانی که بدان گونه پایداری می‌ورزند خود را به‌مخاطره نمی‌افکنند؟ و آیا پایداری آنان نامعقول‌تر از پایداری کسانی نیست که در آن فنها ماهرند؟

لاخس: ظاهراً چنین است.

سقراط: مگر اندکی پیش نگفتیم بی‌باکی و پایداری دور از خرد، بد و زیان‌آور است؟

لاخس: چنین گفتیم.

سقراط: و مگر هر دو نپذیرفتیم که شجاعت چیزی است والا و شایان ستایش؟

لاخس: البته پذیرفتیم.

سقراط: با این همه اکنون ادعا می‌کنیم که آن چیز بد و زیان‌آور، یعنی پایداری دور از خرد، شجاعت است؟

لاخس: حق به‌جانب توست.

سقراط: و آیا تو این استدلال را درست می‌دانی؟

لاخس: به‌خدا سوگند، نه.

سقراط: پس معلوم می‌شود ما از آن هماهنگی که اندکی پیش اشاره کردی بی‌بهره‌ایم زیرا کردار ما با گفتارمان هماهنگ نیست. شاید کسی که کردار ما را دیده‌است ما را شجاع بداند ولی اگر اکنون سخن ما را بشنود اثری از شجاعت در ما نخواهدیافت.

لاخس: حق با توست.

سقراط: لاخس گرامی، این ناهماهنگی را می‌پسندی؟

لاخس: به‌هیچ وجه.

سقراط: پس بیا در ادعایی که کردیم پایداری ورزیم و بدین زودی از آن نگریزیم.

لاخس: کدام ادعا؟

۱۹۴ **سقراط:** مگر نگفتیم پایداری خوب است؟ بیا در پژوهشی که بعهده گرفته‌ایم پایداری کنیم تا شجاعت، اگر براستی پایداری باشد، ما را بدین سبب استهزا نکند که در جست و جویش پایداری نکرده‌ایم.

لاخس: سقراط، آماده‌ام این پژوهش را چندان دنبال کنم تا مطلب روشن شود. گرچه با این گونه گفت و گوها الفتی ندارم ولی چنان شیفتهٔ این بحث شده‌ام که دست از آن برنمی‌توانم داشت و دریغ می‌خورم که آنچه را می‌اندیشم نمی‌توانم به‌زبان بیاورم. گمان می‌کنم در عالم اندیشه می‌دانم شجاعت چیست ولی نمی‌دانم سبب چیست که هنگام سخن‌گفتن رشته از دستم بدرمی‌رود و نمی‌توانم اندیشهٔ خود را بیان کنم.

سقراط: دوست گرامی، صیاد خوب کسی است که نومید نشود و دست از تعقیب برندارد.

لاخس: درست است.

سقراط: میل داری از نیکیاس نیز یاری بخواهیم؟ شاید او در شکار ماهرتر از ماست؟

لاخس: البته میل دارم.

سقراط: نیکیاس، نزدیکتر بیا. دوستان تو پژوهشی آغاز کرده‌اند و هر چه می‌کوشند به‌جایی نمی‌رسند. پس به‌یاری آنان بشتاب و بگو شجاعت چیست تا هم دوستانت از سرگردانی رهایی یابند و هم عقیدهٔ خودت در پرتو بحث و استدلال راسخ‌تر گردد.

نیکیاس: سقراط، به‌عقیدهٔ من از آغاز بحث در تعریف شجاعت به‌خطا رفتید. علت آن است که سخنی را که بارها از تو شنیده‌ام در این گفت و گو بکار نبستید.

سقراط: کدام سخن؟

نیکیاس: بارها از تو شنیده‌ام که آدمی در هر چه داناست خوب و دارای

فضیلت است و در هر چه نادان است بد.

سقراط: نیکیاس، به‌خدا سوگند راست می‌گویی.

نیکیاس: پس اگر مرد شجاع خوب و دارای فضیلت است ناچار باید تصدیق کنی که داناست.

سقراط: لاخس، سخن نیکیاس را شنیدی؟

لاخس: شنیدم ولی نفهمیدم.

سقراط: من گمان می‌کنم فهمیده‌ام. ظاهراً مرادش این است که شجاعت نوعی دانش است.

لاخس: چه نوع.

سقراط: بهتر نیست از خود نیکیاس بپرسی؟

لاخس: بسیار خوب. از او می‌پرسم.

سقراط: نیکیاس، نزدیکتر بیا و به‌لاخس بگو که مرادت کدام دانش است؟ گمان نمی‌کنم مراد تو دانش نی‌زنان باشد.

نیکیاس: به‌هیچ وجه.

سقراط: دانش چنگ‌نوازان است؟

نیکیاس: نه.

سقراط: پس کدام دانش است؟

لاخس: سقراط، این پرسش بجاست. نیکیاس باید بگوید که شجاعت به عقیدهٔ او کدام نوع دانش است؟

۱۹۵ **نیکیاس:** مرادم دانشی است که به‌یاری آن، چه در میدان جنگ و چه در هر جای دیگر، می‌توان دانست که از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید، و به عبارت دیگر برای آدمی چه خطرناک است و چه بی‌خطر[۳].

لاخس: سقراط، این سخن بی‌معنی است.

سقراط: چرا لاخس؟ مگر نیکیاس چه گفت؟

لاخس: شجاعت چه ربطی به‌دانستن دارد؟

سقراط: ولی نیکیاس می‌گوید آن دو با هم ربط دارند.

لاخس: به‌همین جهت سخنش بی‌معنی است.

سقراط: پس بهتر است به‌او ناسزا نگوییم بلکه بکوشیم تا مطلب را بر او روشن سازیم.

نیکیاس: لاخس، چون خود سخن بی‌معنی گفتی می‌خواهی سخن مرا نیز بی‌معنی بشماری؟

لاخس: دلیل دارم بر اینکه سخن تو بی‌معنی است. مگر پزشکان نمی‌دانند که برای بیماران چه خطرناک است و چه بی‌خطر؟ پس باید گفت پزشکان شجاعند؟

نیکیاس: نه.

لاخس: همچنین کشاورزان در امر کشاورزی و صاحبان همهٔ حرفه‌های دیگر در مورد حرفهٔ خود همواره خطرناک را از بی‌خطر بازمی‌شناسند. آیا بدین علت باید آنان را شجاع خواند؟

سقراط: نیکیاس، سخنهای لاخس را بدقت شنیدی؟ چنان می‌نماید که مطلبی معنی‌دار بیان می‌کند.

نیکیاس: شنیدم ولی نپذیرفتم.

سقراط: چرا؟

نیکیاس: او در این پندار است که پزشک دربارهٔ خود بیمار دانشی دارد، در حالی که پزشک جز این نمی‌داند که برای تندرستی بیمار چه سودمند است و چه زیان‌آور. ولی دربارهٔ اینکه آیا تندرستی برای کسی خطرناکتر از بیماری است یا نه، طبیب هیچ گونه آگاهی ندارد. لاخس، مگر تو خود بر این عقیده نیستی که برای بعضی کسان رهایی‌نیافتن از بیماری بهتر از تندرستی است؟ پاسخ بده! مگر معتقدی که برای همهٔ مردمان زنده‌ماندن بهتر از مردن است؟

لاخس: نه، حق با توست.

نیکیاس: آیا آن امر را پزشک می‌تواند تشخیص دهد یا کسی که می‌داند چه خطرناک است و چه بی‌خطر، و ما به‌سبب این دانش او را شجاع می‌خوانیم؟

سقراط: لاخس، اکنون مقصود او را دریافتی؟

لاخس: آری، دریافتم. به‌عقیدهٔ او تنها پیشگویان و غیبدانان شجاعند زیرا جز اینان هیچ کس نمی‌داند که برای کسی مردن بهتر است یا زنده‌ماندن. ولی نیکیاس، تو دربارهٔ خود چه می‌گویی؟ پیشگو هستی یا نه پیشگو و نه شجاع؟

نیکیاس: مقصودت چیست؟ می‌گویی پیشگویان می‌توانند خطرناک را از بی‌خطر بازشناسد؟

لاخس: مقصودم همین است. مگر جز پیشگو کسی دیگر می‌شناسی که

به‌آن تشخیص توانا باشد؟

نیکیاس: آری، می‌شناسم. پیشگو تنها علامات حادثه‌ای را که روی خواهد داد می‌شناسد و با تعبیر آنها می‌تواند بگوید که فلان کس بیمار خواهدشد یا خواهدمرد یا دارایی خود را از دست خواهدداد، و یا در فلان جنگ کدام یک از دو حریف غالب یا مغلوب خواهدگردید. ولی دربارهٔ اینکه برای فلان کس چه خوب ۱۹۶
است و چه بد، پیشگو هیچ نمی‌داند.

لاخس: سقراط، منظور این مرد را درنمی‌یابم. او نه پیشگویان را شجاع می‌داند و نه پزشکان را، و نه آماده است بگوید شجاع کیست. بعید نیست سرانجام ادعا کند که تنها یکی از خدایان دارای این صفت است. چنین می‌نماید که نیکیاس آماده نیست اعتراف کند که پاسخ سؤال را نمی‌داند و برای اینکه ناتوانی خود را پنهان کند هر دم سخنی دیگر به‌میان می‌آورد. من و تو نیز اگر نمی‌خواستیم اذعان کنیم که سخنهایمان با یکدیگر متناقضند و از یافتن پاسخ ناتوان مانده‌ایم می‌توانستیم همان روش را درپیش‌گیریم. اگر این گفت و گو در دادگاهی بود نیکیاس حق داشت چنان کند ولی در بحث دوستانه چه ضرورتی هست که انسان با سخنهای بی‌معنی خودنمایی کند.

سقراط: لاخس، من نیز بر آنم که این روش ما را به‌مقصود نخواهدرساند. ولی بگذار در آنچه نیکیاس می‌گوید دقتی بیشتر کنیم و بکوشیم تا مقصودش را دریابیم و آنگاه اگر سخنش درست بود بپذیریم و اگر درست نبود او را به‌خطایش واقف سازیم.

لاخس: گمان می‌کنم من به‌اندازهٔ کافی دقت کرده‌ام. اگر تو میل داری بحث را با او دنبال کنی، آزادی.

سقراط: من مانعی نمی‌بینم زیرا این پژوهش برای همهٔ ما سودمند خواهدبود.

لاخس: البته.

سقراط: نیکیاس، آیا معتقدی شجاعت دانشی است که به‌یاری آن می‌توان دانست که از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید و به‌عبارت دیگر می‌توان خطرناک را از بی‌خطر بازشناخت؟

نیکیاس: آری.

سقراط: و می‌گویی نه پزشک از آن دانش بهره دارد و نه پیشگو؟

نیکیاس: آری، چنین می‌گویم.

سقراط: پس به‌قول آن مثل معروف هر خوکی از آن بهره‌مند نیست؟

نیکیاس: نه.

سقراط: و معتقدی گراز درندهٔ کرومویون هم شجاع نیست؟ مرادم از این سخن مزاح نیست بلکه می‌خواهم بگویم هر که دربارهٔ شجاعت با تو هم‌رأی باشد نمی‌تواند هیچ جانوری را شجاع بداند و معتقد باشد که شیر یا پلنگ یا گراز از دانشی بهره‌ور می‌توانددبود که تنها عدهٔ اندکی از آدمیان از آن بهره‌ورند بلکه ناچار است قبول کند که از حیث شجاعت میان شیر و آهو و گاو و بوزینه فرقی نیست.

۱۹۷ **لاخس:** سقراط، به‌همهٔ خدایان سوگند که خوب گفتی. نیکیاس، اکنون نیک بیندیش و بگو آیا آن جانوران که همهٔ ما شجاع می‌دانیم از ما آدمیان داناترند یا جرأت داری بر خلاف عقیدهٔ همهٔ مردم بگویی که آنها نیز شجاع نیستند؟

نیکیاس: لاخس، من هیچ جانوری را شجاع نمی‌خوانم زیرا بی‌باکی آنها از نادانی است. همچنین گمان مکن کودکان را که به‌سبب نادانی از هیچ چیز نمی‌هراسند، شجاع می‌خوانم. شجاعت و بی‌باکی در نظر من یکی نیست. شجاعت و خردمندی را در عده‌ای معدود از آدمیان می‌توان‌یافت در حالی که بی‌باکی بیشتر مردان و زنان و کودکان و جانوران از بی‌احتیاطی و بی‌خردی است. آنچه تو و بیشتر مردمان شجاعت می‌خوانید در نظر من بی‌خردی و بی‌باکی است. شجاع به‌عقیدهٔ من کسی است که چنانکه گفتم، اندیشیده و دانسته کار کند.

لاخس: سقراط، می‌بینی این مرد چگونه با سخنان بی‌معنی خودنمایی می‌کند و گستاخی را به‌جایی می‌رساند که موجوداتی را که همهٔ مردمان شجاع می‌خوانند از این افتخار بی‌بهره می‌سازد؟

نیکیاس: لاخس، نگران مباش. من هم تو و لاماخوس را به‌دانایی و شجاعت می‌ستایم و هم بسیاری از آتنیان را.

لاخس: گرچه از پاسخ ناتوان نیستم ولی چیزی نمی‌گویم تا مرا به ستیزه‌جویی متهم نکنی.

سقراط: لاخس، بهتر آن است که چیزی نگویی. گمان می‌برم هنوز نمی‌دانی که نیکیاس این سخنها را از دوست مشترک ما دایمون آموخته‌است و دایمون از هواداران پرودیکوس است. بی‌گمان شنیده‌ای که پرودیکوس در تجزیه

و تحلیل معانی این گونه الفاظ از همهٔ سوفیستها استادتر است.

لاخس: آری، سقراط. این سخنها سزاوار سوفیستهاست نه برازندهٔ کسی که شهر آتن زمام سرنوشت خود را به‌او سپرده.

سقراط: لاخس گرامی، مردی که بدین مقام برگزیده می‌شود باید به‌دانایی و خردمندی برتر از دیگران باشد. پس بگذار سخن او را با دقتی هر چه تمامتر بررسی کنیم.

لاخس: اگر چنین می‌خواهی، بررسی را بتنهایی دنبال کن.

سقراط: البته می‌خواهم. ولی دامن تو را نیز رها نخواهم‌کرد بلکه چشم دارم که در این بررسی به‌من یاری کنی.

لاخس: اگر لازم می‌دانی، از یاری دریغ نخواهم‌کرد.

سقراط: آری، لازم می‌دانم. نیکیاس، عقیدهٔ خود را بار دیگر تشریح کن. ۱۹۸
البته بیادداری که در آغاز بحث گفتیم شجاعت جزئی از فضیلت است.

نیکیاس: آری، چنین گفتیم.

سقراط: پس آیا تو نیز شجاعت را جزئی از فضیلت می‌دانی، و معتقدی اجزاءِ دیگری هم هست که همه با هم فضیلت خوانده‌می‌شوند؟

نیکیاس: آری.

سقراط: به‌عقیدهٔ من خویشتن‌داری و عدالت نیز مانند شجاعت اجزاءِ فضیلتند. در این باره با من همداستانی؟

نیکیاس: آری.

سقراط: پس تا اینجا با هم موافقیم. اکنون بگذار ببینیم آیا دربارهٔ خطرناک و بی‌خطر نیز میان ما توافق هست، یا هر یک از ما در آن باره تصوری دیگر دارد؟ اینک من تصوری را که از آن دو مفهوم دارم بیان می‌کنم. گوش فرادار و اگر تصور تو غیر از آن بود مرا آگاه کن. خطرناک در نظر من چیزی است که ایجاد ترس می‌کند و بی‌خطر چیزی که ترس نمی‌آورد. مصیبتی که در زمان گذشته به‌ما روی‌آورده یا در زمان حال رویاروی ماست ترس برنمی‌انگیزد. بلکه سبب ترس همواره مصیبتی است که انتظار داریم در آینده به‌ما روی‌آورد زیرا ترس، انتظار شرّ آینده است. لاخس، در اینکه گفتیم با من موافقی یا نه؟

لاخس: موافقم.

سقراط: نیکیاس، سخن ما را شنیدی و دانستی که به‌عقیدهٔ ما خطرناک

شرّی است که در آینده روی‌خواهدداد، و بی‌خطر چیزی که در آینده پدیدار خواهدگردید ولی بد نیست و شاید خوب باشد. عقیدهٔ تو نیز همین است یا جز این؟

نیکیاس: عقیدهٔ من نیز همین است.

سقراط: پس شجاعت، به‌عقیدهٔ تو، شناختن آن چیزهاست؟

نیکیاس: آری.

سقراط: اکنون بگذار ببینیم در مسألهٔ سوم نیز با ما موافقی یا نه؟

نیکیاس: کدام مسأله؟

سقراط: گوش فرادار تا بگویم. من و لاخس بر آنیم که شناسایی بر سه نوع نیست تا نوعی خاص گذشته باشد و نوعی خاص حال و نوعی خاص آینده. بلکه شناسایی یک چیز یا یک واقعه همواره و در همهٔ احوال یک نوع است. مثلاً شناسایی پزشک دربارهٔ تندرستی و بیماری شامل همهٔ زمانهاست اعم از گذشته و حال و آینده. همچنین است شناسایی کشاورز به‌آنچه از زمین می‌روید. دربارهٔ جنگ نیز شما خود نیک می‌دانید که سردار سپاه نه تنها از چگونگی جنگ در
۱۹۹ گذشته و حال آگاه است بلکه بهتر از همه کس می‌داند که چگونه باید در اندیشهٔ جنگ آینده بود. از این رو پیشگویان در فرمان او هستند نه او در فرمان پیشگویان. زیرا دانش جنگ بهتر از دانش پیشگویی می‌تواند آیندهٔ جنگ را پیش‌بینی کند و از این روست که قانون مقرر می‌دارد سرداران سپاه به‌پیشگویان فرمان دهند نه پیشگویان به‌سرداران سپاه. لاخس، تو نیز با این سخن موافقی؟

لاخس: آری، موافقم.

سقراط: نیکیاس، تو چه می‌گویی؟ می‌پذیری که برای هر موضوع یک نوع دانش هست که هم شامل گذشته و حال است و هم ناظر آینده؟

نیکیاس: آری، عقیدهٔ من نیز همین است.

سقراط: اکنون بگذار برگردیم بر سر شجاعت. گفتی شجاعت بازشناختن خطرناک از بی‌خطر است؟

نیکیاس: آری.

سقراط: و در این باره هم‌رأی شدیم که خطرناک واقعهٔ بدی است که در آینده روی خواهدنمود و بی‌خطر واقعهٔ خوبی که در آینده پدیدار خواهدگردید؟

نیکیاس: آری.

سقراط: و همه پذیرفتیم که برای هر چیز یک نوع شناسایی هست خواه آن چیز در آینده باشد، خواه در گذشته و خواه در زمان حال؟

نیکیاس: آری، این نکته را نیز پذیرفتیم.

سقراط: پس معلوم می‌شود شجاعت تنها شناسایی خطرناک و بی‌خطر نیست. زیرا این شناسایی هم مانند همهٔ شناساییهای دیگر نمی‌تواند تنها ناظر خوبیها و بدیهای آینده باشد بلکه همهٔ خوبیها و بدیها را، اعم از اینکه در گذشته باشند یا آینده یا در زمان حال، دربرمی‌گیرد.

نیکیاس: چنین پیداست.

سقراط: پس پاسخ تو شامل یک سوم شجاعت بود در حالی که ما خواسته بودیم تمام شجاعت را وصف کنی. از این گذشته هم‌اکنون گفتی که شجاعت تنها شناسایی خطرناک و بی‌خطر نیست بلکه شناسایی همهٔ خوبیها و بدیهاست. چنین گفتی یا نه؟

نیکیاس: آری، چنین گفتم.

سقراط: دوست گرامی، کسی که همهٔ خوبیها و بدیها را در همهٔ اوضاع و احوال می‌شناسد، و می‌داند که در گذشته چگونه پیدا شده‌اند و اکنون چگونه بوجودمی‌آیند و در آینده چگونه پدیدار خواهندشد، ممکن نیست از جزئی از اجزاءِ فضیلت عاری باشد. چنان کسی به‌خویشتن‌داری و عدالت و دینداری، که دیگر اجزای فضیلتند، نیاز ندارد. او یگانه کسی است که صلاحیت دارد تشخیص دهد که، چه در مورد امور طبیعی و چه در مورد امور مافوق طبیعی، از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید، و قادر است همهٔ احتیاطات لازم را بجا آورد تا همهٔ امور به‌خیر و خوبی بگذرند زیرا می‌داند که در برابر نیک و بد چه رفتاری باید درپیش‌گرفت.

نیکیاس: حق با توست.

سقراط: پس آیا آنچه توصیف کردی جزئی از فضیلت نبود بلکه تمام فضیلت بود؟

نیکیاس: چنین می‌نماید.

سقراط: ولی ما همه چندین بار ادعا کردیم که شجاعت جزئی از فضیلت است.

نیکیاس: آری، ادعای ما چنین بود.

سقراط: ولی آنچه اکنون وصف کردیم چنان نبود.

نیکیاس: حق با توست.

سقراط: پس، نیکیاس، هنوز نمی‌دانیم شجاعت چیست؟

نیکیاس: چنین می‌نماید.

لاخس: نیکیاس گرامی، هنگامی که به‌پرسشهای سقراط پاسخ می‌دادم، مرا چنان به‌چشم حقارت می‌نگریستی که یقین داشتم پاسخ مسأله را می‌دانی و امیدوار بودم ما را به‌یاری دایمون از این نادانی خواهی رهاند.

۲۰۰ **نیکیاس:** لاخس، با اینکه از سخنانت عیان شد که دربارهٔ شجاعت هیچ نمی‌دانی، از نادانی خود ملول نیستی، بلکه همهٔ نیروی خود را صرف آن می‌کنی که نادانی من آشکار گردد. البته این رفتاری است بشری که به‌جای آنکه عیب خود ببینی به‌دیگران می‌پردازی. من گمان می‌برم در موضوع بحث بد سخن نگفته باشم و اگر هنوز نکتهٔ تاریکی باشد امیدوارم در آینده به‌یاری دیگران خصوصاً به‌یاری دایمون که تو ندیده استهزا می‌کنی بیاموزم. اگر به‌این آرزو برسم آنچه خود آموخته‌ام به‌تو نیز خواهم‌آموخت زیرا تو به‌عقیدهٔ من به‌آموختن نیازمندی.

لاخس: نیکیاس، در دانایی تو تردید نیست. با این همه به‌لوسیماخوس و ملسیاس پند می‌دهم که دربارهٔ تربیت فرزندان خویش با من و تو شور نکنند بلکه، چنانکه در آغاز بحث گفتم، از سقراط یاری بخواهند. اگر فرزندان من نیز به‌حد تربیت رسیده‌بودند چنین می‌کردم.

نیکیاس: در این باره با تو همداستانم و آرزو دارم سقراط تربیت فرزندم نیکراتوس را نیز به‌عهده بگیرد ولی چنین می‌نماید که او آماده نیست این رنج را بر خود آسان کند چه هر بار که این تقاضا را به‌میان می‌آورم سقراط از پذیرفتن سر باز می‌زند و آموزگاری دیگر پیشنهاد می‌کند. لوسیماخوس، اکنون تو بکوش تا شاید سقراط تقاضای تو را بپذیرد.

لوسیماخوس: نیکیاس، یقین دارم که سقراط تقاضای مرا خواهدپذیرفت، چه من نیز آماده‌ام به‌او خدمتهایی کنم که به‌دیگران نمی‌کنم. سقراط، چه می‌گویی؟ آماده‌ای تقاضای مرا بپذیری و در تربیت این جوانان به‌ما یاری کنی؟

سقراط: لوسیماخوس، البته کسی که به‌بهترساختن دیگران تواناست، نباید از یاری دریغ ورزد و اگر در این گفت و گو روشن شده‌بود که من از این دو تن داناترم جا داشت که برای تربیت فرزندان خود از من یاری بجویی. ولی چون همهٔ

۲۰۱ ما در نادانی و ناتوانی برابریم چگونه می‌توان یکی را بر دیگران برتری نهاد؟ اگر عقیدهٔ مرا بخواهید، این کار از هیچ یک از ما برنمی‌آید، و چون چنین است تنها یک پند می‌توانم به‌شما داد و آن این است که ای مردان، پیش از آنکه به‌جوانان بیندیشیم باید همهٔ ما با هم بهترین آموزگاری را که می‌توان‌یافت نخست برای خود جست و جو کنیم، زیرا خود ما بیش از همه نیازمند آموختنیم، و در این راه نه از بذل مال دریغ ورزیم و نه از چیزی دیگر، چه به‌هیچ روی روا نیست چنان بمانیم که تا کنون بوده‌ایم. اگر کسی به‌ما بخندد که در این سالخوردگی سر در پی آموزگاران نهاده‌ایم، برای دفاع خود باید از هومر یاری بجوییم که می‌گوید:

«شرم از نیازمندان پسندیده نیست».

پس بیایید به‌سخن دیگران اعتنا نکنیم بلکه همه با هم در اندیشهٔ تربیت خود و فرزندان خود باشیم.

لوسیماخوس: سقراط، پیشنهاد تو را می‌پسندم و با اینکه از همهٔ شما سالخورده‌ترم آماده‌ام دوشادوش این جوانان در راه کسب تربیت گام بردارم. برای اینکه در این باره بیشتر گفت و گو کنیم خواهش می‌کنم فردا سپیده‌دم به‌خانه من بیایی، چه اکنون ناچار باید از شما جدا شوم.

سقراط: لوسیماخوس، تقاضای تو را می‌پذیرم و اگر خدا بخواهد فردا بامداد به‌خانهٔ تو خواهم‌آمد.

حاشیه

۱. نیکیاس و لاخس سرداران آتنی معاصر سقراطند.
۲. ر.ک: مهمانی ۲۲۰.
۳. ر.ک: پروتاگوراس ۳۶۰ ـ گرگیاس ۵۰۷ ـ جمهوری ۴۲۹.

خارمیدس

Charmides

(خویشتن‌داری)

یک روز پس از آنکه از میدان جنگ پوتیدایا بازگشته بودم به‌قصد دیدن ۱۵۳
جاهای مأنوس از خانه بیرون شدم و در سر راه به‌ورزشگاه تاورِئاس که رو به‌روی پرستشگاه باسیلیکاست رسیدم. در آنجا جمعی را دیدم که جز چند تن همه دوستان و آشنایانم بودند. همین که چشمشان بر خلاف انتظار به من افتاد از دور و نزدیک به‌من درود گفتند ولی خایرفون که همواره شور و حرارتی خاص دارد دوان دوان خود را به‌من رساند و دست مرا گرفت و گفت: سقراط، چگونه از آن کشتار رهایی یافتی؟

مطلب این بود که اندکی پیش از آن در نزدیکی پوتیدایا نبردی خونین روی‌داده و خبرش به‌شهر رسیده‌بود.

گفتم: چنین که می‌بینی.

گفت: در اینجا شایع است که نبرد بسیار سخت بوده‌است و جمعی از دوستان ما در آن میان از پای درآمده‌اند.

گفتم: راست است.

گفت: تو نیز در آن نبرد شرکت داشتی؟

گفتم: آری.

گفت: پس بنشین و ماوقع را حکایت کن چون ما از جزئیات آن خبر نداریم.

بدین سان مرا در نزد کریتیاس پسر کالاایسخروس نشاند و من پس از آن که از کریتیاس و دیگران احوالپرسی کردم به‌شرح ماجرا پرداختم و به‌پرسشهایی که دربارهٔ سپاه کردند پاسخ دادم. چون این گفت و گو بپایان رسید روی به کریتیاس کردم و گفتم: در اینجا چه خبر است و جوانان چه می‌کنند و بحثهای فلسفی در چه حال است و در این مدت که من دور از شهر بودم جوانان تازه‌ای پیدا شده‌اند که به‌دانایی یا زیبایی و یا به‌هر دو صفت انگشت‌نما باشند؟

۱۵۴ کریتیاس به‌گروهی از جوانان که خندان و شوخی‌کنان از در ورزشگاه وارد می‌شدند اشاره کرد و گفت: سقراط، هم‌اکنون خواهی‌دید جوانان چه می‌کنند چون اینان که می‌آیند همه دلباختگان کسی هستند که امروز زیباترین جوان شهر شمرده‌می‌شود. گمان می‌کنم او خود نیز دور از اینجا نیست و اگر اندکی درنگ کنی خواهدرسید.

گفتم: کیست و از کدام خاندان است؟

گفت: یقین دارم که او را می‌شناسی. ولی پیش از آنکه به‌جنگ بروی او کودک بود و هنوز وارد جرگهٔ جوانان نشده‌بود. مرادم خارمیدس فرزند عمویم گلاوکن است.

گفتم: آری می‌شناسم. آن زمان هم با اینکه کودکی بیش نبود از زیبایی بهرهٔ فراوان داشت و اکنون باید جوانی برومند شده‌باشد.

کریتیاس گفت: بزودی خواهی‌دید چه بلندبالا و زیبا شده‌است، و هنوز سخنش تمام نشده‌بود که خارمیدس از در درآمد و به‌دنبالش گروهی دیگر از عاشقان رسیدند.

البته سلیقهٔ من دربارهٔ زیبایی جوانان معیار درستی نیست زیرا همهٔ جوانان در دوران شکفتگی به‌دیدهٔ من زیبا می‌نمایند. از این رو خارمیدس را نیز بسیار آراسته و زیبا یافتم و گمان می‌کنم همهٔ کسانی که در ورزشگاه حضور داشتند دلباختهٔ او بودند زیرا تا او از در درآمد غوغایی برپا شد. آشفتگی ما مردان عجب نبود ولی حتی جوانان نورسیده نیز چشم از او برنمی‌داشتند و چنان بر او خیره شده‌بودند که گویی پیکر یکی از خدایان است.

در این هنگام خایرفون روی به‌من کرد و گفت: سقراط، این جوان را چگونه می‌یابی؟ براستی زیبا نیست؟

گفتم: بیش از آنکه در وصف آید.

گفت: اگر جامه از تن برکند خواهی‌دید که اندامش زیباتر از رخسارش است.

دیگران نیز سخن خایرفون را تصدیق کردند.

گفتم: به‌خدا سوگند که زیبایی این جوان حیرت‌انگیز است. کاش صفت کوچک دیگری هم داشت.

کریتیاس گفت: کدام صفت؟

گفتم: کاش روحش هم به‌زیبایی تنش بود و گمان می‌کنم چنین باشد چون از خانوادهٔ شماست.

گفت: سیرتش در زیبایی کم از صورتش نیست.

گفتم: پس به‌جای آنکه رخت از تنش برکنیم چرا جامه از روحش برنگیریم و از زیبایی آن برخوردار نگردیم؟ گمان نمی‌کنم در این سن از صحبت ما سر باز زند.

کریتیاس گفت: البته سر باز نخواهدزد چون نه تنها به‌فلسفه دلبستگی ۱۵۵
دارد بلکه شعر هم نیکو می‌سراید.

گفتم: کریتیاس گرامی، همهٔ خویشان تو از دیرباز استعداد شاعری داشته‌اند و شما این مزیت را مدیون خویشاوندی خود با سولون هستید. ولی چرا آن جوان را به‌نزد ما نمی‌خوانی و با ما آشنا نمی‌کنی؟ اگر جوانتر از این نیز بود همنشینیش با ما در حضور تو که پسرعمو و سرپرست او هستی مانعی نداشت.

گفت: راست می‌گویی. آنگاه خادم خود را خواند و گفت: به‌خارمیدس بگو می‌خواهم او را برای مداوای سردردی که چند روز است به‌او روی‌آورده، به‌پزشکی بنمایم. سپس روی به‌من کرد و گفت: خارمیدس دو روز پیش می‌گفت بامداد هنگامی که می‌خواهد از رختخواب برخیزد سرش درد می‌کند. پس بهتر آن است که تو بگویی پزشک هستی و برای مداوای سردرد دارویی می‌شناسی.

گفتم: اگر بیاید آماده‌ام.

گفت: یقین خواهدآمد.

خارمیدس آمد و آمدنش همه را به‌خنده آورد زیرا تا رسید هر کدام از ما که به‌صف نشسته‌بودیم کوشید همسایهٔ خود را دور کند تا در کنارش جایی برای خارمیدس باز شود. از این رو یکی از کسانی که در پایان صف نشسته‌بود ناگزیر شد از جای خود برخیزد و دیگری به‌زمین افتاد. خارمیدس در میان من و کریتیاس جای گرفت و من همان دم چنان شیفتهٔ زیبایی او شدم که نتوانستم لب به‌سخن بگشایم. همهٔ کسانی که در ورزشگاه بودند گرد ما را فراگرفتند و کریتیاس مرا به خارمیدس نمود و گفت این همان پزشک است که دارویی برای رفع سردرد می‌شناسد. خارمیدس با نگاهی که در وصف نمی‌آید در من نگریست و خواست سؤالی کند. در این هنگام نگاهم به‌چاک پیراهنش افتاد و سراپایم آتش گرفت و به خود گفتم کودیاس براستی در هنر عشق استاد بوده‌است که گفته:

«آهو باید حذر کند از اینکه در برابر شیر آید
وگرنه زود طعمهٔ او خواهدشد»

و خود را چون آهویی یافتم که در چنگال شیر گرفتار است.

خارمیدس گفت: راست است که تو دارویی برای سردرد می‌شناسی؟

با هزار رنج و زحمت همین قدر توانستم بگویم: آری.

گفت: آن دارو چیست؟

گفتم: برگی است و وردی با آن همراه است. اگر کسی ورد را بخواند و سپس آن برگ را بکاربرد برگ اثر می‌بخشد و درد را از میان می‌برد، ولی بی ورد سود ندارد.

۱۵۶ گفت: پس باید آن ورد را بنویسم.

گفتم: یقین داری که آن را به‌تو خواهم‌آموخت؟

خندید و گفت: سقراط، ناچارم آن قدر اصرار کنم تا بیاموزی.

گفتم: نام مرا از کجا می‌دانی؟

گفت: مگر جوانان دربارهٔ تو کم گفت و گو می‌کنند؟ از این گذشته بیاددارم که در کودکی هر وقت با کریتیاس به‌اینجا می‌آمدم تو را می‌دیدم.

گفتم: شادمانم که مرا از یاد نبرده‌ای. پس من نیز آن ورد را از تو دریغ نخواهم‌داشت و چگونگی تأثیر آن را بر تو تشریح خواهم‌کرد. نخست باید بدانی که آن دعا سردرد تنها را مداوا نمی‌کند. شاید تو خود از پزشکان حاذق شنیده‌باشی که اگر بیماری مثلاً برای مداوای درد چشم به‌نزد آنان برود می‌گویند معالجهٔ چشم بتنهایی میسر نیست بلکه برای اینکه چشم سالم شود باید تمام سر را سالم نمود، و معالجهٔ سر را نیز بی‌معالجهٔ تمام تن امکان‌پذیر نمی‌دانند. از این رو دستورهایی راجع به‌تمام تن به‌بیمار می‌دهند و از راه معالجهٔ تمام تن به‌مداوای چشم نیز که جزئی از تن است می‌کوشند.

گفت: آری، شنیده‌ام که چنین می‌گویند.

گفتم: آن سخن به‌عقیدهٔ تو نیز درست است؟

گفت: آری.

چون این تصدیق را از او شنیدم جرأت ازدست‌رفته را بازیافتم و گفتم: خارمیدس، تأثیر آن ورد نیز بدان گونه است. من آن را در میدان جنگ از یکی از پزشکان تراکیا آموختم و معروف است که آنان می‌توانند به‌آدمی زندگی جاودان

ببخشند. پزشکی که ورد را به‌من آموخت معتقد بود کـه روش مـداوای پـزشکان
یـونانی بـدان گـونه کـه تشـریح کـردم درست است ولی مـی‌گفت «پـادشاه مـا،
زامولکسیس که یکی از خدایان است، می‌گوید: پزشک همچنان که نباید پیش از
معالجهٔ سر، چشم را مداوا کند و پیش از مداوای تمام تن به‌معالجهٔ سر بپردازد،
مداوای تن را نیز نباید آغاز کند پیش از آنکه روح را عـلاج کـند، و عـلت آنکـه
پزشکان یونانی از مداوای بسی از بیماریها ناتوانند این است که از کـل غـافلند و
نمی‌دانند که اگر کل بیمار باشد هیچ یک از اجزاءِ آن تندرستی نـمی‌پذیرد.» آن
پزشک می‌گفت همچنان که هر درد از سر به‌چشم می‌رسد، هر بدی و خوبی نیز از
روح به‌تن سرایت می‌کند. از این رو اگر بخواهیم سر و تن سالم شوند نخست باید ۱۵۷
با دقتی هر چه تمام‌تر در مداوای روح بکوشیم. مداوای روح، چنانکه او می‌گفت،
تنها به‌وسیلهٔ وردهایی خاص میسر است و این وردها عبارتند از سخنهای نیکو.
آن پزشک معتقد بود که روح آدمی در پرتو سخنهای نیکو فضیلت خویشتن‌داری
کسب می‌کند و با پیدایش آن فضیلت، هم روح از بیماری رهایی مـی‌یابد و هـم
بهبودی سر و تن بآسانی صورت می‌پذیرد. از این رو پس از آنکه آن دارو را به‌من
داد و آن ورد را به‌من آموخت، گفت: «بهوش باش تا هیچ کس تو را وادار نکند که با
این دارو سرش را مداوا کنی پیش از آنکه روح خود را برای معالجه در اختیار تو
بگذارد زیرا مداوای یکی از آن دو بی‌دیگری کوشش بی‌حاصل است».

خصوصاً به‌من پند داد که در برابر هیچ کس، هر قدر توانگر یا نامدار یا زیبا باشد، جز به‌دستور او رفتار نکنم و من نیز به‌او وعده داده و سوگند خورده‌ام که جز این نخواهم‌کرد. پس اکنون اگر آماده‌ای نخست روح خود را به‌من بنمایی تا موافق دستور آن پزشک با وردی که از او آموخته‌ام روحت را مداوا کنم، من نیز آن دارو را برای بهبودی سر تو بکارخواهم‌برد وگرنه، خارمیدس گرامی، از من کاری برای تو ساخته‌نیست.

کریتیاس چون سخن مرا شنید گفت: سقراط، اگر خارمیدس برای مداوای سرش ناگزیر شود که روح خود را نیز مداوا کند پس بـاید گـفت سـردرد بـرای او سعادتی بوده‌است. ولی این را هم بدان که یگانه مزیت او بر جوانان دیگر زیبایی اندام نیست بلکه از حیث پاکی روح و خویشتن‌داری نیز بر همهٔ همسالان خـود برتری دارد. مگر اثر وردی که می‌شناسی این نیست که فضیلت خویشتن‌داری را در آدمی بیدار کند؟

گفتم: همان است.

گفت: پس بدان که خارمیدس خویشتن‌دارتر از همهٔ جوانان است همچنان که در دیگر صفتهای نیکو کم از آنان نیست.

گفتم: باید چنین باشد. زیرا، خارمیدس گرامی، گمان نمی‌کنم در آتن خاندانی بهتر از خاندان پدر و مادر تو باشد. وصف خاندان پدری تو، که با کریتیاس پسر دروپیدس آغاز می‌گردد، از راه سرودهای آناکرِئون و سولون و دیگر
۱۵۸ شاعران به‌ما رسیده‌است و چنین می‌نماید که همهٔ اعضای آن به‌زیبایی، فضیلت و هر چیز دیگر که مایهٔ نیکبختی شمرده‌می‌شود بر دیگران برتری داشته‌اند. همچنین است خاندان مادری تو. مثلاً خالوی تو پوریلامپس، هر وقت که به‌عنوان سفیر به‌دربار شاه ایران یا به‌هرجای دیگر می‌رفت، کسی یافت نمی‌شد که به زیبایی و وقار با او برابری کند. پس شگفت نیست اگر تو که از چنان خاندانی برخاسته‌ای به‌صورت و معنی برتر از اقران خود باشی. از حیث زیبایی رخساره و اندام برای اسلاف خود فرزند ناخلفی نیستی. اگر از لحاظ خویشتن‌داری و دیگر فضایل انسانی نیز کامل باشی در آن صورت، خارمیدس گرامی، مادر تو فرزندی نیکبخت زاییده‌است و اگر معلوم شود که از خویشتن‌داری، چنانکه کریتیاس گفت، بهرهٔ کافی برگرفته‌ای نیازی به‌ورد زامولکسیس یا آباریس اهل هوپربوره نخواهی‌داشت و داروی درد سر را بی‌درنگ به‌تو خواهم‌داد. پس اکنون تو خود بگو که آیا سخن کریتیاس را تصدیق می‌کنی و معتقدی که به‌اندازهٔ کافی خویشتن‌دار هستی یا گمان می‌بری که هنوز نتوانسته‌ای از آن فضیلت چنانکه باید بهره‌ور گردی؟ به‌شنیدن این سخن خارمیدس سرخ شد و سرخی زیباییش را دوچندان کرد و پاسخی هم که پس از اندکی تأمل داد مرا بسیار خوش آمد. گفت: سقراط، بدین زودی پاسخی روشن نمی‌توانم داد چه اگر بگویم خویشتن‌دار نیستم از یک سو به‌خویشتن ناسزا گفته و از سوی دیگر کریتیاس و دوستانم را که مرا جوانی خویشتن‌دار می‌دانند دروغزن خوانده‌ام. ولی اگر بگویم از خویشتن‌داری بهرهٔ کافی دارم خود را ستوده‌ام که آن نیز روا نیست. از این رو براستی نمی‌دانم چه بگویم.

گفتم: خارمیدس گرامی، حق به‌جانب توست. پس بهتر آن است که این مسأله را با هم بررسی کنیم و ببینیم تو خویشتن‌دار هستی یا نه، تا نه تو مجبور شوی سخنی نابجا بگویی و نه من بی‌تحقیق کافی تو را مداوا کنم. اگر پیشنهاد مرا

می‌پذیری آماده‌ام این تحقیق را به‌یاری تو آغاز کنم وگرنه اصراری ندارم.

گفت: البته پیشنهاد تو را می‌پذیرم و اختیار با توست که تحقیق را به هر گونه که سزاوار می‌دانی آغاز کنی.

گفتم: بسیار خوب. راهی درپیش‌می‌گیرم که گمان دارم زودتر از هر راه دیگر ما را به‌مقصود خواهدرساند. من چنین می‌اندیشم که اگر فضیلت ۱۵۹
خویشتن‌داری در تو باشد، باید بتوانی دربارهٔ آن توضیحی بدهی، چه وجود آن در تو باید احساسی در تو برانگیزد و تو تصوری دربارهٔ آن پیدا کنی و بتوانی بگویی که خویشتن‌داری چیست و چگونه است. تو چنین نمی‌اندیشی؟

گفت: من نیز چنین می‌اندیشم.

گفتم: چون زبان یونانی را نیک می‌دانی، باید بتوانی به‌ما بگویی که خویشتن‌داری چیست.

گفت: شاید.

گفتم: پس برای اینکه بدانیم آیا آن فضیلت در تو هست یا نه، بگو ببینم خویشتن‌داری چیست؟

خارمیدس اندکی تأمل کرد و سپس گفت: به‌گمان من خویشتن‌داری این است که انسان هر عملی را، اعم از راه‌رفتن و سخن‌گفتن و هر کار دیگر، اندیشیده و آرام و آهسته انجام دهد، و به‌طور کلی خویشتن‌داری نوعی متانت و آهستگی است.

گفتم: خارمیدس، دربارهٔ پاسخی که دادی به‌اندازهٔ کافی اندیشیده‌ای؟ راست است که مردمان اشخاص متین و آرام را خویشتن‌دار می‌شمارند. ولی بگذار در این نکته دقتی بیشتر کنیم. به‌عقیدهٔ تو خویشتن‌داری خوب و زیباست؟

گفت: البته.

گفتم: اگر آموزگار زبان حروف و کلمات را تند بنویسد پسندیده‌تر است یا آهسته؟

گفت: تند.

گفتم: هنگام خواندن نیز بهتر آن است که آنها را تند بخواند یا آهسته؟

گفت: تند.

گفتم: در ساززدن و کشتی‌گرفتن نیز سرعت و چالاکی پسندیده‌تر از متانت و آهستگی است؟

گفت: آری.

گفتم: در دویدن و مشت‌زدن و دیگر ورزشها نیز تندی و چالاکی را بر متانت و آهستگی برتری نمی‌نهیم؟

گفت: تصدیق می‌کنم.

گفتم: پس در کارهای بدنی تندی و چالاکی بهتر از متانت و آهستگی است؟

گفت: آری.

گفتم: و گفتیم که خویشتن‌داری خوب است؟

گفت: البته.

گفتم: پس دست‌کم در کارهای بدنی نشانهٔ خویشتن‌داری تندی و چالاکی است نه متانت و آهستگی.

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: دربارهٔ استعداد آموختن چه می‌گویی؟ در آموختن چالاکی و تندی پسندیده‌تر است یا آهستگی؟

گفت: چالاکی.

گفتم: هنگامی هم که مطلبی را به‌دیگری می‌آموزیم سرعت و چالاکی از ما پسندیده است یا آهستگی و متانت؟

گفت: سرعت.

گفتم: بخاطرسپردن و بیادآوردن نیز اگر به‌تندی و چالاکی صورت گیرد بهتر است یا به‌کندی و متانت؟

گفت: البته به‌تندی و چالاکی.

گفتم: سرعت انتقال نوعی چالاکی روح نیست؟ ۱۶۰

گفت: درست است.

گفتم: درک مطلب چه در محضر استاد زبان و چه در حلقهٔ درس آموزگار موسیقی بهتر نیست به‌سرعتی هر چه بیشتر انجام گیرد؟

گفت: بی‌شک.

گفتم: در اندیشیدن و تحقیق و بحث و شور نیز، اگر خطا نکنم، کسی را می‌پسندیم که بزودی و آسانی بتواند رأیی درست اظهار کند نه کسی را که به‌کندی و آهستگی از عهدهٔ این کار برآید.

گفت: چنین است.

گفتم: پس، خارمیدس گرامی، چنین می‌نماید که در همهٔ کارها اعم از روحی و بدنی سرعت و چالاکی پسندیده‌تر از کندی و آهستگی است.

گفت: درست است.

گفتم: پس خویشتن‌داری نمی‌تواند آهستگی باشد زیرا نخست گفتیم خویشتن‌داری همواره خوب و زیباست و سپس در اثنای گفت و گو دیدیم که متانت و آهستگی در موارد نادر پسندیده است. حتی اگر معلوم شود کارهایی که در آنها آهستگی مطلوب است کمتر از کارهایی نیستند که حسنشان به‌سرعت و چالاکی است، باز هم آهستگی را نمی‌توان دلیل خویشتن‌داری دانست زیرا از یک سو خویشتن‌داری را از چیزهای زیبا شمردیم و از سوی دیگر دیدیم که سرعت و چالاکی از حیث خوبی و زیبایی کم از متانت و آهستگی نیست.

گفت: سقراط، گمان می‌کنم حق به‌جانب توست.

گفتم: خارمیدس، بار دیگر با دقتی بیشتر در خویشتن بنگر و ببین فضیلت خویشتن‌داری که در تو جای دارد تو را چگونه انسانی ساخته‌است و آن خود چه باید باشد تا این حالت را در تو بوجودآورد؟

خارمیدس در اندیشه فرورفت و پس از اندکی تأمل گفت: گمان می‌کنم خویشتن‌داری آن چیزی است که سبب شرم می‌شود و به‌عبارت دیگر، خویشتن‌داری همان شرم است.

گفتم: پیشتر تصدیق نکردی که خویشتن‌داری نیک و زیباست؟

گفت: البته تصدیق کردم.

گفتم: پس مردمان خویشتن‌دار نیکند؟

گفت: آری.

گفتم: ممکن است چیزی خود نیک باشد ولی انسان را نیک نکند؟

گفت: نه.

گفتم: و معتقدی که خویشتن‌داری نیک و زیباست؟

گفت: آری. ۱۶۱

گفتم: پس با هومر همداستان نیستی که می‌گوید: «شرم از نیازمندان پسندیده نیست»؟

گفت: البته با او همداستانم.

گفتم: پس شرم هم نیک است و هم نیک نیست؟

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: ولی آیا خویشتن‌داری همواره نیک است و در هر کس باشد او را نیک می‌سازد؟ و هر کس از این فضیلت بی‌بهره باشد بد است؟

گفت: درست است.

گفتم: پس خویشتن‌داری نمی‌تواند شرم باشد زیرا شرم گاه نیک است و گاه بد در حالی که خویشتن‌داری همواره نیک است.

گفت: راست می‌گویی. بگذار خویشتن‌داری را به‌نوعی دیگر تعریف کنم. هم‌اکنون به‌یادم آمد که کسی می‌گفت خویشتن‌داری آن است که انسان کار خود را بکند. دربارهٔ این تعریف چه می‌گویی؟

گفتم: ای رند! بی‌گمان این تعریف را یا از کریتیاس شنیده‌ای یا از دانشمندی دیگر.

کریتیاس گفت: از من نشنیده‌است، باید از دیگران شنیده‌باشد.

خارمیدس گفت: سقراط، چه فرق می‌کند که از که شنیده‌باشم؟

گفتم: فرق نمی‌کند که گویندهٔ آن که باشد، بلکه باید بنگریم که درست است یا نه؟

گفت: پس بیندیش و عقیده‌ات را بگو.

گفتم: آن تعریف به‌معما می‌ماند و گمان نمی‌کنم معنی آن را بآسانی دریابیم.

گفت: چرا.

گفتم: مقصود گوینده معنایی نبوده‌است که از ظاهر آن برمی‌آید. مگر آموزگار زبان وقتی که چیزی می‌خواند یا می‌نویسد، کاری نمی‌کند؟

گفت: البته کاری می‌کند.

گفتم: آموزگار زبان همیشه نام خود را می‌نویسد و می‌خواند و به‌شما می‌آموزد؟ مگر شما نام دشمنان را نیز مانند نام خود و نام دوستانتان نمی‌نویسید و نمی‌خوانید؟

گفت: البته چنین می‌کنیم.

گفتم: در آن صورت به‌آنچه به‌دیگران مربوط است نمی‌پردازید؟ پس باید گفت برخلاف خویشتن‌داری رفتار می‌کنید؟

گفت: نه.

گفتم: اگر خواندن و نوشتن کار باشد، شما تنها کار خود را نمی‌کنید، بلکه به‌چیزهایی هم می‌پردازید که به‌دیگران مربوط است؟

گفت: آری.

گفتم: آیا معالجهٔ بیماران و خانه‌ساختن و جامه‌بافتن و هر حرفهٔ دیگر نیز کاری است؟

گفت: البته.

گفتم: اگر در شهری قانونی باشد که به‌موجب آن هر کس موظف باشد فقط
جامهٔ خود را ببافد و کفش خود را بدوزد و شیشهٔ روغن و شانهٔ خود را بسازد و ۱۶۲
به‌هیچ چیز بیگانه دست‌نیازد، باید گفت آن شهر خوب اداره می‌شود؟

گفت: گمان نمی‌کنم.

گفتم: و ادارهٔ شهر از روی خویشتن‌داری خوب است؟

گفت: آری.

گفتم: پس در آن گونه امور نمی‌توان گفت خویشتن‌داری این است که هر کس کار خود را بکند؟

گفت: نه.

گفتم: پس کسی که گفته خویشتن‌داری این است که هر کس کار خود را بکند در پرده سخن گفته‌است مگر آنکه آن گوینده ابله بوده‌باشد.

گفت: بعکس، مردی بود بسیار دانشمند.

گفتم: پس خواسته‌است تو را در برابر معمایی قراردهد زیرا دریافتن مقصود گوینده از ظاهر سخن آسان نیست.

گفت: شاید.

گفتم: کار خود را کردن یعنی چه؟ می‌توانی معنی این سخن را بر من روشن کنی؟

گفت: به‌خدا سوگند نه. شاید خود گوینده نیز نمی‌دانست چه می‌گوید، و هنگامی که چنین می‌گفت لبخندی زد و به‌سوی کریتیاس نگریست.

از سیمای کریتیاس هویدا بود که ناراحت شده‌است و می‌خواهد در برابر خارمیدس و دیگران خودنمایی کند. از این رو یقین حاصل کردم که گویندهٔ تعریف خود اوست. خارمیدس نیز بیش از این آماده نبود از آن تعریف دفاع کند و

برای اینکه کریتیاس را برانگیزد با اشاره به‌او فهماند که در بحث مغلوب شده‌است.

کریتیاس که پیمانهٔ صبرش لبریز شده‌بود بیش از این نتوانست خودداری کند و چون شاعری که شعرش را غلط خوانده‌باشند برآشفت و روی به‌خارمیدس کرد و گفت: چون تو خود مقصود گویندهٔ تعریف را درنیافته‌ای گمان می‌بری که نمی‌دانسته‌است چه می‌گوید.

گفتم: کریتیاس گرامی، شگفت نیست اگر خارمیدس با این جوانی معنی آن تعریف را درنیابد. ولی تو که به‌سال از او بیشتری و همواره با این گونه مطالب سروکار داری بی‌گمان معنی آن را می‌دانی. اگر آن تعریف را قبول می‌کنی و معتقدی که خویشتن‌داری این است که انسان کار خود را بکند و آماده‌ای که دربارهٔ آن با من بحث کنی من نیز مشتاقم که این گفت و گو را به‌جای خارمیدس با تو دنبال کنم تا معلوم کنیم که آن تعریف درست است یا نه.

گفت: البته آن را درست می‌دانم و آماده‌ام دربارهٔ آن بحث کنم.

گفتم: بسیار خوب. تصدیق می‌کنی که صاحبان حرفه‌های گوناگون کاری می‌کنند؟

گفت: آری.

۱۶۳ گفتم: فقط کار خود را می‌کنند یا کار دیگران را؟

گفت: البته کار دیگران را نیز می‌کنند.

گفتم: پس کسانی هم که تنها کار خود را نمی‌کنند خویشتن‌دارند؟

گفت: در این چه اشکال می‌بینی؟

گفتم: برای من اشکالی در میان نیست. ولی بهوش باش تا برای کسی هم که می‌گوید خویشتن‌داری این است که انسان کار خود را بکند، و با اینهمه در خویشتن‌داربودن کسانی که کار دیگران را می‌کنند مانعی نمی‌بیند، اشکالی پیش نیاید.

گفت: مگر گفتم کسی که کار دیگران را می‌کند خویشتن‌دار است؟ من فقط کسانی را بدان صفت پذیرفتم که برای دیگران چیزی می‌سازند.

گفتم: به‌عقیدهٔ تو کارکردن و ساختن یکی نیست؟

گفت: به‌هیچ روی. حتی من ساختن و اثرآفریدن را نیز یکی نمی‌دانم و این نکته را از هسیودوس آموخته‌ام که می‌گوید: «اثرآفریدن ننگ نیست». آیا گمان می‌بری هسیودوس کارهایی را که اندکی پیش برشمردی اثرآفریدن

می‌دانست و معتقد بود که کفش‌دوختن و ماهی‌فروختن و قوادی بر هیچ کس ننگ نیست؟ من بر آنم که او اثرآفریدن را غیر از ساختن می‌دانست زیرا ساختن اگر با زیبایی همراه نباشد ننگ است در حالی که آفریدن آثار هرگز ننگ نیست و هسیودوس فقط چیزهای زیبا و سودمند را آثار به‌معنی راستین می‌دانست زیرا تنها این گونه کارها به‌خود انسان مربوط است، نه کارهای بی‌فایده. بنا بر این به‌عقیدهٔ هسیودوس و هر خردمند دیگر فقط کسی خویشتن‌دار است که کار خود را بکند.

گفتم: کریتیاس گرامی، مقصود تو را همین که آغاز سخن کردی دریافتم و دانستم که مراد تو از کار هر کس فقط کارهای نیکو و سودمند است. زیرا این گونه تعریفها را بارها ازپروديكوس نیز شنیده و دیده‌ام که چگونه میان اصطلاحات فرق می‌نهد و برای هر کلمه معنایی خاص بیان می‌کند. از این رو تو را نیز آزاد می‌گذارم که هر کلمه را به‌هر معنی که می‌خواهی بکارببری به‌شرط آنکه نخست معنی هر کلمه را که می‌گویی توضیح بدهی. پس اکنون بار دیگر از آغاز با بیانی روشن بگو که آیا به‌عقیدهٔ تو خویشتن‌داری کار نیکوکردن و ساختن چیزهای خوب است؟

گفت: آری.

گفتم: پس کسی را که کاری بد بکند نمی‌توان خویشتن‌دار خواند زیرا خویشتن‌دار کسی است که کار نیک بکند؟

گفت: مگر عقیدهٔ تو جز این است؟

گفتم: به‌عقیدهٔ من چه کار داری؟ دربارهٔ عقیدهٔ من تحقیق نمی‌کنیم بلکه می‌خواهیم بدانیم تو چه می‌گویی؟

گفت: من فاش می‌گویم که کسی که کار بد می‌کند خویشتن‌دار نیست. خویشتن‌دار فقط کسی است که کار نیک می‌کند. بنا بر این، تعریف خویشتن‌داری کار نیکوکردن است.

گفتم: شاید این تعریف درست باشد. ولی تعجب من از این است که ۱۶۴
می‌گویی مردمان خویشتن‌دار ممکن است ندانند که خویشتن‌دارند.

گفت: کی چنین گفتم؟

گفتم: مگر اندکی پیش نگفتی که ارباب حرفه‌های گوناگون وقتی هم که برای دیگران کار می‌کنند می‌توانند خویشتن‌دار باشند؟

گفت: چنین گفتم. ولی مقصودت چیست؟

گفتم: هیچ. اکنون بگو ببینم پزشکی که بیماری را مداوا می‌کند هم برای خود و هم برای بیمار کاری سودمند نمی‌کند؟

گفت: بی‌شک.

گفتم: و کسی که چنین کاری می‌کند وظیفهٔ خود را انجام‌می‌دهد؟

گفت: آری.

گفتم: کسی که کاری سودمند می‌کند و وظیفهٔ خود را انجام‌می‌دهد خویشتن‌دار نیست؟

گفت: البته خویشتن‌دار است.

گفتم: آیا هر پزشک باید از پیش بداند که در کدام مورد مداوای او نتیجهٔ نیکو خواهدبخشید و در کدام مورد بی‌اثر خواهدماند؟ همچنین آیا هر پیشه‌ور باید بداند که در کدام مورد کارش سودمند خواهدبود و در چه مورد بی‌فایده؟

گفت: شاید نه.

گفتم: پس بعضی اوقات پزشک از پیش نمی‌داند که از کارش کدام نتیجه حاصل خواهدگردید. ولی بنا به‌گفتهٔ تو فقط در صورتی که کارش نتیجه‌ای نیکو ببخشد از روی خویشتن‌داری رفتار کرده‌است. چنین نگفتی؟

گفت: آری.

گفتم: پس هنگامی که کار او متضمن فایده است از روی خویشتن‌داری رفتار می‌کند و خویشتن‌دار است ولی خود او نمی‌داند که چنین است.

گفت: سقراط، این سخن درست نیست. اگر گمان می‌کنی پاسخ من چنین نتیجه می‌دهد، آماده‌ام مقداری از آن را پس بگیرم و اقرار کنم که نتوانسته‌ام عقیدهٔ خود را درست بیان نمایم و این اقرار را بهتر از آن می‌دانم که کسی را که خود را نمی‌شناسد خویشتن‌دار بشمارم و حتی می‌خواهم‌بگویم که خویشتن‌داری همان شناختن خود است[1] و من با کسی که آن نوشته را به‌پرستشگاه دلفوی وقف کرده‌است کاملاً همداستانم، و معتقدم که واقف خواسته‌است که مردمان آن را
درود و خطابی ــ به‌جای «شادباش» ــ از جانب خدا به‌واردان پرستشگاه بدانند، و 165
علت اینکه «شادباش» ننوشته‌است این است که معتقد بود که آنچه خدایان و آدمیان هر کسی را باید به‌داشتن آن ترغیب کنند شادی نیست بلکه خویشتن‌داری است. پس غرض واقف آن نوشته این بوده‌است که نشان‌دهد که

خدا با کسانی که گام در پرستشگاه می‌نهند به‌روشی غیر از روش آدمیان سخن می‌گوید و معنی خطاب خداوند به‌کسانی که به‌پرستشگاه او می‌آیند این است که «خویشتن‌دار باش!». «خود را بشناس» و «خویشتن‌دار باش» به‌یک معنی است، ولی واقف نوشته خواستهٔ خود را به‌طور صریح بیان نکرده‌است و سخنش تا اندازه‌ای صورت معما دارد و همین سبب شده‌است که بسی کسان نتوانند معنی آن را دریابند و گمان می‌کنم کسانی که نوشته‌هایی دیگر مانند «در هیچ کار زیاده‌روی مکن» و «هر که ضامن شود به‌استقبال بدبختی می‌رود» در آنجا نصب کرده‌اند از همان قبیلند زیرا پنداشته‌اند که «خود را بشناس» پندی است نه درود و خطابی از جانب خدا، و برای اینکه خود نیز پندهایی سودمند به‌مردمان بدهند آن نوشته‌ها را آماده ساخته و به‌پرستشگاه اهدا نموده‌اند. می‌دانی مقصودم از این توضیح چیست؟ از همهٔ سخنهایی که پیشتر دربارهٔ خویشتن‌داری گفته‌شد چشم‌می‌پوشم. شاید در پاره‌ای از آنها حق به‌جانب تو بود و شاید در مقداری هم من حق داشتم. ولی از همهٔ آنها نتیجهٔ روشنی بدست‌نیامد. ولی اکنون اگر تصدیق نکنی که خویشتن‌داری همان شناختن خود است آماده‌ام در این باره با تو بحث کنم و به هر چه بپرسی پاسخ بدهم.

گفتم: کریتیاس، با من چنان رفتار می‌کنی که گویی پاسخ سؤال را خود می‌دانم و در این گمانی که اگر بخواهم می‌توانم سخن تو را تصدیق کنم، در حالی که حقیقت چنان نیست و من هیچ نمی‌دانم. از این رو نخست باید پاسخ تو را بررسی کنم و پس از آنکه این بررسی به‌نتیجه رسید می‌توانم بگویم که آن را تصدیق می‌کنم یا نه. از این رو باید درنگ کنی تا بررسی ما بپایان‌برسد.

گفت: حرفی ندارم. بررسی کن.

گفتم: اگر خویشتن‌داری این باشد که انسان چیزی را بشناسد، پس باید گفت خویشتن‌داری شناسایی چیزی است. چنین نیست؟

گفت: آری، شناسایی خود است.

گفتم: مگر علم پزشکی نیز شناسایی نیست، یعنی شناسایی تندرستی؟

گفت: البته.

گفتم: اگر بپرسی علم پزشکی که شناسایی تندرستی است، چه سود دارد، خواهم‌گفت: سود آن تأمین تندرستی است و تندرستی چیزی است خوب.

گفت: درست است.

گفتم: و اگر بپرسی از هنر معماری که شناسایی قواعد خانه‌سازی است چه سود حاصل می‌شود، خواهم‌گفت: خانه و مسکن. همچنین دربارهٔ هنرهای دیگر نیز خواهم‌توانست سودی را که از آنها حاصل می‌شود بازنمایم. ولی تو که ادعا می‌کنی خویشتن‌داری شناختن خود است، دربارهٔ آن چه می‌توانی‌گفت و اگر بپرسند که از خویشتن‌داری کدام فایده بدست‌می‌آید، چه پاسخ خواهی‌داد؟

گفت: سقراط، روشی که در تحقیق پیش گرفته‌ای درست نیست زیرا این شناسایی بر حسب طبیعتش با دیگر شناساییها فرق دارد، همچنان که سایر شناساییها نیز همواره شبیه یکدیگر نیستند. ولی تو چنان استدلال می‌کنی که گویی همهٔ آنها همانندند. درست است که حاصل هنر معماری خانه است و حاصل فن بافندگی جامه، ولی از دانش حساب یا هندسه چه آثاری بدست‌می‌آید که با
۱۶۶ حاصل دانش معماری و بافندگی قابل قیاس باشد؟

گفتم: حق با توست. ولی هر یک از آن دانشها شناختن چیزی است غیر از خود شناسایی. مثلاً دانش حساب شناسایی اعداد فرد و زوج و نسبتهای آنهاست. این نکته را تصدیق می‌کنی؟

گفت: آری.

گفتم: و فرد و زوج چیزی است غیر از دانش حساب.

گفت: بی‌شک.

گفتم: فن توزین، شناسایی سبک و سنگین است ولی سبک و سنگین چیزی است غیر از فن توزین.

گفت: البته.

گفتم: اکنون بگو ببینم خویشتن‌داری، شناسایی چه چیزی است غیر از خویشتن‌داری؟

گفت: سقراط، نکته در همین جاست. اکنون به‌اختلافی که میان خویشتن‌داری و دیگر شناساییها وجوددارد نزدیک می‌شوی. ولی می‌کوشی میان آن و دیگر شناساییها وجه تشابهی بیابی در حالی که چنین وجه تشابهی وجود ندارد. همهٔ شناساییها، شناسایی چیزی دیگرند، غیر از خودشان، در حالی که خویشتن‌داری هم شناسایی شناساییهای دیگر است و هم شناسایی خودش. و بعید می‌دانم که تو تا کنون این مطلب را درنیافته‌باشی، و گمان می‌برم آنچه اندکی پیش دربارهٔ نادانی خود گفتی درست نبود. مقصود تو فقط این است که سخن مرا

نقض کنی و اعتنایی به‌خود موضوع نداری.

گفتم: کریتیاس، علت اینکه سخن تو را نقض می‌کنم همان است که مرا مجبور می‌کند هر وقت خود نیز سخنی می‌گویم دربارهٔ آن هزار گونه تحقیق کنم تا مبادا به‌خودم مشتبه شود که چیزی می‌دانم در حالی که نمی‌دانم. یقین بدان که این بررسی را نه تنها برای خود بلکه برای خاطر دوستانم می‌کنم زیرا معتقدم که اگر حقیقت چیزی روشن شود همه از آن سود می‌برند.

گفت: عقیدهٔ من نیز چنین است.

گفتم: پس دوست گرامی، به‌پرسشهای من با آسایش خاطر پاسخ بده و هر چه براستی می‌اندیشی بیان کن و اعتنا مکن که آنکه در بحث مغلوب می‌شود نیکیاس است یا سقراط بلکه فقط به‌نتیجه‌ای بنگر که از بررسی بدست‌می‌آید.

گفت: بسیار خوب. چنین خواهم‌کرد.

گفتم: پس بار دیگر عقیدهٔ خود را درباهٔ خویشتن‌داری فاش بگو.

گفت: عقیدهٔ من این است که در میان همهٔ شناساییها، فقط خویشتن‌داری این خاصیت را دارد که هم شناسایی خودش است و هم شناسایی دیگر شناساییها.

گفتم: خویشتن‌داری، اگر شناسایی شناسایی است، آیا نباید شناسایی عدم شناسایی نیز باشد؟

گفت: البته چنین است. ۱۶۷

گفتم: پس آیا فقط شخص خویشتن‌دار می‌تواند خود را بشناسد و بداند که چه می‌داند و چه نمی‌داند؟ همچنین آیا تنها چنان کسی می‌تواند دربارهٔ دیگران داوری کند و بداند که فلان شخص چه چیز را می‌داند و می‌داند که می‌داند، یا نمی‌داند ولی می‌پندارد که می‌داند؟ آیا غیر از شخص خویشتن‌دار هیچ کس این شناسایی را ندارد؟ و خویشتن‌داری و شناختن خود، عبارت از این است که شخص بداند که چه می‌داند و چه نمی‌داند؟ مقصود تو همین است؟

گفت: آری همین است.

گفتم: دویی نیست که سه نشود. پس بگذار مطلب را بار دیگر از سر بگیریم و ببینیم اولاً آیا ممکن است که کسی بداند که آنچه را می‌داند، می‌داند و آنچه را نمی‌داند، نمی‌داند؟ در ثانی، گیرم که چنان دانستنی ممکن است، سود آن برای ما چیست؟

گفت: این مسأله را باید بررسی کنیم.

گفتم: کریتیاس، نیک بیندیش تا شاید بتوانی راه حل مسأله را بیابی. من خود راهی نمی‌بینم و حیران مانده‌ام. می‌دانی چرا؟

گفت: نه.

گفتم: همهٔ آنها که گفتیم، در صورتی امکان‌پذیر است که، چنانکه تو ادعا می‌کنی، نوعی شناسایی وجود داشته‌باشد که موضوعش هم خودش باشد و هم شناساییهای دیگر و هم عدم شناسایی.

گفت: درست است.

گفتم: دوست گرامی، می‌دانی چه ادعای شگفت‌آوری می‌کنی؟ اگر آن خاصیت را در چیزهای دیگر بجویی خواهی‌دید که چنان امری محال است.

گفت: مقصودت چیست؟

گفتم: آیا می‌توان تصور کرد که نوعی دیدن باشد که دیدنیها را نبیند بلکه فقط خود را ببیند و دیدنهای دیگر و ندیدن را؟ به‌عبارت دیگر، با آنکه دیدن است رنگها را نبیند بلکه تنها خود را و دیدنهای دیگر را ببیند؟

گفت: به‌خدا سوگند، نه.

گفتم: یا می‌توانی شنیدنی تصور کنی که صداها را نشنود بلکه فقط خود را و شنیدنهای دیگر را و نشنیدن را بشنود؟

گفت: این نیز در تصور نمی‌آید.

گفتم: دربارهٔ حواس دیگر نیز بیندیش و ببین احساسی هست که تنها خود و احساسهای دیگر را درک کند ولی چیزهایی را که به‌حس درمی‌آیند درک نکند؟

گفت: چنین احساسی وجودندارد.

گفتم: میلی هست که کشش به‌سوی لذت نباشد بلکه ما را تنها به‌سوی خود و دیگر میلها بکشاند.

گفت: نه.

گفتم: خواستنی هست که چیز یا مالی را نخواهد بلکه تنها خود و دیگر خواستنها را بخواهد؟

گفت: نه.

گفتم: عشقی هست که عشق به‌زیبایی نباشد بلکه عاشق خود و دیگر عشقها باشد؟

گفت: نه.

گفتم: ترسی می‌شناسی که تنها از خود و دیگر ترسها بترسد ولی از چیزهای ترس‌آور نترسد؟ ۱۶۸

گفت: نه.

گفتم: تصوری می‌شناسی که تنها خود و تصورهای دیگر را تصور کند نه چیزهایی را که به‌تصور درمی‌آیند؟

گفت: نه.

گفتم: ولی ادعا می‌کنیم نوعی شناسایی هست که شناختنیها را نمی‌شناسد بلکه تنها خود و دیگر شناساییها را می‌شناسد؟

گفت: آری چنین می‌گوییم.

گفتم: کریتیاس، اگر آن شناسایی براستی وجود داشته‌باشد شگفت‌انگیز نخواهدبود؟ ولی بهتر آن است که هنوز منکر وجود آن نشویم، بلکه نخست بررسی کنیم و ببینیم هست یا نه.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: بسیار خوب. آن شناسایی، شناسایی چیزی است و خاصیتش این است که چیزی را بشناسد. چنین نیست؟

گفت: آری.

گفتم: آیا این سخن دربارهٔ «بزرگتر» نیز صادق است زیرا خاصیت بزرگتر این است که از چیزی بزرگتر است؟

گفت: درست است.

گفتم: یعنی چون بزرگتر است پس باید از چیز کوچکتری بزرگتر باشد؟

گفت: بی‌شک.

گفتم: اگر بزرگتری پیدا کنیم که بزرگتر از کوچکتر نباشد بلکه بزرگتر از خود و بزرگترهای دیگر باشد، چون بزرگتر از خود است آیا لازم نمی‌آید که کوچکتر از خود نیز باشد؟

گفت: بی‌گمان چنین است.

گفتم: همچنین اگر چیزی دو برابر دیگر دوبرابرها و دو برابر خود باشد ناچار باید نصف خود و نصف دوبرابرهای دیگر نیز باشد؟

گفت: آری.

گفتم: و آنچه بیشتر از خود است ناچار باید کمتر از خود باشد، و سنگین‌تر از خود باید سبکتر از خود باشد و پیرتر از خود باید جوان‌تر از خود باشد؟ خلاصهٔ سخن، هر چیز که خاصیتی نسبت به‌خود دارد باید چیزی را هم که آن خاصیت مربوط به‌آن است در خود داشته‌باشد؟ برای اینکه مقصود مرا دریابی پاسخ این سؤال را بده: شنوایی فقط شنیدن صداست. چنین نیست؟

گفت: آری.

گفتم: پس اگر شنوایی خود را بشنود، خود نیز باید صدایی داشته‌باشد وگرنه نخواهدتوانست خود را بشنود.

گفت: درست است.

گفتم: همچنین بینایی اگر خود را ببیند، خود باید رنگی داشته‌باشد زیرا بینایی نمی‌تواند چیز بی‌رنگ را ببیند.

گفت: البته نمی‌تواند.

گفتم: پس کریتیاس گرامی می‌بینی که در پاره‌ای از مواردی که بررسی کردیم محال است که چیزی بتواند خاصیت خود را دربارهٔ خود داشته‌باشد، و در پاره‌ای دیگر چنین امری باورنکردنی است. دربارهٔ بزرگتری و بیشتری و مانند آن دیدیم محال است.

گفت: درست است.

۱۶۹ گفتم: و در مورد شنوایی و بینایی، و در اینکه حرکت بتواند خود را بجنباند و گرمی خود را گرم کند و مانند اینها، باورنکردنی است. ولی دوست گرامی مردی بزرگ باید تا بتواند داوری کند که اولاً آیا هیچ چیزی نیست که خود را نسبت به‌خود بسنجد نه نسبت به‌چیزی غیر از خود، یا بعضی چیزها چنینند و بعضی چنین نیستند؟ در ثانی اگر چیزهایی هستند که خاصیت خود را نسبت به‌خود دارند، آیا شناسایی شناسایی ـ که گفتیم همان خویشتن‌داری است ـ از آن قبیل است یا نه؟ من جرأت این داوری را در خود نمی‌یابم. از این رو نه می‌توانم ادعا کنم که شناسایی شناسایی وجوددارد و نه، اگر چنان چیزی باشد، می‌توانم بگویم که آن همان خویشتن‌داری است، مگر آنکه نخست تحقیق کنم و روشن سازم که اگر حقیقت چنان است که گفتیم، آیا آن شناسایی برای ما سودی دارد یا نه، زیرا هنوز بر این عقیده‌ام که خویشتن‌داری چیزی است نیک و سودمند. پس تو، ای فرزند کالاایسخروس، که می‌گویی خویشتن‌داری شناختن

شناختن و نشناختن است، نخست باید ثابت کنی که آنچه اندکی پیش گفتیم براستی امکان‌پذیر است و سپس باید سودمندبودن آن شناسایی را بر من روشن نمایی تا بتوانم تعریف تو را دربارهٔ خویشتن‌داری بپذیرم.

چون نیکیاس سخن مرا شنید و درماندگی مرا دید، مانند کسی که در پیشش خمیازه کنند و او نیز بی‌اختیار چنان کند، جرأت خود را از دست داد چنانکه گویی درماندگی من در او سرایت کرد، و چون عادت بر این داشت که همواره دیگران او را بستایند از حاضران شرمگین شد. نه آماده بود اقرار کند که پاسخ سؤال را نمی‌داند و نه سخنی دیگر می‌گفت بلکه فقط می‌کوشید شرمساری خود را پنهان کند.

برای اینکه در بحث پیشرفتی حاصل شود گفتم: کریتیاس اینک بیا قبول کنیم که شناسایی شناسایی وجوددارد، و بررسی این مسأله را که آیا چنین چیزی براستیٔ هست یا نه، به‌وقتی دیگر بگذاریم، و اکنون در این نکته تحقیق کنیم که به‌یاری آن شناسایی چگونه می‌توانیم بدانیم که آیا چیزی را می‌دانیم یا نه؟ مگر ادعا نمی‌کنیم که شناختن خود و خویشتن‌داری همین است؟

گفت: البته سقراط، و نتیجهٔ آن همان است که گفتی. چه، اگر کسی از آن شناسایی که خاصیتش شناختن خویش است بهره‌مند باشد، خود نیز دارای همان خاصیت می‌گردد. کسی که سرعت در اوست سریع است و آنکه زیبایی در اوست زیبا، و اگر شناسایی در اوست شناسا. پس کسی هم که خویشتن‌داری ــ یعنی شناسایی که خاصیتش شناختن خویش است ــ در اوست به‌شناختن خویش تواناست.

گفتم: تصدیق می‌کنم که اگر کسی از آن شناسایی بهره‌ور باشد، بر شناختن خود توانا خواهدبود. نکته‌ای که نمی‌فهمم این است که کسی که دارای آن شناسایی است چگونه می‌تواند بداند که چه می‌داند و چه نمی‌داند؟

گفت: این و آن هر دو یکی است. ۱۷۰

گفتم: ممکن است چنین باشد. ولی پاسخ تو مسأله را روشن نساخت و هنوز نمی‌فهمم که چرا دانستن اینکه آیا من می‌دانم یا نه، با دانستن اینکه چه می‌دانم و چه نمی‌دانم یکی است؟

گفت: مقصودت را روشن‌تر بیان کن.

گفتم: شناسایی شناسایی ــ به‌فرض آنکه وجود داشته‌باشد ــ فقط

می‌تواند به‌ما بنماید که از دو چیز یکی شناختن است و دیگری نشناختن. مگر چنین نیست؟

گفت: چنین است.

گفتم: ولی آیا شناختن و نشناختن تندرستی با شناختن و نشناختن عدالت یکی است؟

گفت: نه.

گفتم: یکی از آنها دانش پزشکی است و دیگری هنر کشورداری. در حالی که شناسایی شناسایی، چیزی جز شناسایی نیست.

گفت: درست است.

گفتم: پس اگر کسی تنها از شناسایی شناسایی بهره‌ور باشد نه از شناسایی تندرستی و عدالت، در آن صورت فقط خواهددانست که خود او یا دیگری شناسایی دارد یا نه. چنین نیست؟

گفت: چنین است.

گفتم: ولی چگونه می‌تواند به‌یاری آن شناسایی بداند که آنچه می‌داند چیست؟ زیرا تندرستی را به‌یاری دانش پزشکی می‌توان‌شناخت نه به‌یاری خویشتن‌داری، و آهنگ موزون را به‌یاری هنر موسیقی می‌توان شناخت نه به‌یاری خویشتن‌داری، و قواعد خانه‌ساختن را به‌یاری هنر معماری می‌توان شناخت نه به‌یاری خویشتن‌داری!

گفت: درست است.

گفتم: ولی اگر خویشتن‌داری شناسایی شناسایی باشد، آن کس چگونه می‌تواند به‌یاری خویشتن‌داری بداند که تندرستی یا قواعد خانه‌سازی را می‌شناسد؟

گفت: البته نمی‌تواند.

گفتم: و کسی که آن را نداند، نخواهدتوانست بداند که چه می‌داند، بلکه فقط خواهددانست که می‌داند.

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: پس خویشتن‌داری آن نیست که انسان بداند چه می‌داند و چه نمی‌داند، بلکه فقط همین است که بداند که می‌داند یا نمی‌داند.

گفت: آری چنین می‌نماید.

گفتم: همچنین آن کس نخواهدتوانست شخصی را که ادعای دانستن چیزی را می‌کند بیازماید و ببیند که آیا آن چیز را براستی می‌داند یا نه، بلکه فقط خواهدتوانست دریابد که آیا آن شخص دانشی دارد یا نه، ولی درنخواهدیافت که دانش او راجع به‌چیست.

گفت: چنین است.

گفتم: پس آن کس نخواهدتوانست پزشک را از کسی که بدروغ ادعای پزشکی می‌کند بازشناسد یا در مورد هنرهای دیگر دانا را از نادان تمیز دهد. بگذار این نکته را با بیانی دیگر تشریح کنیم. اگر مردی خویشتن‌دار بخواهد بداند که کسی که ادعای پزشکی می‌کند براستی پزشک است یا نه، ناچار است با او بدین گونه رفتار کند: دربارهٔ دانش پزشکی نمی‌تواند با او گفت و گو کند زیرا پزشک فقط تندرستی و بیماری را می‌شناسد.

گفت: درست است.

گفتم: ولی پزشک شناسایی را نمی‌شناسد، زیرا گفتیم که شناختن شناسایی خاص خویشتن‌دارست.

گفت: آری.

گفتم: پس پزشک دانش پزشکی را هم نمی‌شناسد زیرا دانش پزشکی ۱۷۱ نوعی شناسایی است.

گفت: درست است.

گفتم: البته آن مرد خویشتن‌دار خواهددانست که پزشک دارای یک شناسایی است. ولی اگر بخواهد او را بیازماید و بداند که شناسایی او از کدام نوع است، باید تحقیق کند و ببیند شناسایی او به‌کدام موضوع راجع است. زیرا برای تعیین نوع هر شناسایی باید دانست که موضوع آن چیست.

گفت: درست است.

گفتم: و علت اینکه دانش پزشکی غیر از دیگر شناساییهاست، این است که موضوع دانش پزشکی تندرستی و بیماری است.

گفت: صحیح است.

گفتم: پس آیا کسی که دیگری را در دانش پزشکی می‌آزماید، باید او را دربارهٔ موضوع آن دانش امتحان کند نه دربارهٔ چیزی که موضوع آن نیست؟

گفت: روشن است.

گفتم: پس باید پزشک را دربارهٔ تندرستی و بیماری بیازماید؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: کسی که خود از دانش پزشکی بی‌بهره است می‌تواند چنین آزمایشی کند؟

گفت: نه.

گفتم: پس آیا کسی که خود پزشک نیست، هر چند خویشتن‌دار باشد، نمی‌تواند چنان آزمایشی کند مگر آنکه علاوه بر خویشتن‌داری از دانش پزشکی نیز بهره‌ور باشد؟

گفت: درست است.

گفتم: پس اگر خویشتن‌داری شناسایی شناسایی و عدم شناسایی است، کسی که از آن بهره‌ور باشد نه پزشک راستین را از پزشک دروغین می‌تواند تمیز دهد و نه دربارهٔ کسی دیگر می‌تواند داوری کند و بداند که هنری دارد یا نه؟ زیرا او نیز مانند صاحب هر علمی فقط دربارهٔ کسی قدرت داوری خواهدداشت که از علم خود او بهره‌ور باشد.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: کریتیاس، خویشتن‌داری که خاصیتش این است برای ما چه سود
دارد؟ اگر شخص خویشتن‌دار می‌دانست که چه می‌داند و چه نمی‌داند و واقف بود
بر اینکه یکی را می‌داند و دیگری را نمی‌داند، و دربارهٔ دیگران نیز می‌توانست این
داوری را بکند، حق داشتیم خویشتن‌داری را سودمند بشماریم. چه در آن صورت
۱۷۲ می‌توانستیم به‌یاری خویشتن‌داری زندگی خود و کسان و دوستان خود را از هر
گونه عیب و نقص بپیراییم، نه خود دست به‌کاری می‌زدیم که نمی‌دانستیم و نه به
کسان خود اجازه می‌دادیم چنان کنند بلکه برای هر کار در پی کسانی می‌گشتیم
که به‌آن دانا هستند. بدین‌سان هر خانه یا شهری که از روی خویشتن‌داری اداره
می‌شد قرین نیکبختی می‌گردید زیرا آنجا که همهٔ کارها بدرستی انجام گیرند همهٔ
مردمان زندگی خوب و زیبایی خواهندداشت و نیکبخت خواهندبود. آری کریتیاس
گرامی، اگر خویشتن‌داری آن شناسایی باشد که آدمی در پرتو آن بداند که چه
می‌داند و چه نمی‌داند، نعمت بزرگی است.

گفت: حق با توست.

گفتم: ولی می‌بینی که تا کنون نتوانسته‌ایم چنین شناسایی پیدا کنیم.

گفت: آری می‌بینم.

گفتم: خویشتن‌داری که شناسایی شناختن و نشناختن است، آیا این فایده را دارد که دارندهٔ آن، آموختنیها را آسان‌تر از دیگران فرا گیرد و هر مطلبی را روشن‌تر ببیند چون با آموختن هر چیز شناسایی به‌آن را نیز می‌بیند و درمی‌یابد؟ همچنین آیا کسی که از خویشتن‌داری بهره‌مند است می‌تواند دربارهٔ دیگران نیز در مورد آنچه خود آموخته‌است بهتر از کسان دیگر داوری کند؟ دوست گرامی چنین فایده‌ای در آن هست؟ یا ما خویشتن‌داری را بمراتب بزرگتر از آنچه براستی هست پنداشته‌ایم؟

گفت: شاید.

گفتم: شاید در این جست و جو به‌دنبال چیزی بوده‌ایم که هیچ سود ندارد؟ نکتهٔ عجیبی به‌ذهنم می‌رسد. بگذار مطلب را با دقتی بیشتر بررسی کنیم. فرض می‌کنیم که شناسایی شناسایی براستی ممکن است، و معنایی را هم که پیشتر دربارهٔ آن به‌میان آوردیم و زود رد کردیم می‌پذیریم، یعنی قبول می‌کنیم که به‌یاری خویشتن‌داری می‌توان‌دانست که چه می‌دانیم و چه نمی‌دانیم. اکنون بیا با قبول این هر دو معنی ببینیم آیا خویشتن‌داری برای ما سودی دارد؟ اندکی پیش گفتیم اگر خویشتن‌داری چنان چیزی باشد، در ادارهٔ خانه و شهر به‌ما یاری خواهدکرد و نعمتی بزرگ خواهدبود. ولی اکنون گمان می‌کنم آن سخن درست نیست.

پرسید: چرا؟

گفتم: برای اینکه در بررسی به‌خطا رفتیم و سرسری گفتیم که اگر هر کس تنها کاری را که می‌داند بکند و کارهایی را که نمی‌داند به‌اهل فن بگذارد، مردمان نیکبخت خواهندشد.

گفت: مگر حق نداشتیم چنان بگوییم؟

گفتم: گمان نمی‌کنم.

گفت: سخن عجیبی می‌گویی.

گفتم: به‌سگ سوگند من خود نیز چنین می‌اندیشم و بدین جهت بود که گفتم اندیشه‌ای عجیب به‌ذهنم می‌رسد و می‌ترسم پژوهشی که تاکنون کرده‌ایم اصلاً درست نباشد. می‌دانی چرا چنین می‌اندیشم؟ اگر خویشتن‌داری براستی همان باشد که وصف کردیم، هنوز بر من روشن نیست که از آن چه سودی عاید ما ۱۷۳

می‌شود؟

گفت: مقصودت چیست؟ روشن‌تر بگو تا ما نیز بفهمیم.

گفتم: گمان می‌کنم سخنی بی‌معنی می‌گویم. با این همه آدمی باید در هر اندیشه‌ای که به‌ذهنش می‌رسد با دقت بنگرد و سرسری از آن نگذرد.

گفت: خوب گفتی.

گفتم: گوش فرادار تا خوابی را که می‌بینم برای تو حکایت‌کنم و آنگاه خود داوری‌کن که آنچه می‌بینم الهامی خدایی است یا خیالی بشری. اگر خویشتن‌داری همان باشد که بتفصیل باز نمودیم و ما نیز از آن به‌اندازهٔ کافی برخوردار باشیم آیا جز این است که همهٔ کارها از روی دانش صورت خواهدگرفت و هیچ کس بدروغ ادعای ناخدایی یا پزشکی یا سرداری سپاه نخواهدکرد مگر آنکه زود دروغش برملا شود و رسوا گردد؟ در آن صورت سودی که از خویشتن‌داری خواهیم‌برد آیا جز این خواهدبودکه تن ما براستی سالم شود و از خطرهای دریا و جنگ به‌بهترین وجه رهایی یابیم و اسباب خانه و کفش و جامهٔ ما و همهٔ چیزهای دیگر به‌دست صنعتگران راستین آماده شوند و بمراتب بهتر و زیباتر از کنون گردند؟ حتی اگر میل داری آماده‌ام قبول کنم که فن پیشگویی نیز هنری به‌معنی راستین خواهد بود و پیشگویان راستگو ما را از حوادث آینده باخبر خواهندساخت و گزافه‌گویان و دروغزنان از میان خواهندرفت. همهٔ اینها را می‌پذیرم و نیز تصدیق می‌کنم که در آن صورت همهٔ آدمیان زندگی خود را بر پایهٔ دانش استوار خواهندساخت و خویشتن‌داری که بر همهٔ اعمال و حرکات ما ناظر خواهدبود اجازه نخواهدداد که نادانی بر ما چیره شود. ولی، کریتیاس گرامی، اینکه زندگی از روی دانش زندگی نیکویی خواهدبود و مایهٔ نیکبختی ما خواهدگردید هنوز بر من روشن نشده‌است.

گفت: سقراط، اگر معتقد نباشی‌که دانش نیکبختی می‌آورد، بآسانی چیزی دیگر نخواهی‌یافت که سبب نیکبختی آدمی تواندبود.

گفتم: پس این نکتهٔ کوچک را نیز به‌من بیاموز تا بدانم که به‌عقیدهٔ تو زندگی از روی کدام دانش مایهٔ نیکبختی است؟ از روی دانش کفش‌دوزی؟

گفت: نه به‌خدا سوگند مقصودم آن نیست.

گفتم: از روی دانش آهنگری؟

گفت: نه.

گفتم: از روی دانش درودگری یا دانش مربوط به‌آماده‌ساختن پشم یا

چیزی از این قبیل؟

گفت: نه.

گفتم: پس نباید بگوییم نیکبخت کسی است که از روی دانش زندگی کند. زیرا تو صاحبان همهٔ آن دانشها را با اینکه از روی دانش زندگی می‌کنند نیکبخت ۱۷۴
نمی‌دانی. شاید مراد تو پیشگویانند که وقایع آینده را می‌دانند؟

گفت: هم ایشانند و هم کسانی دیگر.

گفتم: کدام کسان؟ شاید مرادت کسی است که علاوه بر حوادث آینده، وقایع گذشته و کنونی را نیز می‌شناسد و به‌عبارت دیگر همه چیز را می‌داند. بسیار خوب. فرض می‌کنیم چنین کسی براستی هست و گمان نمی‌کنم کسی بشناسی که بیش از او از روی دانش زندگی تواند کرد.

گفت: البته نه.

گفتم: ولی هنوز نمی‌دانم کدام یک از دانشهای او سبب نیکبختی او خواهد بود؟ شاید معتقدی که تأثیر همهٔ آن دانشها در نیکبختی او برابر است؟

گفت: به‌هیچ وجه برابر نیست.

گفتم: پس تأثیر کدام یک از همه بیشتر است؟ دانش او دربارهٔ وقایع گذشته یا کنونی یا آینده یا دربارهٔ بازی نرد؟

گفت: چرا سخن از بازی نرد به‌میان آوردی؟

گفتم: شاید مرادت دانشی است که او دربارهٔ اعداد و ارقام دارد؟

گفت: به‌هیچ وجه.

گفتم: دربارهٔ تندرستی و بیماری؟

گفت: باز این به‌حقیقت نزدیکتر است.

گفتم: پس آن دانش خاص که من به‌دنبالش می‌گردم و تأثیرش در سعادت آدمی بیش از همهٔ دانشهاست کدام است و به‌یاری آن چه چیز را می‌توان شناخت؟

گفت: خوب و بد را!

گفتم: عجب، عجب! ساعتی است مرا سرگردان کرده‌ای و نمی‌گویی که نیکبختی آدمی نه در زندگی از روی دانش به‌طور کلی است و نه در زندگی از روی همهٔ دانشها. بلکه فقط این یگانه دانش، یعنی شناسایی خوب و بد است که آدمی را نیکبخت می‌سازد. چه اگر این دانش را از دانشهای دیگر جدا کنی نه دانش

پزشکی تن ما را سالم می‌کند و نه فن کفش‌دوزی پاهای ما را می‌پوشاند و نه صنعت پارچه‌بافی جامهٔ ما را آماده می‌کند و نه هنر ناخدایی ما را از خطر دریا می‌رهاند و نه هنر فرماندهی سپاه از خطر جنگ.

گفت: سقراط، حقیقت همین است.

گفتم: پس کریتیاس گرامی، اگر آن دانش از میان ما رخت بربندد سود همهٔ فنها و دانشهایی که برشمردم از دست خواهدرفت؟

گفت: آری.

گفتم: ولی آن دانش، خویشتن‌داری نیست! بلکه شناسایی خاصی است که وظیفه‌اش سودرساندن به‌ماست. زیرا، چنانکه دیدیم، آن دانش، شناسایی شناختن و نشناختن نیست بلکه شناسایی خوب و بد است. اگر تنها آن دانش سودمند است پس خویشتن‌داری نمی‌تواند سودمند باشد.

گفت: چرا؟ خویشتن‌داری چرا سودمند نیست؟ اگر خویشتن‌داری شناسایی شناساییها باشد، یعنی محیط و حاکم بر همهٔ شناساییها، پس باید حاکم بر شناسایی خوب و بد نیز باشد و همان سود را به‌ما برساند.

گفتم: آیا تندرست‌ساختن ما نیز از آن برمی‌آید یا این کار وظیفهٔ خاص دانش پزشکی است؟ همچنین آیا خویشتن‌داری وظیفهٔ فنون و هنرهای دیگر را نیز می‌تواند ادا کند یا در هر مورد باید به‌فنی خاص توسل جوییم؟ مگر چندین بار نگفتیم که خویشتن‌داری تنها شناسایی شناختن و نشناختن است نه شناسایی موضوعی دیگر؟

گفت: البته چنین گفتیم.

گفتم: پس نمی‌تواند تندرستی ما را تأمین کند؟

گفت: نه.

175 گفتم: برای اینکه تندرستی موضوع دانش دیگری است؟

گفت: آری.

گفتم: فایده‌ای هم برای ما ندارد چون اندکی پیش گفتیم که سودمندی خاصیت دانش دیگری است. مگر چنین نگفتیم؟

گفت: آری چنین گفتیم.

گفتم: پس چگونه می‌توان خویشتن‌داری را سودمند دانست در حالی که هیچ سودی از آن حاصل نمی‌شود؟

گفت: سقراط، حق با توست.

گفتم: کریتیاس گرامی، می‌بینی که نگرانی من بجا بود و حق داشتم بترسم که همهٔ کوشش ما در این بررسی بی‌حاصل خواهدماند. چه اگر تا اندازه‌ای هم توانسته‌بودیم از عهدهٔ تحقیق برآییم، خویشتن‌داری که همه آن را والاترین چیزها می‌دانند به‌نظر ما چیزی بی‌فایده نمایان نمی‌گردید. ولی اکنون از دو سو شکست‌خورده‌ایم زیرا از یک سو مطالب بسیاری را که با بحث ما سازگار نبود از روی ناچاری پذیرفتیم و از سوی دیگر با همهٔ آن احوال نتوانستیم روشن سازیم که آن چیست که واضع نامها نام خویشتن‌داری بر آن نهاده‌است. اگر به‌یادت باشد نخست پذیرفتیم که دانش خاصی که شناسایی شناساییهاست وجوددارد در حالی که بحث ما نه اجازه می‌داد وجود چنین چیزی را بپذیریم و نه دلیلی بر وجود آن بر ما عرضه کرد. سپس تصدیق کردیم که این دانش موضوعات دانشهای دیگر را نیز می‌شناسد. گرچه این سخن نیز مخالف اصول بحث ما بود ولی می‌خواستیم با تصدیق آن به‌آنجا برسیم که بتوانیم بگوییم شخص خویشتن‌دار می‌تواند بداند که چه می‌داند و چه نمی‌داند. همهٔ این مطالب را با چشم‌پوشی بسیار پذیرفتیم غافل از اینکه ممکن نیست کسی چیزی را که هیچ نمی‌داند به‌یک معنی بداند. با این همه از این نیز نگذشتیم و قبول کردیم که او چیزی را که اصلاً نمی‌داند می‌داند، در حالی که سخنی بی‌معنی‌تر از این در تصور نمی‌گنجد. با همهٔ این چشم‌پوشیها پژوهش ما سرانجام نتوانست حقیقت را آشکار سازد بلکه ما را چنان ریشخند کرد که خویشتن‌داری را به‌صورت چیزی بی‌فایده به‌ما نمود.

اکنون، خارمیدس گرامی، برای من فرقی نمی‌کند ولی برای تو اندوهگینم که با این اندام زیبا و روح خویشتن‌دار از خویشتن‌داری خود سودی نخواهی‌برد. بیش از همه برای آن غمگینم که رنجی که برای آموختن آن ورد کشیده‌ام بی‌حاصل ماند. با این همه نمی‌پندارم حقیقت امر چنان باشد بلکه معتقدم که من از تحقیق ناتوانم در حالی که خویشتن‌داری نعمتی والاست و تو اگر از آن بهره‌مند
باشی نیکبخت هستی. پس بهتر آن است که بار دیگر با دقتی بیشتر در خویشتن ۱۷۶
بنگری. شاید خویشتن‌داری در تو باشد و نیازی به‌آن ورد نداشته‌باشی. اگر پس از تحقیق معلوم کنی که از خویشتن‌داری بهره‌مندی، مرا یاوه‌گویی ابله بشمار که توانایی بحث و استدلال ندارد و خود را به‌همان اندازه که خویشتن‌دار هستی نیکبخت بدان.

خارمیدس گفت: سقراط، به‌خدا سوگند نمی‌دانم از خویشتن‌داری بهره دارم یا نه، و چگونه می‌توانم این نکته را بدانم در حالی که شما با آن همه کوشش نتوانستید معلوم کنید که آن خود چیست. ولی سقراط، سخن تو را نمی‌پذیرم و یقین می‌دانم که به‌آن ورد نیازمندم. از این رو در اختیار تو هستم، به‌یاری آن ورد مرا مداوا کن و مداوا را چندان ادامه بده تا خود بگویی که کافی است.

کریتیاس گفت: خارمیدس، اگر خود را برای مداوا در اختیار سقراط بگذاری و دست از دامن او برنداری، همین خود دلیلی قاطع خواهدبود بر اینکه از خویشتن‌داری بهرهٔ کافی داری.

خارمیدس گفت: البته سر از فرمان تو که سرپرست منی برنخواهم تافت و دامن سقراط را از دست نخواهم‌داد.

کریتیاس گفت: آری، فرمان من به‌تو همین است.

گفتم: به‌یکدیگر چه می‌گویید و چه اندیشه‌ای در سر می‌پرورانید.

خارمیدس گفت: هیچ. تصمیم خود را گرفته‌ایم.

گفتم: چنین می‌نماید که می‌خواهی زور بکاربری و آزادی مرا سلب کنی.

گفت: آری زور بکارخواهم‌برد زیرا کریتیاس فرمان داده‌است که چنین کنم. پس تو نیز فکر خود را بکن و ببین چه باید بکنی.

گفتم: جای فکر نمانده‌است. چه اگر ارادهٔ تو با زور همراه شود کیست که بتواند در برابر تو پایداری کند؟

گفت: پس پایداری مکن.

گفتم: نخواهم‌کرد.

حاشیه

۱. ر.ک: فیلبس ۴۸.

اوثوفرون

Eutyphron

(دینداری)

اوثوفرون: سقراط، چه شده‌است که دل از میدان ورزش برداشته و ۲
به‌دادگاه آمده‌ای؟ مگر مانند من دعوایی اقامه کرده‌ای؟

سقراط: چه بگویم اوثوفرون؟ آنچه را من در پیش دارم آتنیان دعوی حقوقی نمی‌نامند. محاکمه‌ای جزائی در میان است.

اوثوفرون: چه گفتی؟ از تو شکایتی کرده‌اند؟ گمان نمی‌کنم تو از کسی شکایت کنی.

سقراط: راست است.

اوثوفرون: پس از تو شکایت کرده‌اند؟

سقراط: آری.

اوثوفرون: شاکی کیست؟

سقراط: اوثوفرون، من خود نیز او را درست نمی‌شناسم. گویا جوانی است به‌نام ملتوس از محلهٔ پیتثوس که نام و آوازه‌ای ندارد. تو جوانی بدین نام نمی‌شناسی که موی صاف و ریش کم و بینی عقابی دارد؟

اوثوفرون: نه، سقراط، چنین کسی را بیادنمی‌آورم. موضوع شکایت چیست؟

سقراط: ادعایی است که بی‌گمان مایهٔ شهرت او خواهدشد، چه با این جوانی در این گونه مسائل صاحب‌نظربودن هنری بزرگ است. ادعا می‌کند که می‌داند جوانان شهر به‌چه سبب فاسد می‌شوند و فاسدکنندهٔ آنان را نیز یافته است. بی‌گمان جوانی خردمند و باریک‌بین است و چون دریافته که من به‌علت نادانی همسالان او را از راه بدرمی‌برم همچنان که کودکان به‌مادر شکایت می‌برند از من به‌دولت شکایت برده و دعوایی جزائی برپا کرده‌است. به‌عقیدهٔ من او بهتر از همهٔ مردان سیاسی دریافته‌است که سیاست را از کجا باید آغاز کرد. چه، نخست به‌جوانان پرداخته و بر آن شده‌است که نگذارد به‌تربیت آنان خللی وارد آید

همچنان که کشاورز خردمند نخست به‌نهالهای نورس می‌پردازد و آنگاه به‌درختان
۳ دیگر روی‌می‌آورد. گویا ملتوس نخست می‌خواهد ما را که به‌قول او در فساد جوانان می‌کوشیم از میان بردارد. پس از آن بی‌گمان به‌دیگران خواهدپرداخت و ازین راه خدمتهایی گرانبها به‌جامعه خواهدکرد و از کسی که کار خود را چنین آغاز کند چنان انتظاری بی‌جا نیست.

اوثوفرون: سقراط، کاش چنین باشد. ولی می‌ترسم نتیجه برعکس شود و گمان می‌کنم مراد او این است که جامعه را تباه سازد وگرنه در صدد آزار تو برنمی‌آمد. می‌گوید تو جوانان را چگونه فاسد می‌سازی؟

سقراط: ادعایش بی‌معنی است. می‌گوید سقراط خدایانی تازه ابداع کرده است و به‌خدایان کهن اعتقاد ندارد. تهمتی که بر من می‌نهد همین است.

اوثوفرون: اکنون مطلب را دریافتم. چون تو همواره می‌گویی که ندایی الهی[1] می‌شنوی به‌این بهانه که تو بدعتی آورده‌ای به‌دادگاه شکایت کرده‌است تا تو را بدنام سازد چون می‌داند که این گونه تهمتها در مردم زود اثر می‌بخشد. مگر ندیده‌ای هرگاه من دربارهٔ امور خدایی سخن می‌گویم یا حوادث آینده را پیشگویی می‌کنم چگونه مرا استهزا می‌کنند و دیوانه می‌خوانند در حالی که تا کنون هیچ یک از پیشگوییهای من غلط درنیامده‌است. مردم همواره به‌کسانی مانند ما کینه می‌ورزند. ولی ما نباید اعتنایی به‌آنان کنیم بلکه باید در راهی که برگزیده‌ایم پیش برویم.

سقراط: اوثوفرون گرامی، تحمل استهزا آسان است. از این گذشته مردم آتن با کسی، هر چند از حیث دانایی خارق‌العاده باشد، کار ندارند به‌شرط آنکه در صدد برنیاید که آنچه را می‌داند به‌دیگران بیاموزد. ولی اگر ببینند که می‌خواهد دیگران را چون خود کند بر او خشمگین می‌گردند خواه، چنانکه می‌گویی، از روی کینه و خواه به‌علتی دیگر.

اوثوفرون: سقراط، هیچ نمی‌خواهم بدانم مردم دربارهٔ من چه می‌اندیشند.

سقراط: آری، برای اینکه تو قدر خود را می‌شناسی و آماده نیستی دانش خود را به‌دیگران بیاموزی. ولی می‌ترسم نوعدوستی مرا بر این حمل کنند که هر چه می‌دانم بی‌دریغ به‌همه می‌آموزم بی‌آنکه مزدی بخواهم و حتی گمان برند که اگر کسی به‌سخن من گوش فرادهد چیزی هم به‌او می‌دهم. از این رو خرسند خواهم‌بود اگر در دادگاه به‌استهزا قناعت ورزند و کار به‌خنده و شوخی بگذرد. ولی

اگر مطلب را جدی بگیرند هیچ کس، جز پیشگویی چون تو، نمی‌داند نتیجهٔ محاکمه چه خواهدشد.

اوثوفرون: گمان نمی‌کنم مسأله‌ای جدی درمیان باشد و امیدوارم من و تو هر دو از دادگاه پیروز بدرآییم.

سقراط: تو چرا آمده‌ای اوثوفرون؟ از کسی شکایت کرده‌ای یا از تو شکایت کرده‌اند.

اوثوفرون: من شکایت کرده‌ام.

سقراط: از که؟

اوثوفرون: از کسی شکایت کرده‌ام که اگر بگویم مرا دیوانه خواهی‌خواند. ۴

سقراط: مقصودت چیست؟ مگر می‌تواند بپرد؟

اوثوفرون: پریدن نمی‌تواند چون بسیار پیر است.

سقراط: پس کیست؟

اوثوفرون: پدرم.

سقراط: چه گفتی؟ از پدر خود شکایت کرده‌ای؟

اوثوفرون: آری، از پدرم.

سقراط: موضوع شکایت چیست؟ چه گناهی از او سر زده؟

اوثوفرون: آدم کشی.

سقراط: به‌خدا پناه می‌برم! اوثوفرون این مسأله‌ای نیست که بآسانی بتوان در آن داوری کرد. در این گونه پیشامدها شناختن راه درست کار هر کس نیست بلکه مردی می‌خواهد که در دانایی به‌کمال رسیده‌باشد.

اوثوفرون: خوب گفتی سقراط، به‌زئوس سوگند.

سقراط: بی‌گمان کسی که به‌دست او کشته‌شده از نزدیکترین خویشان توست. چه یقین دارم که برای بیگانه بر پدر خود دعوی آدم‌کشی نمی‌کنی.

اوثوفرون: سقراط، خنده‌دار است که تو نیز در این کار میان خویش و بیگانه فرق می‌گذاری. در اینجا یگانه معیار داوری این است که کشنده حق داشت بکشد یا حق نداشت. اگر حق داشت نباید او را سرزنش کرد ولی اگر حق نداشت باید او را تعقیب کرد گرچه خویش یا هم‌کاسهٔ تو باشد. چه اگر خواسته و دانسته با آدم‌کشی در یک خانه زندگی کنی خود نیز به‌گناه آلوده می‌شوی، مگر آنکه با تعقیب او در دادگاه هم او را پاک کنی و هم خود را. به‌هر حال کسی که کشته شده

یکی از کارگران ماست و هنگامی که در ناکسوس زراعت می‌کردیم اجیر ما بود. روزی در حال مستی یکی از بردگان ما را کشت و بدین سبب پدرم دست و پای او را بست و به‌گودالی افکند. سپس کسی را به‌نزد مفسر قوانین دینی فرستاد تا معلوم کند با او چه باید کرد و پس از آن اعتنایی به‌حال او ننمود زیرا معتقد بود که چون قاتل است اگر هم بمیرد باک نیست. قضا را چنین شد و تا فرستادهٔ پدرم بازگردد او از گرسنگی و سرما جان سپرد. اکنون پدر و خویشان من تعجب می‌کنند که چرا بر پدرم تهمت آدم‌کشی نهاده و از او به‌دادگاه شکایت کرده‌ام و می‌گویند پدرم او را با دست خود نکشته‌است و اگر هم کشته‌بود نمی‌بایست برای مزدوری که خود کسی را کشته‌است بر پدر خود اقامهٔ دعوی کنم. از این گذشته ادعا می‌کنند که دعوای پسر بر پدر به‌اتهام قتل دور از دینداری است. ولی، سقراط گرامی، آنان نه از امور خدایی خبری دارند و نه می‌دانند دینداری و بی‌دینی چیست.

سقراط: اوثوفرون، آیا گمان می‌کنی تو خود از امور خدایی باخبری و می‌دانی دینداری چیست و در این دانش چنان استادی که نمی‌ترسی اگر بر پدرت اقامهٔ دعوی کنی این کار بر خلاف دینداری باشد؟

۵ **اوثوفرون:** سقراط، اگر من در این مسائل بدان پایه صاحب‌نظر نبودم میان اوثوفرون و دیگران چه فرق بود؟

سقراط: پس ای مرد گرانمایه، برای من نعمتی والاتر از این نیست که شاگرد تو شوم و در دادگاه پیش از آنکه به‌ادعای ملتوس پاسخ دهم به‌او پیشنهاد سازش کنم و بگویم «ملتوس، من همواره در آموختن مسائل مذهبی و قوانین الهی کوشا بوده‌ام» و اگر او ادعا کند که من بدعت آورده و رفتاری بر خلاف دینداری درپیش‌گرفته‌ام، خواهم‌گفت «ملتوس، من شاگرد اوثوفرون هستم. اگر اوثوفرون را در این‌گونه مسائل صاحب‌نظر می‌دانی، سخن مرا بپذیر و از تعقیب من درگذر، وگرنه اوثوفرون را که استاد من است به‌دادگاه بخوان زیرا او سالخوردگانی چون من و پدر خویش را فاسد می‌سازد: مرا از راه تعلیم و پدر خویش را از راه تعقیب جزائی!» اگر ملتوس سخن مرا نپذیرد و از من درنگذرد و تو را به‌جای من به‌دادگاه نخواند، همان سخنها را به‌داوران خواهم‌گفت.

اوثوفرون: سقراط، اگر ملتوس گستاخی را به‌جایی برساند که بر من دعوی کند در دادگاه چنان زبونش می‌کنم که او مجبور می‌شود از خود دفاع کند نه من.

سقراط: دوست گرامی، می‌دانم و به‌همین جهت آرزو دارم شاگرد تو شوم. یقین دارم که ملتوس نیز مانند بسی کسان نتوانسته‌است تو را بدرستی بشناسد در حالی که اندیشه‌های مرا بآسانی دریافته و از این رو مرا به‌بی‌دینی متهم ساخته است. ولی، اوثوفرون، تو را به‌خدا سوگند می‌دهم، دانشی را که گفتی به‌حد کمال داری به‌من نیز بیاموز تا بدانم که به‌عقیدهٔ تو دینداری و بی‌دینی چیست، خواه موضوع قتل در میان باشد و خواه مسأله‌ای دیگر. یا گمان می‌بری دینداری همواره و در همهٔ احوال به‌یک وجه نیست و بی‌دینی که خلاف آن است در همهٔ موارد یکسان نیست؟ و بی‌دینی صورتی بنیادی ندارد که در همهٔ امور و اعمال مخالف دین نمودار است؟

اوثوفرون: بی‌گمان چنین است.

سقراط: پس بگو که به‌عقیدهٔ تو دینداری چیست و بی‌دینی کدام است؟

اوثوفرون: سقراط، دینداری همین است که من می‌کنم. یعنی کسی را که دست به‌گناه آلوده است تعقیب می‌کنم، خواه گناهش قتل نفس باشد یا دزدی از پرستشگاه، و اعم از اینکه گناهکار پدر یا مادر من باشد یا بیگانه‌ای، و بی‌دینی چشم‌پوشی از گناه تبهکاران است. اکنون گوش فرادار تا دلیل درستی این سخن را بیان کنم. بارها به‌دیگران گفته‌ام که از تنبیه گناهکاران نباید گذشت. تو خود می‌دانی که همهٔ مردم زئوس را بزرگتر و عادلتر از همهٔ خدایان می‌دانند و تصدیق ۶ می‌کنند که زئوس پدر خود را به‌بند کشید زیرا بر خلاف حق و عدالت فرزندان خود را می‌خورد. پدر زئوس نیز به‌کیفر گناهی دیگر پدر خود را عقیم کرد. ولی همان مردم چون می‌بینند که من پدر خود را به‌سبب گناهی که مرتکب شده‌است تعقیب می‌کنم بر من خشم می‌گیرند و بدین‌سان دربارهٔ من و خدایان داوری متناقض می‌کنند.

سقراط: اوثوفرون، گمان می‌برم مرا بدان علت به‌دادگاه خوانده‌اند که تا کنون آن گونه داستانها را دربارهٔ خدایان باور نداشته‌ام. ولی اکنون که همان وقایع را از دانشمندی چون تو می‌شنوم ناچارم به‌درستی آنها ایمان آورم. زیرا کسی چون من که در این گونه مسائل نادان است در برابر تو چه می‌تواند گفت؟ ولی، اوثوفرون، تو را به‌خدای دوستی سوگند می‌دهم، بگو ببینم براستی عقیده داری که آن واقعه‌ها رخ داده‌است؟

اوثوفرون: آری، و حتی وقایعی شگفت‌انگیزتر از آنها روی‌داده‌است که

بیشتر مردم نمی‌دانند.

سقراط: شاید می‌خواهی بگویی که خدایان با یکدیگر دشمنی می‌ورزند و میان آنان جنگها و خون‌ریزیهایی اتفاق می‌افتد از آن گونه که شاعران روایت کرده و نگارگران مجسم ساخته‌اند و نمونه‌ای از آنها را بر پرده‌ای که در جشنهای مذهبی به‌آکروپلیس می‌برند می‌توان‌دید. ولی اوثوفرون، تو نیز آن سخنان را باور داری؟

اوثوفرون: نه تنها همهٔ آنها راست است، بلکه چنانکه گفتم مطالب خدایی دیگری هست که اگر بگویم در شگفت خواهی‌ماند.

سقراط: شاید چنین باشد. ولی آن مطالب را به‌روزی دیگر بگذار و اکنون به‌سؤالی که اندکی پیش کردم پاسخ بده و بگو دینداری چیست. پاسخی که دادی کافی نبود چه فقط گفتی آنچه تو می‌کنی موافق دینداری است.

اوثوفرون: درست گفتم.

سقراط: شاید این سخن درست باشد ولی خود تصدیق می‌کنی که بسی چیزهای دیگر نیز هست که همه موافق دینداری است.

اوثوفرون: بی‌شک چنین است.

سقراط: ولی من نخواستم چند چیز موافق دینداری بشماری بلکه تقاضا کردم «خود دینداری» را تشریح کنی و بگویی آن چیست که هر چه مطابق آن باشد موافق دینداری خواهدبود. اگر بیادداشته‌باشی، اندکی پیش تصدیق کردی که دینداری و بی‌دینی هر یک صورتی واحد[۲] دارد و هر چه دارای صورت دینداری باشد موافق دین است و هر چه دارای صورت بی‌دینی باشد مخالف دین.

اوثوفرون: درست است.

سقراط: پس آن صورت را به‌من بنمای تا من رفتار تو یا هر کس دیگر را با آن بسنجم و اگر مطابق آن باشد موافق دین بشمارم وگرنه مخالف دین.

اوثوفرون: اگر بخواهی می‌توانم آن را تشریح کنم.

سقراط: آری، همان را می‌خواهم.

اوثوفرون: آنچه خدایان دوست دارند موافق دین است و آنچه دوست ندارند مخالف دین. ۷

سقراط: خوب گفتی، اوثوفرون. این بار همان گونه که می‌خواستم پاسخ دادی. ولی هنوز نمی‌دانم این پاسخ درست است یا نه. یقین دارم که درستی آن را

نیز مبرهن خواهی‌کرد.

اوثوفرون: البته.

سقراط: نخست بگذار ببینم چه گفتیم. هر چه خدایان دوست‌دارند موافق دین است و هر کس که خدایان دوستش بدارند دیندار، ولی هر چیز یا کسی که خدایان نپسندند دور از دین است. پس دینداری و بی‌دینی یکی نیست بلکه دو چیزند، یکی بر عکس دیگری. تعریف ما از دینداری و بی‌دینی چنین بود؟

اوثوفرون: آری.

سقراط: و این توضیح را درست می‌دانی؟

اوثوفرون: بی‌گمان.

سقراط: پیشتر گفته‌شد که میان خدایان دشمنی و جنگ و کشمکش روی‌می‌دهد؟

اوثوفرون: آری، این نیز گفته‌شد.

سقراط: دوست گرامی، بگذار بیندیشیم و ببینیم این دشمنی و نفاق به‌علت عدم توافق دربارهٔ کدام مسائل پیش‌می‌آید؟ اگر میان من و تو دربارهٔ دو رقم اختلاف افتد و در اینکه کدام یک بیشتر یا کمتر است هم‌رأی نتوانیم‌شد، این اختلاف به‌دشمنی می‌انجامد یا آنها را شماره می‌کنیم و بدین‌سان اختلاف را از میان می‌بریم؟

اوثوفرون: البته رفع اختلاف می‌کنیم.

سقراط: همچنین اگر دربارهٔ بلندی و کوتاهی میان ما اختلافی روی‌دهد، از راه اندازه‌گیری اختلاف را از میان نمی‌بریم؟

اوثوفرون: درست است.

سقراط: اگر اختلاف نظر در سبکی و سنگینی باشد، وزن می‌کنیم؟

اوثوفرون: البته.

سقراط: پس دربارهٔ کدام چیزها اگر اختلافی میان من و تو روی‌دهد و نتوانیم به‌توافق برسیم، آن اختلاف خشم ما را برمی‌انگیزد و ما را دشمن یکدیگر می‌سازد؟ شاید بدین زودی نتوانی آنها را بیادبیاوری. از این رو بگذار من بگویم و تو داوری کن. آیا آن چیزها عدل و ظلم و نیک و بد و زشت و زیبا نیست؟

اوثوفرون: البته اختلاف دربارهٔ همان چیزهاست که منشأ دشمنی می‌گردد.

سقراط: پس اوثوفرون گرامی، می‌گویی میان خدایان نیز دربارهٔ نیک و بد و عدل و ظلم اختلاف است و یکی این را نیک می‌داند و دیگری آن را؟ چه اگر دربارهٔ این گونه امور اختلافی با یکدیگر نداشتند دشمنی و جنگ میان آنان پیدا نمی‌گردید. چنین نیست؟

اوثوفرون: درست است.

سقراط: خدایان هر چه را زیبا و نیک و موافق حق بدانند دوست‌دارند و از هر چه زشت و بد بدانند بیزارند؟

۸ **اوثوفرون:** البته.

سقراط: و گفتی گروهی از خدایان چیزی را نیک و عادلانه می‌دانند و گروهی دیگر همان چیز را بد و ظالمانه می‌شمارند و این اختلاف به‌دشمنی می‌انجامد؟

اوثوفرون: آری، چنین گفتم.

سقراط: پس یک چیز در آن واحد هم محبوب خدایان است و هم منفور آنان؟

اوثوفرون: چنین پیداست.

سقراط: بنا بر این، چیزی واحد در آن واحد هم موافق دین است و هم مخالف دین؟

اوثوفرون: چنین می‌نماید که حق به‌جانب توست.

سقراط: پس، ای مرد دانا، به‌سؤال من پاسخ نداده‌ای! من نپرسیدم «آن چیست که هم موافق دین است و هم مخالف آن؟». آنچه محبوب خدایان است، چنانکه دیدیم، ممکن است منفور آنان نیز باشد. پس عجب نخواهدبود اگر رفتار تو، که بر پدر خویش اقامهٔ دعوی کرده‌ای، زئوس را خوش آید ولی کرونوس و اورانوس از آن بیزار باشند، یا هفایستوس را پسندیده افتد ولی در نظر هرا ناپسند باشد و همچنین دیگر خدایان در آن باره با یکدیگر اختلاف نظر داشته‌باشند.

اوثوفرون: سقراط، گمان نمی‌برم میان خدایان دربارهٔ مجازات کسی که دیگری را بناحق کشته‌است اختلاف باشد.

سقراط: مگر میان آدمیان در این باره اختلاف هست؟ تا کنون کسی دیده‌ای که قاتل یا گناهکاری دیگر را درخور کیفر نداند؟

اوثوفرون: پس آن همه گفت و گو در دادگاهها برای چیست؟ آدمیان همین که دست به‌گناه می‌آلایند و به‌دادگاه خوانده‌می‌شوند برای تبرئهٔ خود هزارها دلیل می‌آورند و از گفتن هیچ سخنی باک ندارند.

سقراط: آیا اعتراف می‌کنند که مرتکب گناه شده‌اند و با این همه خود را سزاوار کیفر نمی‌دانند؟

اوثوفرون: البته نه.

سقراط: پس مگو از گفتن هیچ سخنی باک ندارند. گمان نمی‌کنم کسی به‌گناه اعتراف کند و با این همه خود را درخور کیفر نداند. بلکه هر گناهکار ادعا می‌کند که مرتکب گناه نشده‌است.

اوثوفرون: درست است.

سقراط: پس در دادگاهها گفت و گو در این نیست که گناهکار نباید کیفر ببیند بلکه سخن در این است که کدام کس مرتکب گناه شده‌است و گناهش چیست و کی و در کجا گناه از او سرزده.

اوثوفرون: راست است.

سقراط: اگر میان خدایان نیز، چنانکه گفتی، بر سر عدل و ظلم اختلافی پیش‌آید، ناشی از این است که گروهی از آنان مدعیند که یکی بر دیگری ظلم کرده‌است و گروهی دیگر منکر آنند. زیرا هیچ خدا یا انسانی نمی‌تواند بگوید که گناهکار را نباید به‌کیفر رساند.

اوثوفرون: حق به‌جانب توست.

سقراط: گفت و گو میان آدمیان، و همچنین اختلاف خدایان با یکدیگر ــ اگر بتوان پذیرفت که میان خدایان نزاع و اختلافی هست ــ همواره برای عملی خاص است. بدین معنی که گروهی آن عمل را موافق عدل می‌دانند و گروهی مخالف عدل. چنین نیست اوثوفرون گرامی؟

اوثوفرون: درست است.

۹ **سقراط:** پس، اوثوفرون گرامی، برای اینکه دانش من افزوده‌شود، بر من روشن کن به‌چه دلیل می‌گویی همهٔ خدایان باجماع بر این عقیده‌اند که اگر مزدوری برده‌ای را بکشد و صاحب برده قاتل را دست و پا بسته در گودالی بیفکند و کسی به‌نزد مفسر قوانین دینی بفرستد تا معلوم کند که با او چه باید کرد و در این میان قاتل جان بسپارد رفتار صاحب برده بر خلاف عدالت بوده‌است؟

همچنین به‌کدام دلیل معتقدی که اگر پسر صاحب برده بر پدر خود دعوی قتل کند همهٔ خدایان رفتار او را موافق عدل می‌دانند؟ یقین بدان که اگر این نکته را به‌من بیاموزی تا جان در بدن دارم تو را به‌دانشمندی خواهم‌ستود.

اوثوفرون: سقراط، این کار آسان نیست. ولی بدان که از اثبات آن ناتوان نیستم.

سقراط: می‌دانم چه می‌گویی. مرا بی‌استعدادتر از قضات دادگاه می‌دانی. زیرا یقین دارم بر آنان ثابت خواهی‌کرد که رفتار پدرت ظالمانه بوده‌است و خدایان از آن بیزارند.

اوثوفرون: البته ثابت خواهم‌کرد به‌شرط آنکه به‌سخنان من گوش دهند.

سقراط: نگران مباش. اگر مطابق سلیقهٔ آنان سخن بگویی گوش خواهند داد. ولی هنگامی که دربارهٔ دادگاه گفت و گو می‌کردیم نکته‌ای به‌خاطرم رسید و به‌خود گفتم: گیرم اوثوفرون بر من ثابت کند که همهٔ خدایان رفتار پدر او را بر خلاف عدالت می‌دانند، من چگونه خواهم‌دانست دینداری چیست و بی‌دینی کدام است؟ زیرا در اثنای بحث روشن شد که آن امر معیار دینداری و بی‌دینی نیست و هر دو تصدیق کردیم چیزی که منفور خدایان است در عین حال ممکن است محبوب آنان باشد. از این رو اوثوفرون گرامی، بگذار از سر این مطلب بگذریم و بپذیریم که آن عمل منفور همهٔ خدایان است. ولی آیا نباید تعریفی را هم که از دینداری و بی‌دینی کردی تغییر دهیم و بگوییم آنچه همهٔ خدایان دوست دارند موافق دین است و آنچه همهٔ خدایان از آن بیزارند مخالف دین، و عملی که گروهی از خدایان دوست‌دارند و گروهی دوست ندارند هم موافق دین است و هم مخالف دین و یا نه این و نه آن؟ اجازه می‌دهی این تعریف را بپذیریم؟

اوثوفرون: به‌این تعریف چه ایراد داری؟

سقراط: من ایرادی ندارم. ولی تو دربارهٔ آن نیک بیندیش و ببین اگر آن را بپذیری و پایهٔ بحث قراردهی آسانتر خواهی‌توانست به‌وعدهٔ خود وفا کنی و به‌من بیاموزی که دینداری چیست و بی‌دینی کدام است؟

اوثوفرون: آری، تصدیق می‌کنم عملی که همهٔ خدایان دوست دارند موافق دین است و عملی که آنان دوست ندارند مخالف دین.

سقراط: اوثوفرون، اجازه می‌دهی این پاسخ را بررسی کنیم تا معلوم شود درست است یا نه؟ یا می‌خواهی مانند مردمان بی‌حوصله زود از آن بگذریم و رنج

تحقیق بر خود هموار نسازیم و هر وقت هر کس ادعایی کرد بی‌چون و چرا بپذیریم؟

اوثوفرون: هر ادعایی را باید بررسی کرد. ولی آنچه من در تعریف دینداری و بی‌دینی گفتم درست است.

سقراط: اگر اندکی درنگ کنی این نکته نیز روشن خواهدشد. اکنون پاسخ ۱۰
این سؤال را بده: عملی که موافق دین است، بدان جهت محبوب خدایان است که موافق دین است، یا چون محبوب خدایان است موافق دین شمرده‌می‌شود؟

اوثوفرون: سؤال را نفهمیدم.

سقراط: می‌کوشم مطلب را روشن‌تر بیان کنم: ما چیزی را جنبنده می‌خوانیم و چیزی را جنباننده. یکی را کشیده‌شده می‌نامیم و دیگری را کشنده، یکی را دیده‌شده و دیگری را بیننده. تو نیز تصدیق می‌کنی که میان آنها فرق است؟ و می‌دانی فرق آنها چیست؟

اوثوفرون: آری، تصدیق می‌کنم و می‌دانم.

سقراط: و می‌دانی که دوست‌دارنده با آنکه دوست داشته‌می‌شود فرق دارد؟

اوثوفرون: البته.

سقراط: آیا جنبنده بدان علت جنبنده است، که جنبانده‌می‌شود، یا به علتی دیگر؟

اوثوفرون: علت دیگر ندارد.

سقراط: کشیده‌شده بدان علت چنان است که کشیده‌می‌شود، و دیده‌شده بدان علت که دیده‌می‌شود؟

اوثوفرون: آری.

سقراط: پس «دیده‌شده»، چون آن را می‌بینند «دیده‌شده» است، نه اینکه چون «دیده‌شده» است بدان علت آن را می‌بینند. همچنین جنبنده چون جنبانده می‌شود جنبنده است نه اینکه چون جنبنده است جنبانده‌می‌شود. اوثوفرون، اکنون می‌دانی چه می‌گویم؟ مرادم این است که هر منفعل بدان علت منفعل است که فعلی بر او واقع می‌شود، و درست نیست اگر بگوییم چون منفعل است بدان سبب فعلی بر او واقع می‌شود.

اوثوفرون: تصدیق می‌کنم.

سقراط: این قاعده را دربارهٔ چیزی هم که دوست داشته‌می‌شود صادق می‌دانی؟

اوثوفرون: آری.

سقراط: یعنی چون آن را دوست‌می‌دارند، بدان جهت می‌گوییم آن چیز دوست‌داشته‌می‌شود. درست نیست اگر بگوییم چون آن چیز دوست‌داشته‌می‌شود بدان سبب دوستش دارند.

اوثوفرون: این نیز درست است.

سقراط: بیادداری که گفتیم هر چه خدایان دوست دارند موافق دین است؟

اوثوفرون: آری چنین گفتیم.

سقراط: خدایان آن را بدان علت دوست‌دارند که موافق دین است یا به‌علتی دیگر؟

اوثوفرون: علتی دیگر نیست.

سقراط: پس چون موافق دین است، خدایان بدان علت آن را دوست‌دارند، و درست نیست که بگوییم چون خدایان دوستش دارند بدان علت موافق دین است.

اوثوفرون: چنین می‌نماید.

سقراط: ولی آنچه محبوب خدایان است بدان علت چنان است که خدایان آن را دوست دارند.

اوثوفرون: بی‌تردید.

سقراط: پس آنچه محبوب خدایان است موافق دین نمی‌تواند بود زیرا این دو با یکدیگر فرق دارند.

اوثوفرون: چه گفتی؟

سقراط: اندکی پیش تصدیق کردیم که آنچه موافق دین است بدان علت محبوب خدایان است که موافق دین است، نه آنکه چون محبوب خدایان است بدان علت موافق دین است.

اوثوفرون: آری تصدیق کردیم.

سقراط: ولی آنچه محبوب خدایان است بدان علت محبوب است که خدایان دوستش دارند. به‌عبارت دیگر، چون خدایان دوستش دارند، محبوب است و درست نیست که بگوییم چون محبوب است بدان علت خدایان دوستش

دارند.

اوثوفرون: حق با توست.

سقراط: پس، اوثوفرون گرامی، معلوم می‌شود آنچه خدایان دوست‌دارند با دینداری یکی نیست. دینداری، چون دینداری است بدان علت خدایان دوستش 11
دارند. اگر دینداری و محبوب خدایان را یکی بدانیم ناچار خواهیم‌شد اولاً بگوییم خدایان چیزی را که محبوب خدایان است بدان علت دوست‌دارند که محبوب خدایان است، و در ثانی ادعا کنیم که دینداری بدان علت دینداری است که خدایان دوستش دارند. از این رو اگر نیک بنگری خواهی‌دید که دینداری و محبوب خدایان دو چیزند جدا از یکدیگر و به‌عکس یکدیگر: یکی محبوب است بدان علت که دوست داشته‌می‌شود، و دیگری دوست داشته‌می‌شود بدان علت که خود سزاوار دوست‌داشتن است. از این رو، اوثوفرون گرامی، گمان می‌کنم نخواستی به‌من بیاموزی که دینداری چیست بلکه به‌ذکر یکی از صفات آن قناعت ورزیدی زیرا گفتی یکی از صفات دینداری این است که محبوب همهٔ خدایان است بی‌آنکه بگویی خدایان به‌چه علت آن را دوست‌دارند. پس اگر مانعی نمی‌بینی این نکته را از من مپوش و بار دیگر از آغاز بگو دینداری چیست و چرا پسندیدهٔ خدایان است و همهٔ صفات آن را تشریح کن.

اوثوفرون: سقراط، نمی‌دانم اندیشهٔ خود را چگونه بیان کنم زیرا هر سخنی را که به‌میان می‌آورم عنان از دست من می‌رباید و می‌گریزد و در یک نقطه پابرجا نمی‌ماند.

سقراط: اوثوفرون، این صفت خاص آثار نیای من دایدالوس[۳] است. اگر من چنین می‌گفتم ریشخندم می‌کردی و می‌گفتی به‌سبب خویشی من با دایدالوس سخنانم پابرجا نمی‌مانند و به‌پرواز می‌آیند. ولی اکنون، چنانکه خود می‌گویی، سخنان تو ثباتی ندارند.

اوثوفرون: حق به‌جانب توست. ولی سقراط، این گناه من نیست بلکه دایدالوس تویی که نمی‌گذاری سخنها در یک نقطه پابرجا بمانند.

سقراط: معلوم می‌شود من بسی هنرمندتر از دایدالوس هستم زیرا او تنها به‌آثار خود توانایی پریدن می‌بخشید در حالی که من علاوه بر آثار خود، آثار دیگران را نیز به‌پرواز می‌آورم و هنر من چندان ظریف است که بی‌آنکه خود بخواهم جلوه‌گر می‌گردد زیرا آرزوی من این است که سخنهای ما پابرجا بمانند و

از دستمان نگریزند و چنین نعمتی را بسی گرانبهاتر از هنر دایدالوس و گنجهای تانتالوس می‌دانم. باری، از این مقوله می‌گذریم. چنین می‌نماید که از بحث خسته شده‌ای. از این رو می‌خواهم به‌تو یاری کنم تا به‌من بیاموزی که دینداری و بی‌دینی چیست. اکنون بیندیش و ببین آیا ضروری نیست که هر چه موافق دین است موافق عدالت باشد؟

اوثوفرون: در این تردید نیست.

سقراط: هر کار عادلانه نیز موافق دین است؟ یا باید گفت هر عمل موافق
۱۲ دین مطابق عدالت است ولی هر عمل عادلانه موافق دین نیست بلکه گاه چنان است و گاه نه؟

اوثوفرون: سقراط، سؤال را درست درنیافتم.

سقراط: اوثوفرون، تو به‌سال از من جوانتری و به‌دانش بالاتر. ولی چنانکه گفتم دانش زیاد تو را خسته و سنگین‌بار ساخته‌است. با این همه اگر اندکی بکوشی سخن مرا درخواهی‌یافت زیرا سؤال چنان دشوار نیست که از دریافتنش ناتوان بمانی. سخن من به‌عکس مطلبی است که شاعر می‌گوید:

«ولی زئوس که آن همه را آفریده و سامان داده‌است، نمی‌خواهی
نامش را به‌زبان بیاوری. زیرا آنجا که ترس است شرم هم هست»

ولی من خلاف آن را می‌گویم. میل داری توضیحی بیشتر بدهم؟

اوثوفرون: البته.

سقراط: من گمان نمی‌کنم هر جا ترس است شرم هم باشد. زیرا بسی مردمان از بیماری و تهیدستی می‌ترسند ولی شرمی از آنها ندارند. چنین نیست؟

اوثوفرون: درست است.

سقراط: ولی هر جا که شرم است ترس هم هست. مگر انگیزهٔ شرم ترس از بدنامی نیست؟

اوثوفرون: البته چنین است.

سقراط: پس درست نیست که بگوییم هر جا ترس است شرم هم هست بلکه باید گفت هر جا شرم است ترس هم هست زیرا ترس عام‌تر از شرم است. شرم جزئی از ترس است همچنان که فرد جزئی از عدد است. از این رو هر عدد فرد نیست ولی هر فرد عدد است. اکنون دانستی چه می‌گویم؟

اوثوفرون: آری.

سقراط: مراد من از سؤال پیشین جز این نبود. پرسیدم: آیا هر عمل عادلانه موافق دین است؟ یا باید گفت هر عمل موافق دین مطابق عدل است ولی هر عمل مطابق عدل موافق دین نیست زیرا دینداری جزئی از عدالت است؟ این نکته را تصدیق می‌کنی یا عقیده‌ای دیگر داری؟

اوثوفرون: عقیدهٔ من نیز همان است.

سقراط: اگر دینداری جزئی از عدالت باشد باید تحقیق کنیم و ببینیم کدام جزءِ عدالت است. اگر در مثال پیشین می‌پرسیدی زوج کدام جزءِ عدد است و چگونه عددی است، می‌گفتم عددی است که قابل قسمت به‌دو بخش برابر است.

اوثوفرون: درست است.

سقراط: پس تو نیز بگو که دینداری کدام جزءِ عدالت است تا بتوانم در دادگاه به‌ملتوس بگویم: بیش از این مرا میازار و تهمت بی‌دینی بر من منه. زیرا من از اوثوفرون آموخته‌ام که دینداری چیست و کدام عمل موافق دین است و کدام مخالف آن.

اوثوفرون: به‌عقیدهٔ من دینداری آن جزءِ عدالت است که طرز رفتار ما را با خدایان معین می‌کند در حالی که جزءِ دیگر آن به‌رفتار ما با آدمیان مربوط است.

سقراط: خوب گفتی اوثوفرون. تنها نکته‌ای کوچک مانده و آن این است ۱۳
که مراد از رفتار با خدایان چیست. این نکته را هنوز درنیافته‌ام ولی یقین دارم که آن را نیز بر من روشن خواهی‌ساخت. گمان نمی‌برم مراد تو از طرز رفتار همان باشد که در موارد دیگر در نظر داریم. مثلاً می‌گوییم همهٔ مردم نمی‌دانند که با اسب چگونه باید رفتار کرد بلکه این فن خاص سوارکاران است.

اوثوفرون: درست است.

سقراط: به‌عبارت دیگر، هنر سوارکاری این است که آدمی بداند با اسب چگونه باید رفتار کرد. چنین نیست؟

اوثوفرون: درست است.

سقراط: همچنین همه کس نمی‌داند که با سگ چگونه باید رفتار کرد و این فن خاص کسانی است که با سگ به‌شکار می‌روند.

اوثوفرون: راست می‌گویی.

سقراط: پس آیا جزئی از هنر شکار این است که آدمی بداند با سگ چگونه باید رفتار کرد؟

اوثوفرون: آری.

سقراط: و گله‌داری هنری است مربوط به‌رفتاری که باید با گاو کرد؟

اوثوفرون: آری.

سقراط: و به‌عقیدهٔ تو دینداری هنری است مربوط به‌رفتاری که باید با خدایان کرد؟

اوثوفرون: آری، چنین است.

سقراط: آیا مقصود از دانستن اینکه با چیزی چگونه باید رفتار کرد، این نیست که با آن چیز به‌نیکوترین وجه رفتار کنیم و رفتار ما برای آن سودمند باشد؟ مثلاً مقصود از هنر سوارکاری این نیست که بدانیم برای اسب چه سودمند است و همان را بجاآوریم؟

اوثوفرون: بی‌تردید چنین است.

سقراط: آیا این قاعده را دربارهٔ رفتار ما با سگ و گاو نیز صادق می‌دانی یا مقصود این است که با رفتار خود به‌آنها زیان برسانیم؟

اوثوفرون: هرگز.

سقراط: مقصود این است که به‌آنها سود برسانیم؟

اوثوفرون: جز این نیست.

سقراط: پس دینداری که مربوط به‌طرز رفتار ما با خدایان است، برای خدایان سودی دارد و آنان را بهتر می‌سازد؟ اوثوفرون براستی معتقدی که اگر عملی از روی دینداری بجاآوری یکی از خدایان را بهتر می‌سازی؟

اوثوفرون: به‌خدا سوگند هرگز چنین نمی‌اندیشم.

سقراط: من نیز گمان نمی‌کنم چنین بیندیشی. از این رو پرسیدم که مرادت از رفتار با خدایان چیست؟

اوثوفرون: راست می‌گویی. منظورم آن نبود.

سقراط: پس دینداری چگونه رفتاری با خدایان است؟

اوثوفرون: تقریباً همان رفتار است که بنده با خواجهٔ خود می‌کند.

سقراط: فهمیدم. پس دینداری به‌عقیدهٔ تو نوعی خدمتگزاری به‌خدایان است؟

اوثوفرون: آری.

سقراط: خدمتگزاری پزشکیاران به‌پزشک به‌حصول کدام نتیجه یاری

می‌کند؟ آیا نه به‌حصول تندرستی؟

اوثوفرون: بی‌تردید.

سقراط: خدمتگزاری کارگران به‌کشتی‌سازان به‌حصول کدام نتیجه یاری می‌کند؟

اوثوفرون: به‌ساخته‌شدن کشتیها.

سقراط: خدمتگزاری به‌معماران نیز به‌آماده‌شدن خانه‌ها یاری می‌کند؟

اوثوفرون: آری.

سقراط: پس، دوست گرامی، بگو ببینم خدمتگزاری ما به‌خدایان به‌حصول کدام نتیجه یاری می‌کند؟ چون ادعا می‌کنی که امور خدایی را بهتر از همهٔ مردمان می‌شناسی، بی‌گمان این نکته را نیز می‌دانی.

اوثوفرون: سقراط، ادعای من بی‌جا نیست.

سقراط: پس تو را به‌زئوس سوگند می‌دهم، بگو خدایان برای ساختن چه چیز ما را به‌خدمت خود می‌گمارند؟

اوثوفرون: سقراط، خدایان کارهای نیکو بسیار می‌کنند.

۱۴ **سقراط:** دوست گرامی، سرداران سپاه نیز کارهای نیکو می‌کنند ولی برشمردن نیکوترین آنها آسان است. مثلاً می‌توانی بگویی: بر دشمن پیروز می‌گردند. چنین نیست؟

اوثوفرون: چنین است.

سقراط: آیا کشاورزان نیز کارهایی نیکو می‌کنند که مهمترین آنها بدست آوردن خوراک از زمین است؟

اوثوفرون: آری.

سقراط: نیکوترین کار خدایان کدام است؟

اوثوفرون: سقراط، پیشتر گفتم که آموختن این نکته‌ها آسان نیست. همین قدر می‌گویم که بدست‌آوردن دل خدایان از راه دعا و قربانی دینداری است و سبب می‌شود که خانه‌ها سالم بمانند و گزندی به‌جامعه نرسد. خلاف آن بی‌دینی است که همه جا سبب ویرانی و تباهی می‌شود.

سقراط: اوثوفرون، یقین دارم که اگر می‌خواستی، می‌توانستی پاسخی کوتاهتر از این بدهی. ولی بر من روشن شده‌است که نمی‌خواهی دانش خود را به من بیاموزی زیرا همین که خواستیم از گفت و گو نتیجه‌ای بدست‌آوریم از پاسخ

دریغ کردی، در حالی که اگر پاسخ سؤال مرا می‌دادی می‌آموختم که دینداری چیست. ولی چون پرسنده به‌هر حال باید در پی پاسخ‌دهنده برود، بار دیگر تقاضا می‌کنم بگویی که دینداری چیست؟ آیا دانش دعاکردن و قربانی‌دادن است؟

اوثوفرون: آری، همان است.

سقراط: آیا قربانی هدیه‌ای است که به‌خدایان می‌دهیم، و دعا خواهشی است که از آنان می‌کنیم؟

اوثوفرون: جز این نیست.

سقراط: پس دینداری دانش هدیه‌دادن به‌خدایان و خواهش‌کردن از آنان است؟

اوثوفرون: اکنون مطلب را نیک دریافته‌ای.

سقراط: اوثوفرون، من دلبستهٔ دانش تو هستم و به‌هر چه می‌گویی بدقت تمام گوش فرامی‌دهم تا مبادا نکته‌ای از من فوت شود. پس گفتی خدمتگزاری ما به‌خدایان این است که به‌آنان هدیه‌ای بدهیم و از آنان چیزی بخواهیم؟

اوثوفرون: آری، هم به‌آنان می‌دهیم و هم از آنان می‌خواهیم.

سقراط: آیا خواستن به‌معنی راستین، آن نیست که از آنان چیزی بخواهیم که نیازمند آنیم؟

اوثوفرون: همین است.

سقراط: و هدیهٔ خوب، آن نیست که چیزی بدهیم که خدایان به‌آن نیاز دارند؟ مرد خردمند به‌کسی چیزی نمی‌دهد که نیازمند آن نباشد.

اوثوفرون: درست است.

سقراط: پس، اوثوفرون، دینداری دانش داد و ستد میان آدمیان و خدایان است؟

اوثوفرون: اگر آن را به‌این نام بخوانی باکی نیست.

سقراط: ولی اگر آن نام درست نباشد، نباید بکارببریم. اکنون به‌این سؤال
۱۵ نیز پاسخ بده: خدایان از هدیه‌هایی که می‌دهیم چه سود می‌برند؟ سودی که ما از آنان می‌بریم معلوم است زیرا هر چه داریم از خدایان است. ولی هدیه‌های ما برای آنان چه سود دارد؟ یا در این معامله همهٔ سود را ما می‌بریم و چیزی برای آنان نمی‌ماند؟

اوثوفرون: سقراط، گمان می‌کنی خدایان از هدیه‌های ما سود می‌برند؟

سقراط: پس برای چه به‌آنان هدیه می‌دهیم؟

اوثوفرون: برای اینکه از آنان تجلیل کنیم و دلشان را بدست‌آوریم.

سقراط: پس دینداری وسیله‌ای است برای بدست‌آوردن دل خدایان، نه چیزی که محبوب خدایان است یا برای آنان سود دربردارد؟

اوثوفرون: یقین دارم که دینداری محبوب خدایان است.

سقراط: پس آیا باز چنین می‌نماید که دینداری عملی است که خدایان دوستش دارند؟

اوثوفرون: بی‌تردید.

سقراط: با این سخن باز تعجب می‌کنی که سخنانت در هیچ نقطه ثابت نمی‌مانند و آنگاه مرا گناهکار می‌خوانی و می‌گویی من دایدالوس هستم و سخنان تو را به‌پرواز می‌آورم؟ می‌بینی که تو خود استادتر از دایدالوس هستی و به سخنهای خود بال و پر می‌بخشی و آنها را در دایره‌ای می‌گردانی! یا هنوز درنیافته‌ای که سخنانت دایره‌ای پیمودند و به‌نقطهٔ نخستین بازگشتند؟ مگر ساعتی پیش روشن نکردیم که دینداری و محبوب خدایان یکی نیست بلکه دو چیزند جدا از یکدیگر؟

اوثوفرون: این نکته را روشن کردیم.

سقراط: متوجه نیستی که باز می‌گویی هر چه محبوب خدایان باشد موافق دین است؟

اوثوفرون: چرا متوجه هستم.

سقراط: بنا بر این یا آنچه پیشتر گفتیم نادرست است یا ادعایی که اکنون می‌کنی.

اوثوفرون: چنین می‌نماید.

سقراط: پس باید بحث را از سر بگیریم تا معلوم شود دینداری چیست. زیرا من تا این نکته را نیاموزم از دامن تو دست برنخواهم‌داشت. ولی، اوثوفرون، تقاضا می‌کنم مرا چنین حقیر نشماری بلکه حقیقت را بر من فاش کنی، چه هیچ کس در این باره داناتر از تو نیست. از این رو تو را رها نخواهم‌کرد تا این مطلب را به‌من بیاموزی. اگر تو نمی‌دانستی دینداری چیست و بی‌دینی کدام است، برای مزدوری بر پدر خود دعوی نمی‌کردی و او را به‌دادگاه نمی‌خواندی بلکه از خدایان می‌ترسیدی و از آدمیان شرم می‌داشتی: همین دلیل است بر اینکه می‌دانی کدام

عمل موافق دین است و کدام مخالف آن، و اینک خواهش می‌کنم آنچه را می‌دانی به‌من نیز بیاموز.

اوثوفرون: سقراط، بحث را به‌روزی دیگر بگذار چون اکنون کار دارم و باید زود بروم.

سقراط: چه می‌کنی، دوست عزیز! می‌روی و همهٔ امید مرا ببادمی‌دهی؟ بر آن بودم که از تو بیاموزم دینداری و بی‌دینی چیست و آنگاه به‌ملتوس بگویم همهٔ
۱۶ امور خدایی را از اوثوفرون آموخته‌ام و از این پس از روی نادانی در آن امور تردید نخواهم‌کرد و بدعتی نخواهم‌آورد، و بدین‌سان از دست ملتوس رها شوم. از این گذشته امیدوار بودم پس از آموختن دانش تو باقی عمر را بهتر و شایسته‌تر از پیش بسربرم!

حاشیه

۱. ر.ک: آپولوژی ۳۱ و ۴۰ ـ اوثودموس ۲۷۳ ـ فایدروس ۲۴۲ ـ تئای‌تتوس ۱۵۱.
۲. مراد از صورت واحد «ایده» است.
۳. Daidalos هنرمند افسانه‌ای یونان، پیکره‌هایی که می‌ساخت چنان جاندار بودند که به‌خودی خود می‌جنبیدند و در یک جا قرارنمی‌گرفتند. سقراط، چون از راه بحث و گفت و گو عقاید و اندیشه‌های مردمان را به‌جنبش می‌آورد، خود را خلف دایدالوس می‌شمارد.

گرگیاس

Gorgias

(فن سخنوری)

کالیکلس: سقراط، به‌میدان جنگ باید چنین رسید![1]

سقراط: مگر ضیافتی بود و دیر رسیده‌ایم؟

کالیکلس: آری، ضیافتی باشکوه بود و گرگیاس با خطابه‌های دلنشین پذیرایی می‌کرد.

سقراط: کالیکلس، گناه خایرفون است که تا کنون ما را در میدان شهر نگاه داشت.

خایرفون: سقراط، جبران این ضرر دشوار نیست. گرگیاس دوست من است. اگر میل داری، از او خواهش می‌کنم امروز یا روزی دیگر همان خطابه‌ها را برای ما نیز بخواند.

کالیکلس: خایرفون، نخست از سقراط بپرس که میل دارد سخنان گرگیاس را بشنود؟

خایرفون: ما به‌اینجا بدین قصد آمده‌ایم.

کالیکلس: گرگیاس در خانهٔ من منزل دارد. هر وقت خواستید، به‌خانهٔ من بیایید و از او بخواهید که خطابه‌ای برای شما بخواند.

سقراط: بسیار خوب، کالیکلس، ولی اگر سؤالی هم بکنیم، پاسخ خواهد داد؟ میل دارم از او بشنوم که هنرش چه خاصیت دارد و آنچه به‌جوانان می‌آموزد چیست؟ خطابه را بهتر است به‌روزی دیگر بگذاریم.

کالیکلس: سقراط، بهتر آن است که این نکته را از خود او بپرسی، زیرا در اثنای سخن بارها از حاضران خواست که هر چه می‌خواهند بپرسند تا پاسخ دهد.

سقراط: بسیار خوب. خایرفون، پس بپرس.

خایرفون: چه بپرسم؟

سقراط: بپرس که او چیست؟

خایرفون: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: اگـر در سـاختن کـفش اسـتاد بـاشد، خـواهـدگفت: «کـفشدوزم». مقصودم را فهمیدی؟

خایرفون: آری، فهمیدم. گرگیاس، کالیکلس راست می‌گوید که گفته‌ای هر چه بپرسند پاسخ خواهی‌داد؟

۴۴۸ **گرگیاس:** البته خایرفون. هر چه بپرسند آماده‌ام پاسخ بدهم. ایـن را هـم بدان که سالهاست هیچ کس از من مسأله‌ای تازه نپرسیده‌است.

خایرفون: پس به‌پرسشهای من نیز بآسانی پاسخ خواهی‌داد؟

گرگیاس: آری، با توست که آزمایشی کنی.

پولوس: خایرفون، هر چه می‌خواهی از من بپرس، چون گـرگیاس امـروز بسیار سخن گفته و خسته است.

خایرفون: پولوس، گمان می‌کنی در پاسخ‌دادن تواناتر از گرگیاس هستی؟

پولوس: برای تو چه فرق دارد؟ همین بس که پاسخ من تو را خرسند کند.

خایرفون: برای من فرق ندارد. پس تو پاسخ بده.

پولوس: بپرس.

خایرفون: سؤال من این است که اگر گرگیاس در فن برادرش هرودیکوس استاد بود به‌او چه عنوان می‌دادیم؟ نه همان عنوان برادرش را؟

پولوس: بدیهی است.

خایرفون: پس اگر به‌او عنوان پزشک می‌دادیم سزاوار بود؟

پولوس: آری.

خایرفون: ولی اگر هنر آریسـتوفون پسـر آگـلائوفون، یـا هـنر بـرادر او را داشت، او را به‌کدام عنوان می‌خواندیم؟

پولوس: معلوم است: نقاش.

خایرفون: اکنون بگو هنر گرگیاس چیست و او را چگونه باید خواند؟

پولوس: خایرفون، مردمان به‌یاری تجربه هنرهای فراوان بدست‌آورده‌اند زیرا زندگی آدمی در پرتو تجربه تابع دانش و هنر می‌گردد در حالی که بی‌تجربگی ما را دستخوش بخت و اتفاق می‌سازد. پاره‌ای از مردمان این هنر را برمی‌گزینند و گروهی هنری دیگر. ولی بهترین آدمیان به‌بهترین هنرها روی‌می‌آورند و گرگیاس از آن جمله است زیرا بهترین هنرها را برای خود برگزیده.

سقراط: گرگیاس گرامی، پولوس در سخنوری استاد شده‌است. ولی وعده‌ای

را که به‌خایرفون دادهبود از یاد برد.

گرگیاس: مقصودت چیست؟

سقراط: مقصودم این است که به‌سؤال خایرفون پاسخ نداد.

گرگیاس: اگر میل داری، تو خود از او بپرس.

سقراط: اگر آماده‌ای پاسخ بدهی می‌خواهم از تو بپرسم. زیرا از گفتار پولوس بر من روشن شد که در سخن‌پردازی استادتر است تا در بحث و گفت و گو.

پولوس: سقراط، به‌چه دلیل چنین می‌گویی؟

سقراط: دلیل این است که خایرفون پرسید گرگیاس چه هنر دارد و تو هنر گرگیاس را چنان ستودی که گویی کسی آن را نکوهیده‌بود ولی نگفتی هنر او چیست.

پولوس: مگر نگفتم بهترین هنرهاست.

سقراط: درست است. ولی کسی نپرسیده‌بود هنر گرگیاس چگونه است
بلکه سؤال شده‌بود که هنر او چیست و به‌او چه عنوان باید داد. وقتی که خایرفون ۴۴۹
مثالهایی آورد پاسخ کوتاه و مطابق سؤال دادی. اکنون نیز بگو هنر گرگیاس
چیست و او را به‌کدام نام باید خواند. گرگیاس، بهتر آن است تو خود بگویی که تو
را چگونه باید نامید و استاد کدام هنر باید شناخت.

گرگیاس: استاد هنر سخنوری.

سقراط: پس تو را باید سخنور خواند؟

گرگیاس: آری، سخنوری توانا. اگر مرا چنین بنامی، به‌قول هومر «به‌این نام می‌بالم».

سقراط: پس چنان خواهم‌نامید.

گرگیاس: آری، مرا بدین نام بخوان.

سقراط: هنر خود را به‌دیگران نیز می‌توانی‌آموخت؟

گرگیاس: نه اینجا بلکه در همه جا گفته‌ام که آمادهٔ این کارم.

سقراط: گرگیاس، آیا میل داری گفت و گو را به‌همین روش، با پرسش و پاسخ دنبال کنیم و خطابه‌های پر آب و تاب را بدان گونه که پولوس آغاز کرده‌بود به‌وقتی دیگر بگذاریم؟ ولی اگر چنین وعده می‌دهی بهوش باش تا آن را نشکنی بلکه به‌پرسشهای من پاسخ کوتاه بدهی.

گرگیاس: سقراط، پاسخ بعضی پرسشها باید دراز باشد. ولی می‌کوشم تا

آنجا که میسر است سخن کوتاه بگویم زیرا من ادعا می‌کنم که هیچ کس نمی‌تواند مطلبی را با سخنی کوتاهتر از آنچه من توانم‌گفت، بیان نماید.

سقراط: گرگیاس، من نیز همان را خواهانم. پس اکنون نمونه‌ای از سخنهای کوتاه به‌من بده و خطابه‌های دراز را به‌روزی دیگر بگذار.

گرگیاس: آماده‌ام، و تو خود تصدیق خواهی‌کرد که از هیچ کس سخن بدین کوتاهی نشنیده‌ای.

سقراط: بسیار خوب، گرگیاس، چون گفتی در هنر سخنوری استادی و این هنر را به‌دیگران نیز می‌توانی‌آموخت، پس بگو موضوع هنر تو چیست؟ مثلاً موضوع فن بافندگی کارهای مربوط به‌ساختن پارچه است. چنین نیست؟

گرگیاس: البته.

سقراط: و موضوع هنر موسیقی ساختن آهنگهاست؟

گرگیاس: آری.

سقراط: گرگیاس، به‌هرا سوگند که از پاسخهایت در شگفتم زیرا کوتاهتر از این سخن نمی‌توان‌گفت.

گرگیاس: من نیز بر این عقیده‌ام.

سقراط: پس دربارهٔ سخنوری نیز همین گونه پاسخ بده. موضوع این هنر چیست؟

گرگیاس: سخن است.

سقراط: سخن دربارهٔ چه؟ سخنی که به‌بیمار توضیح دهد که برای بهبودی یافتن چه باید بکند؟

گرگیاس: نه.

سقراط: پس موضوع هنر سخنوری هر سخن نیست؟

گرگیاس: البته نه.

سقراط: با این همه آدمی را به‌سخن‌گفتن توانا می‌سازد؟

گرگیاس: آری.

سقراط: این توانایی را نیز به‌انسان می‌بخشد که در موضوع سخن خود بیندیشد و داوری کند؟

گرگیاس: بدیهی است.

سقراط: آیا هنر پزشکی آدمی را توانا نمی‌سازد به‌اینکه هم دربارهٔ بیماری ۴۵۰

بیندیشد و داوری کند و هم در آن باره سخن بگوید؟

گرگیاس: تردید نیست.

سقراط: پس هنر پزشکی نیز با سخن سروکار دارد؟

گرگیاس: آری.

سقراط: سخنی که موضوع آن بیماری و تندرستی است؟

گرگیاس: آری.

سقراط: هنر ورزش نیز با سخن سروکار دارد و موضوع آن، زشتی و زیبایی تن آدمی است؟

گرگیاس: البته.

سقراط: همهٔ هنرهای دیگر نیز چنینند؟ یعنی آدمی را توانا می‌سازند که دربارهٔ موضوع آنها سخن بگوید؟

گرگیاس: معلوم است.

سقراط: اگر چنین است، پس چرا هنرهای دیگر را، که همه با سخن سروکار دارند، هنر سخنوری نمی‌خوانی؟

گرگیاس: موضوع اصلی در هنرهای دیگر کارهای دستی و مانند آنهاست در حالی که هنر سخنوری به‌کار دستی مربوط نیست بلکه اثر آن از راه سخن پدیدار می‌گردد. از این رو می‌گویم موضوع این هنر سخن است و معتقدم که به‌این تعریف ایرادی نمی‌توان‌گرفت.

سقراط: برای اینکه بدانم آن تعریف را درست فهمیده‌ام یا نه، به‌این سؤال پاسخ بده: معتقدی که هنرهای گوناگون وجوددارند؟

گرگیاس: آری.

سقراط: من نیز تصدیق می‌کنم که اثر بعضی از هنرها از راه کار دستی ظاهر می‌گردد و نیاز به‌سخن در آنها یا کم است یا هیچ نیست و در حال سکوت نیز می‌توان آنها را بکاربست مانند هنر نقاشی و پیکرسازی و مانند آنها. گمان دارم مراد تو از هنرهایی که با سخن سروکار ندارند این گونه هنرهاست.

گرگیاس: درست است.

سقراط: ولی بعضی از هنرها تنها از راه سخن اثر می‌بخشند و در آنها نیاز به‌کار دستی یا اندک است یا هیچ نیست مانند علم عدد و دانش حساب و هندسه و بازی نرد و بسی هنرهای دیگر که در برخی نیاز به‌سخن و عمل تقریباً برابر است

و در پاره‌ای دیگر سخن عامل اصلی است و اثر آنها تنها از راه سخن نمایان می‌گردد. گمان می‌برم هنر سخنوری را یکی از این گونه هنرها می‌دانی.

گرگیاس: سخن مرا درست دریافته‌ای.

سقراط: با این همه گمان نمی‌کنم هیچ یک از آن هنرها را سخنوری بدانی گرچه از تعریف تو چنین برمی‌آید که هنری که از راه سخن‌گفتن اثر ببخشد سخنوری است. چه اگر کسی بخواهد با تو جدل کند، خواهدگفت: «گرگیاس، علم حساب هم سخنوری است؟» ولی یقین دارم که تو نه حساب را سخنوری می‌دانی و نه هندسه را.

۴۵۱ **گرگیاس:** حق با توست.

سقراط: پس اکنون بکوش تا به‌سؤال من پاسخی کامل بدهی. سخنوری، چنانکه دیدیم، یکی از هنرهایی است که از راه سخن‌گفتن اثر می‌بخشند. ولی بعضی از هنرهای دیگر نیز همچنانند. از این رو بر من روشن کن موضوع هنر سخنوری چیست که از راه سخن تحقق می‌یابد؟ اگر کسی دربارهٔ یکی از هنرها که اندکی پیش برشمردم بپرسد: «سقراط، علم عدد چگونه هنری است؟» مانند تو خواهم‌گفت «هنری است که از راه سخن تحقق می‌یابد.» اگر باز بپرسد: «سخن دربارهٔ چه» خواهم‌گفت «دربارهٔ زوج و فرد و خصایص آنها». پس از آن اگر بپرسد: «دانش حساب چگونه هنری است؟» خواهم‌گفت «آن نیز یکی از هنرهایی است که از راه سخن تحقق می‌یابند» و اگر باز بپرسد: «سخن دربارهٔ چه؟» خواهم‌گفت در علم حساب نیز مانند علم عدد سخن از زوج و فرد است با این فرق که علم حساب وضع زوج و فرد را نسبت به‌خود و نسبت به‌یکدیگر نیز معلوم می‌کند. اگر بگوییم دانش ستاره‌شناسی نیز از راه سخن تحقق می‌یابد و بپرسند «در این دانش راجع به‌کدام موضوع سخن می‌رود؟» خواهیم‌گفت راجع به‌گردش ستارگان و خورشید و ماه و نسبت سرعت آنها به‌یکدیگر.

گرگیاس: این پاسخ درست است.

سقراط: اکنون نوبت توست که به‌سؤالهای من پاسخ دهی. گفتی سخنوری از هنرهایی است که از راه سخن اثر می‌بخشند؟

گرگیاس: آری، چنین گفتم.

سقراط: از راه سخن دربارهٔ چه؟ به‌عبارت دیگر، موضوع سخن در هنر سخنوری چیست؟

گرگیاس: بهترین و والاترین چیزهای انسانی.

سقراط: گرگیاس گرامی، این پاسخ هم روشن نیست. زیرا در این باره عقیده‌ها مختلف است. گمان دارم این سرود را که در بزمها می‌خوانند شنیده‌ای که می‌گویند بهترین مواهب تندرستی است، دوم زیبایی و سوم ثروتی که از راه درستی فراهم‌آید.

گرگیاس: شنیده‌ام. ولی مرادت چیست؟

۴۵۲ **سقراط:** مرادم این است که اگر کسانی که آن نعمتها در پرتو هنر آنان بدست‌می‌آید، یعنی پزشک و استاد ورزش و بازرگان، به‌نزد ما بیایند و نخست پزشک سخن آغاز کند و بگوید «سقراط، ادعای گرگیاس را باور مکن. والاترین مواهب، موضوع هنر من است نه هنر او» و اگر بپرسم «تو کیستی؟» و پاسخ دهد «پزشک» و چون باز بپرسم «چه گفتی؟ مگر موضوع هنر تو والاترین نعمتهاست؟»، گمان می‌برم خواهدگفت: «البته! کدام نعمت برای آدمی والاتر از تندرستی است؟». پس از او استاد ورزش پیش خواهدآمد و خواهدگفت: «سقراط، گمان نمی‌کنم گرگیاس بتواند ثابت کند که از هنر او نعمتی بزرگتر بدست‌می‌آید تا از هنر من» خواهم‌پرسید «تو کیستی و چه هنر داری؟» خواهدگفت، «استاد ورزشم و هنرم این است که تن آدمیان را زیبا و نیرومند سازم». گمان می‌کنم پس از او بازرگان به‌سخن خواهدآمد و همهٔ فنون و هنرها را حقیر خواهدشمرد و خواهد گفت: «سقراط، دمی بیندیش و ببین نعمتی برتر از مال می‌توانی‌یافت؟ آیا گرگیاس یا هنرمندی دیگر می‌تواند نعمتی چنین والا فراهم‌آورد؟». از او خواهیم‌پرسید: «تو خود به‌کسب این نعمت توانا هستی؟» خواهدگفت: «آری» آنگاه خواهیم‌پرسید: «تو کیستی؟» خواهدگفت: «بازرگانم» خواهیم‌پرسید: «به‌عقیدهٔ تو مال فراوان برای آدمی بزرگترین نعمت است؟» خواهدگفت: «بی‌گمان» اگر بگوییم «گرگیاس مدعی است که آنچه از هنر او بدست‌می‌آید بسی والاتر از حاصل هنر توست»، آیا نخواهد پرسید: «نعمتی که از هنر گرگیاس بدست‌می‌آید چیست؟» اکنون، گرگیاس گرامی، فرض کن من و آن سه تن از تو می‌پرسیم: «کدام است آن نعمتی که در پرتو هنر تو فراهم‌می‌آید و به‌عقیدهٔ تو والاترین نعمتهاست؟» و پاسخ بده.

گرگیاس: سقراط، آن براستی والاترین نعمتهاست. زیرا نه تنها آدمیان آزادی خود را از آن دارند بلکه هر کس به‌یاری آن می‌تواند در کشور خود بر دیگران فرمانروایی کند.

سقراط: ولی نگفتی آن کدام نعمت است.

گرگیاس: مرادم آن توانایی است که اگر از آن بهره‌مند باشی به‌نیروی سخن در دادگاه دادرسان را با خود هم‌رأی توانی‌کرد و در انجمن شهر اعضای انجمن و در مجمع ملی و هر مجمع دیگر همهٔ مردم را. اگر از این توانایی بهره‌ور باشی پزشک و استاد ورزش برده‌وار کمر به‌خدمت تو می‌بندند و بازرگان مال را برای تو می‌اندوزد زیرا تو به‌یاری هنر خود می‌توانی همه را پیرو عقیدهٔ خود سازی.

۴۵۳ **سقراط:** گمان می‌کنم اکنون به‌اندیشهٔ تو پی‌برده‌ام. می‌گویی سخنوری هنر معتقدساختن است؟ یا جز معتقدساختن حاصل دیگری هم دارد؟

گرگیاس: نتیجهٔ آن همان است که گفتی.

سقراط: گرگیاس، من از آن کسانم که در آغاز هر بحث می‌خواهند بدرستی بدانند که موضوع بحث چیست. گمان می‌کنم تو نیز چنین باشی.

گرگیاس: مقصودت چیست؟

سقراط: گوش فرادار تا توضیح دهم: هنوز درنیافته‌ام معتقدساختنی که می‌گویی از هنر سخنوری حاصل می‌شود چیست و دربارهٔ کدام موضوع است. هر چند پاسخ تو را حدس می‌زنم، با این همه می‌خواهم آن را از زبان تو بشنوم. می‌دانی چرا؟ برای آنکه می‌خواهم بحثی که آغاز کرده‌ایم چنان پیش برود که موضوع آن بدرستی روشن شود. اکنون نیک بیندیش و بگو آیا بهتر آن نیست که من بپرسم و تو پاسخ دهی؟ اگر پرسیده‌بودم زوکسیس چگونه نقاشی است و پاسخ داده‌بودی که او تصویر می‌سازد، آیا حق نداشتم باز بپرسم: چگونه تصویرهایی می‌سازد؟

گرگیاس: البته حق داشتی.

سقراط: چون نقاشان دیگر نیز هستند که تصویر می‌سازند؟

گرگیاس: آری.

سقراط: ولی اگر جز زوکسیس نقاشی دیگر نبود، پاسخ تو درست و کامل بود؟

گرگیاس: آری.

سقراط: خوب گفتی. دربارهٔ هنر سخنوری چه می‌گویی؟ سخنوری یگانه هنری است که حاصلش معتقدساختن است یا بسی هنرهای دیگر نیز همین

نتیجه را دارند؟ مرادم این است که کسی که به‌دیگران چیزی می‌آموزد، آنان را به‌آنچه می‌آموزد معتقد نمی‌سازد؟

گرگیاس: البته معتقد می‌سازد.

سقراط: آیا این قاعده در همهٔ هنرهایی که پیشتر برشمردیم صادق است؟ مثلاً علم عدد و آموزگار این علم خصایص اعداد را به‌ما نمی‌آموزند؟

گرگیاس: در این تردید نیست.

سقراط: و ما را به‌آنچه می‌آموزند معتقد می‌سازند؟

گرگیاس: بدیهی است.

سقراط: بنا بر این از علم عدد نیز معتقدساختن حاصل می‌شود؟

گرگیاس: آری.

سقراط: اگر از ما بپرسند: «این چگونه معتقدساختن است و به‌کدام موضوع مربوط است؟» خواهیم‌گفت «به‌فرد و زوج و خصایص آنها». بدین‌سان، هم ۴۵۴
می‌توانیم روشن کنیم که همهٔ هنرها وسیلهٔ معتقدساختنند و هم موضوع آنها را نام ببریم. چنین نیست؟

گرگیاس: راست است.

سقراط: پس سخنوری یگانه هنر نیست که به‌معتقدساختن تواناست.

گرگیاس: درست است.

سقراط: چون سخنوری در این خاصیت تنها نیست بلکه بسی هنرهای دیگر نیز چنینند، آیا حق داریم راجع به‌سخنور همان سؤال را بکنیم که دربارهٔ نقاش کردیم و بپرسیم: از سخنوری چگونه معتقدساختنی حاصل می‌شود و دربارهٔ کدام موضوع؟ به‌عقیدهٔ تو این سؤال بجاست یا نه؟

گرگیاس: بجاست.

سقراط: اگر بجاست، پاسخ بده.

گرگیاس: سخنوری، چنانکه اندکی پیش گفتم، هنر متقاعدساختن دادگاهها و انجمنهاست و موضوع آن عدل و ظلم است.

سقراط: گرگیاس، حدس زده‌بودم که مقصود تو آن گونه معتقدساختن است دربارهٔ آن موضوعها. با این همه عجب مدار اگر باز سؤالی می‌کنم که پاسخش بظاهر روشن است. مقصود من این نیست که تو را در تنگنا بیفکنم. می‌خواهم گفت و گوی ما در راه درست پیش برود و عادت نکنیم بر اینکه بر خلاف حقیقت

یکدیگر را دارای این یا آن عقیده فرض کنیم بلکه میل دارم تو اندیشه‌ها و عقاید خود را به‌آزادی تمام و در کمال روشنی بیان نمایی.

گرگیاس: من نیز از دوستداران این روشم.

سقراط: بسیار خوب. پس بیا با هم این نکته را نیز بررسی کنیم: بی‌گمان می‌دانی که آموختن و داناشدن چیست.

گرگیاس: البته.

سقراط: همچنین می‌دانی که معتقدشدن و باورکردن چیست؟

گرگیاس: آری.

سقراط: آیا به‌عقیدهٔ تو داناشدن و معتقدشدن یکیست یا میان آنها فرق است؟

گرگیاس: گمان می‌کنم میان آنها فرق است.

سقراط: حق با توست. چه اگر از تو بپرسند «آیا اعتقاد درست و اعتقاد نادرست وجوددارد؟»، پاسخ خواهی‌داد: «آری».

گرگیاس: درست است.

سقراط: دانش درست و دانش نادرست نیز وجوددارد؟

گرگیاس: نه.

سقراط: پس روشن شد که دانش و اعتقاد یکی نیست؟

گرگیاس: آری.

سقراط: دو کس را در نظر بیاور که یکی می‌آموزد و دانا می‌شود و دیگری اعتقاد پیدا می‌کند. آیا هر دو، دانستن و اعتقاد را از راه معتقدشدن بدست نمی‌آورند؟

گرگیاس: بی‌گمان.

سقراط: پس بگوییم دو نوع معتقدساختن هست که یکی سبب می‌شود ما باور کنیم بی‌آنکه دانا گردیم و دیگری به‌ما دانستن و شناسایی می‌دهد؟

گرگیاس: آری.

سقراط: از هنر سخنوری در دادگاهها و انجمنها کدام یک از آن دو نوع معتقدساختن دربارهٔ عدل و ظلم حاصل می‌شود؟ آنکه اعتقادی عاری از دانستن بارمی‌آورد یا آنکه سبب دانستن می‌گردد؟

گرگیاس: بدیهی است که فقط اعتقاد ببارمی‌آورد.

سقراط: بی‌آنکه سبب دانستن گردد؟

گرگیاس: آری.

سقراط: پس سخنور به‌کسانی که در دادگاهها و انجمنها حضور دارند
چیزی دربارهٔ عدل و ظلم نمی‌آموزد بلکه سبب می‌شود که آنان سخنهای او را در ۴۵۵
آن باره باور کنند. زیرا ممکن نیست کسی در زمانی کوتاه به‌گروهی از مردمان بیاموزد که عدل چیست و ظلم کدام است.

گرگیاس: البته ممکن نیست.

سقراط: پس بگذار ببینیم دربارهٔ سخنوری چه باید گفت، چون من خود هنوز نمی‌دانم در خصوص آن چه عقیده‌ای پیدا کرده‌ام. هنگامی که مردمان شهر برای انتخاب پزشک یا کشتی‌ساز یا اهل فنی دیگر انجمن می‌کنند گمان نمی‌برم سخنوران در آنجا کاری از پیش ببرند زیرا بدیهی است که برای هر فن باید استادان آن فن را برگزید. همچنین آنجا که موضوع گفت و گو ساختن باروی شهر یا بندری باشد از مهندسان و معماران رأی می‌خواهند و اگر بخواهند سرداری برای سپاه برگزینند یا دربارهٔ نقشهٔ جنگ یا حمله به‌لشکرگاه دشمن تصمیم بگیرند به‌کسانی روی‌می‌آورند که در فنون جنگ کارآزموده‌اند نه به‌سخنوران. چنین نیست گرگیاس گرامی؟ چون ادعا می‌کنی که در سخنوری استادی و دیگران را نیز چون خود می‌توانی‌کرد بهتر آن است که همهٔ مسائل راجع به‌این فن را از تو بپرسم و یقین بدان که در این سؤالها سود تو را در نظر دارم زیرا شاید یکی از حاضران این مجلس بخواهد شاگرد تو شود، چنانکه چند تنی را می‌بینم که این آرزو را در سر می‌پرورانند ولی شرم آنان را بازمی‌دارد از اینکه سؤالی از تو کنند. از این رو هر گاه من چیزی می‌پرسم فرض کن آنان روی به‌تو کرده‌اند و می‌گویند: «گرگیاس، اگر راه تو را درپیش‌گیریم و به‌دنبال تو بیاییم چه سود خواهیم‌برد و در کدام امور خواهیم‌توانست همشهریان خود را راهنمایی کنیم؟ تنها دربارهٔ عدل و ظلم، یا در اموری هم که سقراط اندکی پیش برشمرد؟» پس بکوش تا به‌همهٔ سؤالهای من پاسخی روشن بدهی.

گرگیاس: سقراط، نیک پرسیدی. اکنون گوش فرادار تا نیرویی را که در هنر سخنوری نهفته‌است بر تو آشکار کنم. تو خود راه پاسخ‌دادن را به‌من آموختی. می‌دانی که دیوار شهر آتن و بندرگاههای آن به‌توصیهٔ تمیستوکلس و پریکلس ساخته شده‌است نه به‌راهنمایی اهل فن.

سقراط: ثمیستوکلس را از دیگران شنیده‌ام ولی پریکلس را به‌چشم دیده و پیشنهادهای او را دربارهٔ باروی وسطی شهر از زبان خود او شنیده‌ام.

۴۵۶ **گرگیاس:** در انجمنها نیز هر گاه مردم بخواهند کسانی را که برشمردی انتخاب کنند، چنانکه خود دیده‌ای، تنها سخنوران نامدار برای پیشنهاددادن بر پای می‌خیزند و هر چه آنان بگویند همه می‌پذیرند.

سقراط: حیرت من از همین جاست و از این روست که می‌پرسم هنر سخنوری چگونه هنری است. چه، هرگاه آن امور را در نظر می‌آورم چنین می‌پندارم که در آن هنر نیرویی فوق‌انسانی نهفته‌است.

گرگیاس: سقراط، اگر نیروی راستین هنر سخنوری را بشناسی و بدانی که این هنر همهٔ نیروهای فنون و هنرهای دیگر را در خود جمع دارد و بر همهٔ آنها فرمان می‌راند، چه خواهی‌گفت؟ گوش فرادار تا به‌درستی این سخن دلیلی روشن بیاورم. بارها اتفاق افتاده‌است که با برادرم یا پزشکان دیگر به‌بالین بیماری رفته‌ام که از خوردن دارو خودداری می‌کرد یا به‌داغ و نیشتر تن‌درنمی‌داد و دستور پزشکان را نمی‌پذیرفت ولی من به‌یاری هنر خود بآسانی او را وادار کرده‌ام که به‌فرمان پزشک گردن بنهد. از این گذشته من بر آنم که اگر سخنوری و پزشکی به‌شهری درآیند و در انجمن آن شهر گفت و گویی درگیرد که کدام یک از آن دو را باید به‌سمت پزشک برگزید، اگر سخنور بخواهد، او را به‌پزشکی برمی‌گزینند و به پزشک التفات نمی‌کنند. همچنین آنجا که بخواهند اهل فنی دیگر برگزینند سخنور در پرتو هنر خود همه را مفتون خویش می‌سازد و به‌جای اهل فن برگزیده می‌شود زیرا هر فن موضوع گفت و گو باشد سخنور توانا در برابر مردم دلنشین‌تر و گیراتر از ارباب آن فن سخن می‌راند. با این همه، سقراط، در بکار بردن هنر سخنوری باید از اصولی پیروی کرد که در بکاربردن فنون دیگر زورآزمایی رعایت می‌شود. کسی که کشتی‌گیری یا مشت‌زنی یا بکاربردن جنگ‌افزارهای گوناگون را نیک آموخته و در آن فنها از دوست و دشمن پیش باشد حق ندارد به‌یاری فن خود دوستان را ازپای‌درآورد و اگر کسی در نزد استاد ورزش مشت‌زنی فراگیرد و
۴۵۷ آنگاه پدر یا مادر یا یکی از خویشان خود را بزند مردمان نباید استاد ورزش را گناهکار شمارند و از شهر برانند زیرا او فن خود را برای آن به‌شاگردان می‌آموزد که به‌دفاع در برابر دشمنان و بدخواهان توانا باشند. پس اگر شاگردان هنری را که آموخته‌اند بیجا بکاربربرند نه آن هنر درخور نکوهش است و نه استاد هنر سزاوار

سرزنش. گناهکار کسی است که در بکاربردن هنر رعایت اصول را نکند. این قاعده دربارهٔ هنر سخنوری نیز صادق است. سخنور می‌تواند در برابر هر کس و دربارهٔ هر فن سخن بگوید و مردمان را به‌آنچه می‌خواهد معتقد سازد ولی این توانایی به‌او حق نمی‌دهد که پزشکان و ارباب فنون دیگر را در چشم مردمان خوار کند بلکه مکلف است از هنر خود آنجا که شایسته و پسندیده‌است سود جوید. پس اگر کسی آن هنر را پس از آنکه از استاد آموخت بر خلاف عدالت بکارببرد به‌عقیدهٔ من هیچ کس نباید در صدد آزار آموزگار برآید زیرا او هنر خود را برای سودجویی در موارد مشروع آموخته‌است. از این رو تعقیب جزائی و تبعید و اعدام سزاوار کسی است که آن هنر را برای مقصود ناشایسته بکارمی‌زند نه درخور آموزگار.

سقراط: گرگیاس، گمان می‌کنم تو نیز مانند من بارها در مجالس بحث حاضر بوده و دیده‌ای که کمتر اتفاق می‌افتد که در پایان گفت و گو موضوع بحث بدرستی روشن گردد و بحث‌کنندگان نکته‌هایی از یکدیگر بیاموزند. بلکه، بعکس، هنگامی که در مسأله‌ای اختلاف می‌افتد و یکی بر دیگری خرده می‌گیرد و سخن او را مبهم یا نادرست می‌شمارد آن دیگری به‌خشم می‌آید و گمان می‌برد که حریف از روی بدخواهی چنان می‌کند. از این رو بیشتر اوقات بحث به‌ناسزاگویی می‌انجامد و حریفان چنان تهمتهایی بر یکدیگر می‌نهند که حاضران از حضور در مجلس بحث آنان پشیمان می‌گردند. می‌دانی مرادم از گفتن این نکته چیست؟ به‌نظر من چنین می‌آید که سخنهای کنونی تو با آنچه در آغاز بحث دربارهٔ سخنوری گفتی سازگار نیست. با این همه جرأت ندارم آنها را رد کنم چه می‌ترسم گمان ببری که آرزوی من روشن‌شدن موضوع بحث نیست بلکه مغلوب ساختن توست. اگر بدانم که تو نیز دربارهٔ بحث مانند من می‌اندیشی پرسشهایی دیگر خواهم‌کرد وگرنه از بحث چشم خواهم‌پوشید. می‌دانی من چگونه می‌اندیشم؟ من از آن کسانم که اگر سخنی نادرست گفته‌باشند مجاب‌شدن را با خوش‌رویی می‌پذیرند و اگر حریف سخنی نادرست بگوید او را با اشتیاق مجاب می‌کنند. ولی مجاب‌شدن را بر مجاب‌کردن برتری می‌نهند چه اگر کسی خود از بیماری رهایی یابد بهتر از آن است که دیگران را از بیماری رهایی دهد، و برای آدمی هیچ
بیماری بدتر از آن نیست که در موضوع بحث کنونی ما گمراه باشد. پس اگر تو نیز ۴۵۸
خود را مانند من می‌دانی بگو تا بحث را دنبال کنیم وگرنه بهتر آن است که بحث را به‌یک سو نهیم و گفت و گو را بپایان‌برسانیم.

گرگیاس: سقراط، یقین بدان که من خود نیز از آن کسانم. ولی شاید بهتر است رعایت حال حاضران را بکنیم چون من پیش از آنکه شما بیایید خطابه‌ای دراز خوانده‌ام و می‌ترسم اگر بحث را دنبال کنیم حاضران ملول شوند. از این گذشته شاید یکی از آنان کاری داشته‌باشد و بخواهد از مجلس بیرون برود.

خایرفون: گرگیاس و سقراط، شما خود می‌شنوید که حاضران به‌آواز بلند اشتیاق خود را به‌شنیدن بحث اعلام می‌کنند. برای خود من نیز هیچ کار آن مایه ارج ندارد که برای آن از شنیدن گفت و گوی شما سر بتابم.

کالیکلس: خایرفون، به‌خدا سوگند من خود نیز بحث فراوان شنیده‌ام ولی تا امروز هیچ بحثی برای من چنین لذت‌بخش نبوده‌است. از این رو اگر تمام روز را به‌بحث بگذرانید من با اشتیاق گوش فراخواهم‌داد.

سقراط: کالیکلس، اگر گرگیاس موافق باشد من آماده‌ام.

گرگیاس: سقراط، من در آغاز مجلس گفته‌ام که هر چه بپرسند آماده‌ام پاسخ بدهم. اگر حاضران میل شنیدن دارند بحث را دنبال کن و بپرس و پاسخ بخواه.

سقراط: گرگیاس، پس گوش کن تا بگویم که چرا از سخن تو به‌حیرت افتادم. شاید آن سخن درست بود و من درنیافتم. گفتی هر کس شاگرد تو شود سخنوری را به‌او می‌آموزی؟

گرگیاس: آری، چنین گفتم.

سقراط: و گفتی هر که در نزد تو سخنوری بیاموزد، می‌تواند در هر مسأله مردمان را با نظر خود موافق سازد: البته نه از این طریق که آنچه را نمی‌دانند به‌آنان بیاموزد بلکه مطلب را چنان ادا می‌کند که همه گفتار او را باور کنند و بپذیرند.

۴۵۹ **گرگیاس:** درست است.

سقراط: سپس گفتی دربارهٔ تندرستی و بیماری نیز سخنور بهتر از پزشک می‌تواند اعتماد تودهٔ مردم را به‌خود جلب کند.

گرگیاس: آری، می‌تواند تودهٔ مردم را به‌راستی سخن خود معتقد سازد.

سقراط: گمان می‌برم مراد تو از تودهٔ مردم، کسانی هستند که نمی‌دانند. زیرا آنان که می‌دانند، هرگز به‌سخنور بیش از پزشک اعتماد نمی‌کنند.

گرگیاس: در این باره حق با توست.

سقراط: وقتی که می‌گوییم سخنور بهتر از پزشک می‌تواند اعتماد تودهٔ مردم را جلب کند، آیا مراد ما این است که تودهٔ مردم به‌او بیشتر اعتماد می‌کنند تا به‌کسی که به‌موضوع سخن داناست؟

گرگیاس: آری.

سقراط: و سخنور در موضوع پزشکی اعتماد مردم را جلب می‌کند بی‌آنکه پزشک باشد؟

گرگیاس: آری.

سقراط: کسی که پزشک نیست نسبت به‌دانش پزشکی نادان است؟

گرگیاس: بدیهی است.

سقراط: پس اینکه می‌گوییم سخنور بیش از پزشک اعتماد مردم را جلب می‌کند بدین معنی است که نادان بیش از دانا اعتماد نادانان را جلب می‌کند. مگر چنین نیست؟

گرگیاس: نتیجه همین است.

سقراط: آیا در هنرهای دیگر نیز چنین است که سخنور نیازی به‌دانستن موضوع آنها ندارد بلکه به‌نیروی هنر خویش می‌تواند به‌نادانان چنان وانمود کند که دانش او بیش از دانش دانایان است؟

گرگیاس: سقراط، این خود مزیتی بزرگ نیست که آدمی بی‌آنکه هنرهای دیگر را بیاموزد به‌نیروی همین یک هنر از استادان هیچ فن کم نباشد؟

سقراط: این نکته را که آیا سخنور کمتر از دیگران است یا نه، اگر بحث ما ایجاب کند در آینده بررسی خواهیم‌کرد. اکنون بگذار به‌این مسأله بپردازیم که آیا سخنور در مورد عدل و ظلم و زشت و زیبا و نیک و بد نیز همان حال را دارد که در مورد بیماری و تندرستی و موضوعات هنرهای دیگر؟ یعنی محتاج نیست بداند که چه خوب است و چه بد، چه زیباست و چه زشت، چه موافق عدل است و چه مخالف آن، بلکه یگانه هنر او این است که مردمان را به‌سخنهای خود چنان معتقد سازد که نادانان برای یک نادان بیش از دانایان ارزش قائل شوند؟ یا هر کس بخواهد سخنوری بیاموزد باید پیش از آنکه به‌نزد تو آید همهٔ آن امور را نیک آموخته‌باشد؟ اگر شاگردان تو آنها را نیاموخته‌باشند، تو که آموزگار سخنوری هستی، آن امور را چون موضوع درس تو نیستند به‌آنان نمی‌آموزی بلکه فقط این توانایی را به‌آنان می‌بخشی که بی‌آنکه چیزی از آن امور بدانند، در برابر مردمان

چنان بنمایند که همهٔ آنها را می‌دانند، و بی‌آنکه خوب باشند خود را در نظر مردمان خوب جلوه دهند؟ یا اگر کسی به‌آن امور نادان باشد، تو نمی‌توانی به‌او سخنوری بیاموزی؟ گرگیاس گرامی، تو را به‌خدای بزرگ سوگند می‌دهم، چنانکه
۴۶۰ در آغاز بحث وعده دادی تمام نیروی هنر خود را تشریح کن و حقیقت را به‌ما بنمای.

گرگیاس: سقراط، اگر طالب هنر سخنوری آن امور را نیاموخته‌باشد همهٔ آنها را از من خواهدآموخت.

سقراط: خوب گفتی. پس کسی که از تو سخنوری می‌آموزد ناچار باید عدل و ظلم را نیک بشناسد، بدین معنی که یا باید آنها را پیش از آنکه به‌نزد تو بیاید آموخته‌باشد یا از تو بیاموزد.

گرگیاس: البته.

سقراط: چه گفتی؟ کسی که فن معماری آموخته‌است معمار نیست؟

گرگیاس: بی‌گمان.

سقراط: و کسی که موسیقی می‌داند موسیقیدان نیست؟

گرگیاس: البته موسیقیدان است.

سقراط: و کسی که دانش پزشکی آموخته‌است، پزشک نیست؟ در فنون دیگر نیز، کسی که فنی را بیاموزد دانندهٔ آن فن نمی‌شود؟

گرگیاس: شک نیست.

سقراط: پس کسی هم که عدالت را می‌شناسد عادل است؟

گرگیاس: بی‌تردید چنین است.

سقراط: و عادل همواره موافق عدل رفتار می‌کند؟

گرگیاس: البته.

سقراط: پس سخنور باید عادل باشد و عادل باید موافق عدل رفتار کند؟

گرگیاس: چنین پیداست.

سقراط: عادل هرگز بر خلاف عدل رفتار نمی‌کند؟

گرگیاس: نه.

سقراط: و گفتیم سخنور قطعاً باید عادل باشد؟

گرگیاس: آری.

سقراط: پس سخنور هرگز گامی بر خلاف عدل برنمی‌دارد؟

گرگیاس: نه.

سقراط: گرگیاس، بیادداری که اندکی پیش گفتی اگر مشت‌زن هنر خود را بر خلاف عدل بکارببرد نباید استاد ورزش را گناهکار خواند و اگر سخنور هنر سخنوری را بر خلاف عدل بکاربرد نباید آموزگار سخنوری را حبس یا تبعید کرد بلکه کیفر سزای کسی است که از هنر سخنوری بر خلاف عدالت سود می‌جوید؟ بیادداری که چنین گفتی یا نه؟

گرگیاس: آری، چنین گفتم.

سقراط: ولی بحث ما مبرهن ساخت که سخنور هرگز رفتاری بر خلاف عدالت نمی‌کند.

گرگیاس: آری، نتیجهٔ بحث همین بود.

سقراط: همچنین در آغاز بحث گفتی که هنر سخنوری با فرد و زوج کار ندارد بلکه سروکارش همواره با عدل و ظلم است؟

گرگیاس: این نیز گفته‌شد.

سقراط: آن زمان از این سخن چنین فهمیدم که هنر سخنوری هرگز
نمی‌تواند راهی بر خلاف عدل بپیماید زیرا سروکارش همواره با عدالت است. ولی ۴۶۱
چون اندکی پس از آن گفتی که سخنور ممکن است هنر خود را بر خلاف حق به‌کار بزند به‌حیرت افتادم و چون دیدم این دو سخن با یکدیگر سازگار نیستند گفتم اگر تو نیز مانند من مجاب‌شدن را برای خود سودمند می‌دانی رواست که بحث را دنبال کنیم وگرنه بهتر است گفت و گو را بپایان‌برسانیم. اکنون که بحث را از سر گرفتیم بر تو نیز روشن گردید که سخنور هرگز نمی‌تواند هنر خود را بر خلاف عدالت بکاربرد یا گامی بر خلاف عدالت بردارد. به‌هر حال گمان می‌کنم برای روشن‌ساختن این مسأله به‌بحثی طولانی احتیاج خواهیم‌داشت.

پولوس: سقراط، آیا براستی دربارهٔ هنر سخنوری چنین می‌اندیشی، یا چون گرگیاس شرم داشت سخن تو را رد کند و بدین سبب تصدیق کرد که طالب هنر سخنوری باید عدل و زیبا و نیک را بشناسد و اگر نشناسد باید آنها را هم از او بیاموزد، و بدین‌سان در گفته‌های او تناقضی پیدا گردید ــ و این همان چیزی بود که تو به‌دنبالش می‌گشتی ــ می‌خواهی این تناقض را دستاویز سازی و چنان وانمود کنی که او را در تنگنا افکنده‌ای؟ کیست که اقرار کند عدل و ظلم را نمی‌شناسد یا از آموختن آنها به‌دیگران ناتوان است؟ به‌هر حال این روش در گفت

و گو دور از ادب است و نشانهٔ بی‌معرفتی و بدسلیقگی است.

سقراط: پولوس گرامی، فایده‌ای که از دوستان و فرزندان چشم داریم این است که اگر ما به‌سبب سالخوردگی در گفتار و کردار به‌خطا رویم شما جوانان ما را به‌راه راست رهبری کنید. اگر من و گرگیاس اشتباه کرده‌ایم تو به‌یاری ما بشتاب، و اگر به‌گمان تو یکی از اعترافهای گرگیاس درست نبوده‌است من آماده‌ام از آن چشم بپوشم به‌شرط آنکه تو نیز یک خواهش مرا بپذیری.

پولوس: کدام خواهش؟

سقراط: از خطابه‌های دراز بدان گونه که در آغاز بحث به‌میان آوردی دست‌برداری.

پولوس: چه گفتی؟ مگر من حق ندارم هرگونه که خود می‌خواهم سخن بگویم؟

سقراط: دوست گرامی، آزادی گفتار در آتن بیش از همهٔ شهرهای یونان است و گمان مبر که در این شهر تنها تو از این آزادی بی‌نصیب خواهی‌ماند. ولی فراموش مکن که اگر بخواهی سخن‌پردازی کنی و پاسخ پرسشهای مرا ندهی من
۴۶۲ نیز حق دارم به‌سخنهای تو گوش ندهم و پی کار خود بروم. اگر آماده‌ای دربارهٔ مسأله‌ای که به‌میان آمده‌است بحث کنی، چنانکه گفتم هر یک از ادعاهای گرگیاس را که نمی‌پسندی پس بگیر و آنگاه با سؤال و جواب، همچنان که من و گرگیاس می‌کردیم، یا مرا مجاب کن یا بگذار من تو را مجاب کنم. مگر ادعا نمی‌کنی که در هنر گرگیاس به‌اندازهٔ خود او استادی؟

پولوس: البته ادعا می‌کنم.

سقراط: تو نیز مانند او آماده‌ای به‌هر سؤالی که کنند پاسخ دهی؟

پولوس: البته.

سقراط: پس، از این دو راه یکی را بگزین: یا بپرس یا پاسخ بده.

پولوس: پیشنهاد تو را پذیرفتم و سؤال می‌کنم: سقراط، تو که می‌گویی گرگیاس نمی‌تواند هنر سخنوری را توصیف کند، بگو خود دربارهٔ آن هنر چگونه می‌اندیشی؟

سقراط: می‌خواهی بگویم سخنوری به‌عقیدهٔ من چگونه هنری است؟

پولوس: آری.

سقراط: پولوس، اگر می‌خواهی راست بگویم، سخنوری به‌عقیدهٔ من اصلاً

هنر نیست.

پولوس: پس چیست؟

سقراط: همان چیزی است که تو خود در نوشته‌ای که بتازگی خوانده‌ام ادعا کرده‌ای که آن را به‌مقام هنر رسانده‌ای.

پولوس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: مقصودم این است که سخنوری نوعی ورزیدگی است.

پولوس: پس سخنوری را تنها نوعی ورزیدگی می‌دانی؟

سقراط: آری. مگر آنکه عقیدهٔ تو غیر از این باشد.

پولوس: ورزیدگی در چه کار؟

سقراط: در پدیدآوردن نوعی لذت و شادمانی.

پولوس: اگر کسی بتواند به‌یاری سخنوری مردمان را شاد کند، نباید آن را هنری زیبا شمرد؟

سقراط: پولوس، مگر بدین زودی عقیدهٔ مرا دربارهٔ سخنوری دریافتی که اکنون از زیبایی و زشتی آن سخن می‌گویی؟

پولوس: مگر نگفتی سخنوری به‌عقیدهٔ تو نوعی ورزیدگی است؟

سقراط: تو که به‌شادمان‌کردن مردم این همه اشتیاق می‌ورزی آماده‌ای مرا نیز اندکی شادمان کنی؟

پولوس: بی‌گمان.

سقراط: پس بپرس که آشپزی چگونه هنری است؟

پولوس: می‌پرسم: آشپزی چگونه هنری است؟

سقراط: اصلاً هنر نیست.

پولوس: پس چیست؟

سقراط: نوعی ورزیدگی است.

پولوس: ورزیدگی در چه کار؟

سقراط: در پدیدآوردن نوعی لذت و شادمانی.

پولوس: پس به‌عقیدهٔ تو آشپزی با سخنوری یکی است؟

سقراط: نه. بلکه هر یک از آنها جزئی است از فعالیتی خاص.

پولوس: کدام فعالیت؟

سقراط: می‌ترسم اگر راست بگویم باز مرا بی‌ادب بشماری. بخصوص

نگرانم از اینکه گرگیاس گمان کند پیشهٔ او را استهزا می‌کنم، هر چند هنوز
۴۶۳ نمی‌دانم هنر گرگیاس همان سخنوری است یا چیزی دیگر زیرا گفت و گویی که با او کردیم به‌نتیجه‌ای روشن نرسید. به‌هر حال سخنوری به‌عقیدهٔ من جزئی است از چیزی که اصلاً در زمرهٔ چیزهای زیبا نیست.

گرگیاس: سقراط، در اندیشهٔ من مباش و عقیده‌ات را بی‌پروا بگو.

سقراط: گرگیاس، فعالیتی هست که هیچ گونه پیوندی با هنر ندارد ولی کسی می‌تواند به‌آن بپردازد که دارای روحی گستاخ و زیرک باشد و بداند که با هر کس چگونه باید رفتار کرد. آن فعالیت چندین شعبه دارد و من آن را کلاً چاپلوسی می‌نامم. یکی از شعبه‌های آن آشپزی است که مردمان هنر می‌شمارند ولی در نظر من هنر نیست بلکه نوعی ورزیدگی است که در نتیجهٔ تمرین بدست‌می‌آید. سخنوری و آرایشگری و سوفیستی نیز از شعبه‌های چاپلوسی هستند و هر کدام از این چهار شعبه موضوعی خاص دارد. اکنون اگر پولوس بخواهد در این باره سؤالی کند برای پاسخ‌دادن آماده‌ام. او هنوز نپرسیده که سخنوری در نظر من کدام شعبهٔ چاپلوسی است. و پیش از آنکه پاسخ این سؤال را بشنود، می‌پرسد آیا سخنوری به‌عقیدهٔ من زیباست یا نه. ولی من پیش از آنکه به‌سؤال نخستین پاسخ دهم به‌سؤال دوم نخواهم‌پرداخت چه این کار خلاف قاعدهٔ بحث است. پس، پولوس گرامی، اگر می‌خواهی پاسخی از من بشنوی نخست باید بپرسی که سخنوری در نظر من کدام شعبهٔ چاپلوسی است.

پولوس: بسیار خوب. پاسخ همین سؤال را بده.

سقراط: هر چند می‌ترسم پاسخ مرا نفهمی، می‌گویم: سخنوری به‌عقیدهٔ من تصویر مبهمی است از شعبه‌ای از هنر سیاست.

پولوس: با این بیان می‌خواهی‌بگویی زیباست یا زشت؟

سقراط: اکنون که می‌پنداری پاسخ سؤال نخستین را فهمیده‌ای و سؤالی دیگر می‌کنی، گوش فرادار تا بگویم: زشت است، پولوس گرامی، زیرا هر بدی در نظر من زشت است.

گرگیاس: سقراط، به‌خدا سوگند من هنوز پاسخ نخستین تو را نفهمیده‌ام.

سقراط: می‌دانم، گرگیاس. زیرا هنوز مقصود خود را واضح نگفته‌ام ولی پولوس جوان است و شتاب دارد.

گرگیاس: او را به‌حال خود بگذار و با من گفت و گو کن. اینکه گفتی

سخنوری تصویر شعبه‌ای از هنر سیاست است، یعنی چه؟

سقراط: اکنون می‌کوشم تا روشن سازم که سخنوری در نظر من چیست و اگر عقیده‌ام درست نباشد پولوس می‌تواند سخن مرا رد کند. تصدیق می‌کنی که چیزی هست که تن می‌نامند و چیزی دیگر که روح می‌خوانند؟

گرگیاس: چگونه تصدیق نکنم؟ ۴۶۴

سقراط: و می‌دانی که هر یک از آن دو را حالتی هست که سلامت می‌خوانند؟

گرگیاس: البته.

سقراط: گاه پیش‌می‌آید که آنها هر دو بظاهر سالم می‌نمایند و در حقیقت بیمارند. مثلاً مردمانی هستند که تنشان بظاهر سالم می‌نماید و کسی جز پزشک و استاد ورزش نمی‌داند که تندرست نیستند.

گرگیاس: درست است.

سقراط: روح نیز گاه دچار همان حالت است یعنی بظاهر سالم می‌نماید و در حقیقت سالم نیست.

گرگیاس: این نیز درست است.

سقراط: اکنون می‌خواهم مقصود خود را تا آنجا که میسر است تشریح کنم. برای تأمین سلامت روح و تن دو هنر هست. هنری که با روح ارتباط دارد سیاست است. ولی هنر دیگر را که خاصیتش تأمین سلامت تن است با یک نام نمی‌توان خواند زیرا دو شعبه دارد که یکی را ورزش می‌نامند و دیگری را پزشکی. سیاست نیز دو شعبه دارد: یکی از آن دو که نظیر ورزش است قانونگذاری است و شعبهٔ دیگر که نظیر پزشکی است، اجرای عدالت نام دارد. بدین‌سان از این چهار شعبه، هر دو شعبه که به‌یک موضوع متعلقند وجه اشتراکی با هم دارند: پزشکی با ورزش و قانونگذاری با اجرای عدالت، و در عین حال میان آنها فرق است.

چاپلوسی می‌بیند که آن چهار شعبه همواره در تأمین سلامت روح و تن می‌کوشند. ولی درست گوش کن: نگفتم چاپلوسی به‌آنها شناسایی می‌یابد. نه، بلکه تنها پنداری دربارهٔ آنها بدست‌می‌آورد.

آنگاه خود را به‌چهار شعبه تقسیم می‌کند و به‌جامهٔ آنها می‌آراید و چنان می‌نماید که گویی خود آنهاست. پس از آنکه خود را بدین گونه آراست به‌مردمان نادان و ظاهرپرست روی‌می‌آورد و با طعمهٔ لذت آنان را به‌دام می‌افکند و چنان

می‌فریبد که همه آن را چیزی باارزش می‌شمارند. آشپزی جامهٔ پزشکی در بر می‌کند و چنان می‌نماید که می‌داند برای تن کدام غذا خوب است، و چنان زیرکانه رفتار می‌کند که اگر آشپز و پزشک درمیان گروهی از کودکان یا مردمانی که به‌نادانی و ظاهرپرستی چون کودکانند دربارهٔ خوبی و بدی غذاها بحث کنند آشپز پیروز می‌گردد و پزشک از گرسنگی می‌میرد. پولوس گرامی، من این پیشه را
چاپلوسی می‌خوانم و بد می‌دانم زیرا بی‌آنکه نیک و بد را بشناسد در اندیشهٔ لذت ۴۶۵
و شادی است. از این رو هنر نیست بلکه نوعی ورزیدگی است عاری از شناسایی، و نمی‌داند چرا چنین می‌کند یا چنان، و گمان می‌کنم طبیعتش هم این اجازه را به‌او نمی‌دهد، و من نمی‌توانم چیزی را که از آگاهی و شناسایی علت عاری است هنر بشمارم. اگر عقیدهٔ تو در این باره جز این است، آماده‌ام با تو بحث کنم. پس آشپزی، چنانکه گفتم، شعبه‌ای است از چاپلوسی که به‌جامهٔ پزشکی درمی‌آید. همچنین است آرایشگری، که با همهٔ زشتی و فرومایگی خود را به‌جامهٔ ورزش می‌آراید و از راه ظاهرآرایی و رنگ‌آمیزی و صاف‌کردن پوست، نادانان را چنان می‌فریبد که زیبایی راستین را که از ورزش می‌زاید رها می‌کنند و در پی زیبایی عاریتی می‌روند. برای اینکه سخن دراز نشود و تو نیز مقصود مرا زود دریابی، اصطلاح ریاضی‌دانان را بکارمی‌برم و می‌گویم نسبت آرایشگری به‌ورزش مانند نسبت آشپزی است به‌پزشکی، و نسبت سوفیستی به‌قانونگذاری مانند نسبت آرایشگری است به‌ورزش و نسبت سخنوری به‌اجرای عدالت مانند نسبت آشپزی است به‌پزشکی. چنانکه پیشتر گفتم میان آنها فرق اساسی هست. ولی چون بظاهر همسایهٔ یکدیگرند سوفیستها و سخنوران در یک زمینه و یک موضوع به‌هم می‌آمیزند و از این رو نه خود می‌دانند چه کاره‌اند و نه دیگران می‌توانند آنان را از یکدیگر بازشناسند. البته جز این نمی‌توان چشم داشت. زیرا آنجا که تن به‌فرمان روح نباشد بلکه اختیار به‌دست تن بیفتد، و در تمیز آشپزی از پزشکی روح مداخله نکند بلکه وظیفهٔ داوری میان آنها به‌عهدهٔ تن گذاشته‌شود و یگانه معیار این داوری لذت جسمانی باشد، در آنجا، پولوس گرامی، این سخن آناکساگوراس[۲]، که بی‌گمان شنیده‌ای، مصداق پیدا می‌کند: «آنگاه همهٔ چیزها در همان زمینه به‌هم آمیختند»، و دیگر میان پزشکی و آشپزی فرق نمی‌ماند.

اینک عقیدهٔ مرا دربارهٔ سخنوری شنیدی و دانستی که ارزش سخنوری برای روح درست مانند ارزش آشپزی است برای تن. ولی می‌بینم با اینکه در آغاز

بحث از تو خواستم از سخن‌پردازی دست‌برداری و به‌پرسشهای من پاسخ کوتاه بدهی، خود سخن دراز کردم. ولی جا دارد عذر مرا بپذیری زیرا هنگامی که سخن کوتاه می‌گفتم مقصود مرا درنمی‌یافتی و توضیح می‌خواستی. از این پس اگر من ۴۶۶
نیز پاسخهای کوتاه تو را نفهمم حق داری سخن بتفصیل بگویی وگرنه بهتر آن است که به‌پاسخ کوتاه قناعت ورزی.

پولوس: پس به‌عقیدهٔ تو هنر سخنوری چاپلوسی است؟

سقراط: گفتم شعبه‌ای از چاپلوسی. تو که با این جوانی چنین کم‌حافظه‌ای اگر پیر شوی چه خواهی‌کرد؟

پولوس: پس معتقدی همچنان که چاپلوسان بدنامند، سخنوران نیز باید در هر شهر و کشوری بد شمرده‌شوند؟

سقراط: این سؤالی است که می‌کنی یا مقدمهٔ خطابه‌ای است که می‌خواهی آغاز کنی؟

پولوس: سؤال می‌کنم.

سقراط: به‌عقیدهٔ من سخنوران درخور اعتنا نیستند؟

پولوس: چه گفتی؟ مگر در کشورها قدرت به‌دست آنان نیست؟

سقراط: نه، به‌شرط آنکه تو نیز قدرت را چیزی بدانی که برای دارندهٔ آن نیک و سودمند است.

پولوس: البته چنین می‌دانم.

سقراط: پس بدان که قدرت سخنوران از همه کس کمتر است.

پولوس: چه می‌گویی؟ مگر سخنوران نمی‌توانند مانند فرمانروایان مستبد هر که را می‌خواهند بکشند و اگر مصلحت خود را در آن ببینند نمی‌توانند هر کس را از شهر بیرون کنند و یا داراییش را از دستش بگیرند؟

سقراط: پولوس، به‌سگ سوگند که هر وقت تو سخن می‌گویی، نمی‌دانم عقیدهٔ خود را بیان می‌نمایی یا سؤالی از من می‌کنی.

پولوس: البته سؤال می‌کنم.

سقراط: پس دو سؤال می‌کنی؟

پولوس: چرا دو سؤال؟

سقراط: مگر نگفتی سخنوران هر که را بخواهند می‌توانند بکشند و اگر مصلحت خود را در آن ببینند می‌توانند هر که را می‌خواهند از شهر بیرون کنند یا

دارایی او را بگیرند؟

پولوس: چنین گفتم.

سقراط: پس دو سؤال کردی و اینک به‌هر دو پاسخ می‌دهم: پولوس، من بر آنم که در هر کشور توانایی سخنوران و فرمانروایان مستبد کمتر از هر کس است زیرا آنچه می‌خواهند، نمی‌توانند بکنند بلکه آن می‌کنند که به‌نظرشان نیک می‌نماید.

پولوس: مگر همین خود توانایی نیست؟

سقراط: نه، دست کم به‌عقیدهٔ پولوس چنین نیست.

پولوس: کی گفتم چنین نیست؟ عقیدهٔ من این است که چنین است و جز این نیست.

سقراط: نه، دوست من، عقیدهٔ تو چنین نیست. زیرا خود گفتی که توانایی برای دارندهٔ آن نیک و سودمند است.

پولوس: البته چنین گفتم.

سقراط: پولوس، آیا گمان می‌کنی خوب است اگر کسی هر کاری را که به صلاح خود می‌پندارد، بکند، هر چند هیچ گونه شناسایی به‌آن نداشته‌باشد؟ و این را توانایی می‌دانی؟

پولوس: نه.

۴۶۷ **سقراط:** پس نخست باید ثابت کنی که سخنوران به‌آنچه می‌کنند شناسایی دارند و بدین‌سان مبرهن سازی که سخنوری هنری است نه شعبه‌ای از چاپلوسی. اگر این نکته را ثابت کنی معلوم خواهدشد که عقیدهٔ من درست نیست و من بی‌درنگ مجاب خواهم‌گردید. ولی اگر نتوانی مرا مجاب کنی باید بپذیری که سخنوران و فرمانروایان مستبد، چون آن می‌کنند که به‌نظرشان نیک می‌نماید، از نیکی بهره‌ای ندارند. زیرا تو خود گفتی که توانایی چیزی است خوب و سودمند، ولی انجام‌دادن هر امر که به‌نظر نیک بنماید بی‌آنکه آن را بشناسیم، بد است. چنین گفتی یا نه؟

پولوس: آری، چنین گفتم.

سقراط: پس اگر پولوس نتواند به‌سقراط ثابت کند که سخنوران و فرمانروایان مستبد هر چه بخواهند می‌توانند بکنند، چگونه خواهیم‌توانست بپذیریم که آنان توانا هستند؟

پولوس: چه گفتی؟

سقراط: ادعا می‌کنم که آنان نمی‌توانند مطابق آرزوی خود عمل کنند. اگر این سخن را نمی‌پذیری بکوش تا خلاف آن را ثابت کنی.

پولوس: مگر اندکی پیش تصدیق نکردی که آنان هر کار را مصلحت خود بدانند می‌کنند؟

سقراط: این نکته را هنوز هم تصدیق می‌کنم.

پولوس: پس هر چه می‌خواهند می‌کنند.

سقراط: این را منکرم.

پولوس: با اینکه قبول داری که هر کار به‌نظرشان نیک آید، می‌کنند؟

سقراط: آری.

پولوس: سقراط، عجب یاوه می‌گویی!

سقراط: دوست گرامی، خشمگین مشو. اگر راه سؤال‌کردن را می‌دانی به وسیلهٔ سؤال ثابت کن که ادعای من درست نیست و اگر از این کار ناتوان هستی بگذار من بپرسم و پاسخ بده.

پولوس: آماده‌ام به‌پرسشهای تو پاسخ بدهم تا شاید بتوانم مقصود تو را دریابم.

سقراط: آیا گمان می‌کنی هر وقت کسی کاری می‌کند، مقصودش خود آن کار است یا چیزی که آن کار را برای آن می‌کند؟ مثلاً کسی که دارو می‌خورد مقصودش داروخوردن است، یا تندرستی که برای تحصیل آن دارو می‌خورد؟

پولوس: واضح است که مقصود او تندرستی است و دارو را برای رسیدن به‌تندرستی می‌خورد.

سقراط: دریانوردان و بازرگانان نیز وقتی که با کشتی سفر می‌کنند مقصودشان سفر دریا نیست زیرا هیچ کس نمی‌خواهد سوار کشتی شود و خود را در خطر افکند. مقصود آنان چیزی دیگر است، یعنی توانگرشدن، و برای رسیدن به‌آن مقصود به‌سفر تن‌درمی‌دهند.

پولوس: درست است.

سقراط: این اصل در همهٔ کارها صادق است. هر وقت کسی برای رسیدن به‌چیزی کاری می‌کند، مقصود او آن کار نیست بلکه چیزی است که از آن کار حاصل می‌شود.

پولوس: تصدیق می‌کنم.

سقراط: اکنون بگو، چیزی می‌شناسی که نه نیک است و نه بد و نه میانهٔ نیک و بد؟

پولوس: نه. هر چه هست یکی از آنهاست.

سقراط: مثلاً دانایی و تندرستی و توانگری و مانند آنها نیکند و خلاف آنها بد؟

پولوس: آری.

سقراط: آیا چیزهایی که میانهٔ نیک و بدند، گاه از نیکی بهره‌دارند و گاه از
۴۶۸ بدی و گاه از هیچ کدام از آنها، مانند نشستن و راه‌رفتن و دویدن و کشتی‌راندن و چوب و سنگ و مانند آنها؟ یا عقیدهٔ تو غیر از این است؟

پولوس: عقیدهٔ من همان است که گفتی.

سقراط: اگر کسی کاری می‌کند که نه نیک است و نه بد، آن را برای رسیدن به‌نیکی می‌کند یا نیکی را برای آن کار می‌خواهد؟

پولوس: البته آن کار را برای رسیدن به‌نیکی می‌کند.

سقراط: پس آیا وقتی که راه می‌رویم معتقدیم که راه‌رفتن برای ما نیک است؟ همچنین وقتی که می‌ایستیم بر این عقیده‌ایم که ایستادن برای ما نیک است؟

پولوس: آری.

سقراط: وقتی که کسی را می‌کشیم یا از شهر بیرون می‌کنیم یا داراییش را می‌گیریم، از آن رو چنان می‌کنیم که معتقدیم چنان‌کردن برای ما بهتر از نکردن است؟

پولوس: آری.

سقراط: پس کسی که آن کارها را می‌کند غایتش رسیدن به‌نیکی است؟

پولوس: بی‌گمان.

سقراط: پیشتر گفتیم هر وقت کاری را برای رسیدن به‌چیزی می‌کنیم مقصود ما خود آن کار نیست بلکه چیزی است که آن کار را برای رسیدن به‌آن می‌کنیم؟

پولوس: آری، چنین گفتیم.

سقراط: پس مقصود ما کشتن و تبعیدکردن و گرفتن دارایی کسان نیست

بلکه آن کارها را برای رسیدن به‌سودی که دارند می‌کنیم، و اگر منشأ زیان باشند از آنها دوری می‌جوییم. زیرا، چنانکه خود گفتی، مقصود آدمی همواره رسیدن به‌نیکی است نه به‌بدی یا به‌آنچه نه نیک است و نه بد. درست می‌گویم یا نه؟ چرا پاسخ نمی‌دهی؟

پولوس: درست می‌گویی.

سقراط: اکنون که در این باره به‌توافق رسیده‌ایم، بگو ببینیم اگر کسی دیگری را بکشد یا از کشور بیرون کند یا دارایی او را بگیرد در این گمان که این کارها برای خود او سودمندند و حال آنکه در حقیقت از آنها زیان می‌برد، آیا آن کس کاری را که در نظرش نیک می‌نمود انجام داده‌است؟

پولوس: آری.

سقراط: با اینکه آن کارها برای او زیان داشته‌اند، آیا می‌توان گفت که او آنچه می‌خواست کرده‌است؟ چرا باز پاسخ نمی‌دهی.

پولوس: نه. کاری را که می‌خواست نکرده‌است.

سقراط: و اگر توانایی، چنانکه خود گفتی، نیک و سودمند است، آیا می‌توان آن کس را توانا شمرد؟

پولوس: نه.

سقراط: بنا بر این حق داشتم بگویم اگر کسی کاری کند که در نظرش نیک می‌نماید، این دلیل توانایی او نیست و نمی‌توانیم بگوییم که آنچه می‌خواست کرده‌است.

پولوس: پس، سقراط، تو خود آرزو نداری در کردن هر کار که به‌صلاح خویش می‌دانی آزاد باشی؟ و چون کسانی را می‌بینی که هر که را می‌خواهند می‌توانند بکشند یا حبس کنند، بر آنان رشک نمی‌بری؟

سقراط: مرادت کسانی است که آن کارها را از روی عدالت می‌کنند یا از روی ظلم؟

۴۶۹ **پولوس:** مگر به‌هر حال نباید بر آنان رشک برد؟

سقراط: پولوس، می‌دانی چه می‌گویی؟

پولوس: مقصودت چیست؟

سقراط: بر سیه‌روزان نباید رشک برد بلکه باید آنان را به‌دیدهٔ ترحم نگریست.

پولوس: چه می‌گویی؟ مگر آنان سیه‌روزند؟

سقراط: مگر جز اینند؟

پولوس: کسی را هم که از روی عدل دیگری را می‌کشد سیه‌روز می‌دانی؟

سقراط: نه، ولی بر او هم رشک نمی‌برم.

پولوس: مگر دمی پیش او را سیه‌روز نخواندی؟

سقراط: مرادم کسی بود که به‌ظلم بکشد و او را شایستهٔ دلسوزی خواندم. ولی بر کسی هم که از روی عدل بکشد رشک نمی‌برم.

پولوس: سیه‌روز در نظر من کسی است که به‌ظلم کشته‌شود و او را شایستهٔ دلسوزی می‌دانم.

سقراط: ولی بدبختی او کمتر از سیه‌روزی کشندهٔ اوست و همچنین کمتر از سیه‌روزی کسی که از روی عدل کشته‌می‌شود.

پولوس: چرا؟

سقراط: برای آنکه ظلم‌کردن بزرگترین بدی و بدبختی است.

پولوس: پس در نظر تو ارتکاب ظلم بدتر از تحمل ظلم است؟

سقراط: آری.

پولوس: و تحمل ظلم را بهتر از ظلم‌کردن می‌دانی؟

سقراط: من خواهان هیچ‌کدام نیستم. ولی اگر مجبور شوم یکی از آن دو را بگزینم، تحمل ظلم را بر ارتکاب ظلم برتری خواهم‌نهاد.

پولوس: پس هرگز نمی‌خواهی فرمانروایی مستبد باشی؟

سقراط: نه، به‌شرط آنکه تو نیز فرمانروای مستبد را همان بدانی که من می‌دانم.

پولوس: او در نظر من کسی است که در کردن هر کار که خوب می‌داند آزاد باشد و هر که را خواست بتواند بکشد.

سقراط: پولوس، گوش فرادار تا نکته‌ای بگویم. من اگر خنجری در زیر قبا پنهان کنم و در میدانی پرجمعیت به‌نزد تو آیم و بگویم «پولوس، من بتازگی نیرویی عجیب یافته و مانند فرمانروایان مستبد توانا شده‌ام. زیرا هر یک از این مردمان را بخواهم می‌توانم بکشم و هر سری را می‌توانم بشکنم و هر جامه‌ای را می‌توانم بدرم» و اگر در توانایی من شک کنی خنجر را به‌تو بنمایم، گمان می‌کنم خواهی‌گفت: «سقراط، این توانایی برای همه کس میسر است. البته بدین روش

همهٔ خانه‌ها را می‌توانی ویران کنی و بندرها و کشتیهای جنگی و بازرگانی آتن را نیز می‌توانی بسوزانی. ولی آیا براستی این رفتار توانایی است؟». پولوس، چنین خواهی‌گفت یا نه؟

پولوس: آری، چنین خواهم‌گفت.

سقراط: این توانایی را نمی‌پسندی؟

پولوس: نه.

سقراط: در آن چه عیب می‌بینی؟ ۴۷۰

پولوس: هر کس آن راه را درپیش‌گیرد بی‌گمان کیفر می‌بیند.

سقراط: کیفردیدن بد است؟

پولوس: البته.

سقراط: پس آیا معتقدی توانایی آنجاست که آدمی هر چه میل دارد بتواند بکند، به‌شرط اینکه آنچه می‌کند برای او نیک و سودمند باشد؟ به‌عبارت دیگر اگر کسی آن کند که برای او زیان دارد، باید او را ناتوان شمرد؟ اکنون بگذار این نکته را بررسی کنیم: هر دو می‌گوییم کارهایی که اندکی پیش برشمردیم، مانند کشتن و تبعید کسان و گرفتن دارایی آنان گاه نیک است و گاه بد؟

پولوس: آری.

سقراط: و هر دو در آن باره همداستانیم؟

پولوس: آری.

سقراط: آن کارها در کدام صورت نیکند و در کدام مورد بد؟

پولوس: سقراط، بهتر است پاسخ این سؤال را تو خود بدهی.

سقراط: آماده‌ام. هر کار اگر از روی عدالت انجام گیرد نیک است وگرنه بد.

پولوس: سقراط، هر چند مجاب‌کردن تو دشوار است، ولی انصاف بده که هر کودکی می‌تواند بی‌پایه‌بودن این سخن را ثابت کند.

سقراط: یقین بدان که سپاسگزار آن کودک خواهم‌بود. اگر تو نیز ثابت کنی که آن سخن نادرست است و مرا از نادانی برهانی منت تو را نیز خواهم‌پذیرفت. پس بیا و از کار خیر دربارهٔ دوست خود دریغ مکن.

پولوس: سقراط، برای اثبات نادرستی سخن تو لازم نیست در تاریخ شاهدی بجوییم. همین وقایع دیروز و پریروز برای مجاب‌ساختن تو و اثبات اینکه بسی کسان در نتیجهٔ ستمگری به‌نیکبختی رسیده‌اند کافی است.

سقراط: کدام وقایع؟

پولوس: آرخلائوس پسر پردیکاس را که بر مقدونیه فرمانروایی می‌کند نمی‌بینی؟

سقراط: نمی‌بینم، ولی سخنانی دربارهٔ او می‌شنوم.

پولوس: او را نیکبخت می‌دانی یا سیه‌روز؟

سقراط: نمی‌دانم، چون تا کنون با او نشست و برخاست نکرده‌ام.

پولوس: تا نشست و برخاست نکنی نخواهی‌دانست نیکبخت است یا نه؟

سقراط: به‌خدا سوگند نه.

پولوس: معلوم می‌شود از حال شاهنشاه بزرگ نیز بی‌خبری و نمی‌دانی که او نیز نیکبخت است.

سقراط: نه، نمی‌دانم. زیرا نمی‌دانم از تربیت و عدالت بهره‌ای دارد یا نه.

پولوس: پس به‌عقیدهٔ تو شرط نیکبختی همین است؟

سقراط: آری پولوس، همین است. من بر آنم که هر کس، اعم از مرد و زن، اگر عادل و نیک باشد نیکبخت است و اگر ظالم و بد باشد بدبخت و سیه‌روز.

پولوس: پس باید آرخلائوس را بدبخت بشماری. ۴۷۱

سقراط: اگر ظالم باشد، بدبخت است.

پولوس: البته ظالم است، زیرا مادر او کنیز آلکتاس برادر پردیکاس بود و از این رو خود او نیز به‌موجب قانون بَرده بود و حقی بر سلطنت نداشت. اگر می‌خواست بعدالت رفتار کند در بردگی آلکتاس می‌ماند و به‌عقیدهٔ تو نیکبخت می‌شد. ولی گوش فرادار تا بگویم که چگونه در نتیجهٔ ظلم سیه‌روز شده‌است. نخست خواجهٔ خود را به‌خانهٔ خویش خواند بدین بهانه که می‌خواهد سلطنت را که پردیکاس از او گرفته‌بود به‌او بازپس‌دهد. آنگاه او و فرزندش آلکساندروس را که تقریباً همسال خودش بود مست کرد و هر دو را بر ارابه‌ای نشاند و شبانه از شهر بیرون برد و کشت. شگفتی اینجاست‌که پس از آن نیز ندانست تا چه اندازه سیه‌روز شده‌است و از کردهٔ خود پشیمان نگردید و در صدد نیامد برادر خود و پسر مشروع پردیکاس را که کودکی هفت ساله و وارث قانونی تاج و تخت بود به‌سلطنت برساند و از این طریق خود نیز به‌نیکبختی برسد. بلکه او را در چاه افکند و غرق کرد و به‌مادر او کلئوپاترا گفت که کودک به‌دنبال غازی دویده و در چاه افتاده‌است. از این رو آرخلائوس که امروز بر سراسر مقدونیه به‌استبداد تمام فرمانروایی می‌کند

سیه‌روزتر از همهٔ مردمان مقدونیه است نه نیکبخت‌تر از همهٔ آنان. شاید در آتن نیز کسانی یافت شوند که به‌پیروی از تو زندگی هر روستایی مقدونی را بر زندگی آرخلائوس برتری نهند.

سقراط: پولوس، در آغاز این بحث گفتم که در سخن‌پردازی استاد شده‌ای ولی هنر بحث را هنوز نیاموخته‌ای. اکنون نیز ادعا می‌کنی که هر کودک با این استدلالها می‌تواند نادرستی سخن مرا ثابت کند و گمان می‌کنی با خطابهٔ پرآب و تاب خود بطلان عقیدهٔ مرا دربارهٔ اینکه ظالم هرگز روی نیکبختی نمی‌بیند آشکار ساخته‌ای. دوست گرامی، هیچ یک از استدلالهای تو را نمی‌پذیرم.

پولوس: ولی می‌دانم که در دل با من همداستانی.

سقراط: آیا گمان می‌کنی مانند کسانی که در دادگاهها به‌یاری سخنوری بر حریف خود پیروز می‌گردند می‌توانی مرا هم به‌نیروی سخن محکوم کنی؟ در دادگاه کسی که گروهی از معاریف شهر را به‌درستی ادعای خود گواه آورد در حالی که طرف مقابل تنها یک گواه دارد یا هیچ گواه ندارد، در دعوی پیروز می‌گردد. ولی آنجا که مقصود از گفت و گو روشن‌ساختن حقیقت است گواه سودی ندارد زیرا
ممکن است شنوندگان فریب سخنان نادرست گواهان را بخورند و گفته‌های آنان ۴۷۲
را درست پندارند. می‌دانم که بیشتر مردمان سخن تو را خواهندپذیرفت و اگر بخواهی گواهانی برانگیزی که به‌گناهکاری من گواهی دهند انبوهی از آتنیان و بیگانگان به‌یاری تو خواهندشتافت مانند نیکیاس پسر نیکراتوس، و برادران او که آن سه‌پایه‌های قربانی را به‌پرستشگاه دیونوسوس وقف کرده‌اند، و آریستوکراتس پسر اسکلیاس که هدیه‌ای گرانبها به‌پرستشگاه آپولون فرستاده‌است. باز اگر بخواهی، تمام خانوادهٔ پریکلس یا هر خانوادهٔ بزرگی که اختیار کنی به‌درستی سخنان تو گواهی خواهندداد. ولی من، با اینکه یک تن بیش نیستم، ادعای تو را نمی‌پذیرم زیرا تا کنون دلیلی روشن نیاورده‌ای بلکه می‌کوشی به‌یاری گواهان دروغگو مرا از راه حقیقت بدربری. من تا هنگامی که نتوانم عقیدهٔ خود را بر تو مبرهن کنم و تو را شاهد درستی سخن خود سازم ادعا نخواهم‌کرد که در این بحث کاری از پیش برده‌ام. تو نیز اگر نتوانی مرا گواه خود سازی و گواهان دیگر را رها کنی حق نداری چنان ادعایی بکنی. می‌بینی که برای اثبات ادعا دو روش هست: یکی آنکه تو و دیگران درپیش‌گرفته‌اید و دیگر آنکه من بکارمی‌بندم. پس بیا نخست این دو روش را با یکدیگر بسنجیم و ببینیم میان آنها فرق هست یا نه؟

زیرا موضوعی که در آن گفت‌وگو می‌کنیم مسألهٔ کوچکی نیست بلکه نکته‌ای است که دانستن آن بسیار زیبا و ندانستن آن بسیار زشت است: مسأله‌ای که می‌خواهیم روشن کنیم این است که کدام کس نیکبخت است و کدامین تیره‌روز. تو ادعا کردی که ظالم نیکبخت است و آرخلائوس را مثال آوردی.

پولوس: درست است.

سقراط: ولی من بر آنم که ادعای تو درست نیست. پس در این مطلب میان ما اختلاف است. اکنون بگذار مطلب دوم را به‌میان آوریم: ظالم اگر کیفر عمل خود را ببیند باز هم قرین نیکبختی می‌ماند؟

پولوس: نه. اگر کیفر ببیند تیره‌روز می‌شود.

سقراط: پس به‌عقیدهٔ تو گناهکار اگر کیفر نبیند نیکبخت است؟

پولوس: آری، عقیدهٔ من همین است.

سقراط: من بر آنم که گناهکار در هر دو حال تیره‌روز است. ولی اگر کیفر نبیند تیره‌روزی او بیشتر است در حالی که اگر خدایان یا مردمان او را به‌سزای گناهش برسانند از تیره‌روزی او کاسته‌می‌شود.

پولوس: سقراط، این ادعا بی‌معنی است. ۴۷۳

سقراط: با این همه، دوست گرامی، می‌خواهم تو را نیز به‌آنجا برسانم که با من همداستان شوی. اکنون اختلاف ما در این است که من گفته‌ام ارتکاب ظلم بدتر از تحمل ظلم است.

پولوس: آری.

سقراط: ولی تو تحمل ظلم را بدتر می‌دانی.

پولوس: درست است.

سقراط: ادعای دیگر من این بود که ظالم تیره‌روز است ولی تو آن را رد کردی.

پولوس: به‌خدا سوگند رد کردم.

سقراط: لااقل می‌پنداری که رد کردی.

پولوس: و پندار من درست است.

سقراط: از این گذشته، تو ادعا کردی که گناهکار اگر کیفر نبیند نیکبخت است.

پولوس: آری.

سقراط: و من گفتم گناهکار به‌هر حال تیره‌روز است ولی اگر به‌کیفر برسد از تیره‌روزی او کاسته‌می‌شود. میل داری مرا در این باره نیز مجاب کنی؟

پولوس: چنان می‌نماید که رد این ادعا را دشوارتر می‌دانی.

سقراط: نه تنها دشوارتر بلکه محال می‌دانم زیرا حقیقت را نمی‌توان رد کرد.

پولوس: پس آیا اگر مردی بخواهد از راه ظلم به‌فرمانروایی برسد ولی پیش از آنکه کامیاب‌گردد دستگیرش کنند و دست و پایش را ببرند و میل در چشمهایش بکشند و زن و فرزندانش را شکنجه دهند و سرانجام به‌دارش زنند یا قیر به‌تنش بمالند و زنده بسوزانند تو او را نیکبخت‌تر از کسی می‌شماری که خود را از کیفر برهاند و تا دم واپسین بر کشور خود فرمان براند و هر چه می‌خواهد بکند و مایهٔ رشک هموطنان و بیگانگان شود؟ این است ادعایی که می‌گویی نمی‌توان رد کرد؟

سقراط: پولوس، پیشتر برای رد گفته‌های من شاهد می‌آوردی ولی این بار به‌ترساندن من پرداختی! بیادداری که گفتی «اگر مردی بخواهد از راه ظلم به فرمانروایی برسد»؟

پولوس: آری، چنین گفتم.

سقراط: از آن دو کس هیچ یک نیکبخت نیست: نه آنکه از راه ظلم به‌فرمانروایی می‌رسد و نه آنکه گرفتار می‌شود و کیفر می‌بیند. زیرا از دو سیه‌روز نمی‌توان یکی را نیکبخت‌تر از دیگری شمرد ولی آنکه از کیفر می‌گریزد و فرمان می‌راند به‌هر حال سیه‌روزتر است. پولوس، چرا می‌خندی؟ این هم یکی از راههای اثبات ادعاست؟

پولوس: سقراط، هنوز نمی‌دانی که محکوم شده‌ای و سخنت را هیچ کس نمی‌پذیرد؟ اگر باور نداری از اینان بپرس که در اینجا نشسته‌اند.

سقراط: پولوس، من اهل سیاست نیستم. حتی در آن زمان که ریاست انجمن شهر با مردمان محلهٔ من بود و من عضو هیأت رئیسهٔ انجمن بودم، هر بار که می‌خواستم دربارهٔ مطلبی رأی بگیرم همه به‌من می‌خندیدند زیرا نمی‌دانستم
۴۷۴ چگونه باید رأی گرفت. از این رو اکنون نیز از من چشم مدار که بتوانم از حاضران این مجلس رأی بگیرم. اگر دلیلی بهتر از آن نداری به‌دلیل من گوش فرادار. من برای اثبات ادعای خود جز یک گواه نخواهم‌آورد و آن تو خواهی‌بود، آری خود تو که تا این دم مدعی من هستی، و همهٔ گواهان دیگر را به‌حال خود خواهم‌گذاشت.

زیرا من از یک تن می‌توانم رأی بگیرم ولی رأی‌گرفتن از جماعتی انبوه از من برنمی‌آید. اکنون در آنچه گفتم نیک بیندیش و ببین آماده‌ای در برابر من بایستی و به‌پرسشهای من پاسخ بدهی؟ اعتقاد من این است که نه تنها من بلکه تو و دیگران نیز تصدیق می‌کنید که ظلم‌کردن بدتر از ظلم‌دیدن است و گریز از کیفر بدتر از کیفرکشیدن.

پولوس: نه من این سخن را تصدیق می‌کنم و نه دیگران. پس تنها تویی که ستم‌کشیدن را بر ظلم‌کردن برتری می‌نهی.

سقراط: تو و دیگران نیز بر این عقیده‌اید!

پولوس: نه من بر این عقیده‌ام، نه تو و نه دیگران.

سقراط: اکنون آماده‌ای به‌پرسشهای من پاسخ دهی؟

پولوس: آری، چون می‌خواهم سرانجام بفهمم چه می‌گویی.

سقراط: پس بگذار مطلب را بار دیگر از سر بگیریم. از این دو کدام یک را بدتر می‌دانی: ظلم‌کردن یا ظلم‌دیدن؟

پولوس: ظلم‌دیدن.

سقراط: کدام یک از آن دو را زشت‌تر می‌دانی؟

پولوس: ظلم‌کردن را.

سقراط: زشت‌تر بدتر نیست؟

پولوس: نه.

سقراط: پس زیبا و نیک در نظر تو یکی نیست و همچنین زشت و بد؟

پولوس: نه.

سقراط: در این باره چه می‌گویی: چیزهای زیبا را، مانند اجسام زیبا و تن‌های زیبا و رنگها و صداها و کارهای زیبا، بی‌هیچ سببی زیبا می‌شماری؟ مثلاً جسمی زیبا را بدان سبب زیبا نمی‌شماری که یا برای چیزی خوب و سودمند است و یا برای بینندهٔ آن شادمانی و لذتی حاصل می‌شود؟ برای زیبایی جز این سببی می‌شناسی؟

پولوس: جز آنچه گفتی سببی نیست.

سقراط: آیا شکل و رنگ را نیز برای سودی که دربردارند یا لذتی که از دیدن آنها به‌ما دست می‌دهد، یا به‌سبب هر دو خاصیت، زیبا می‌دانی؟

پولوس: آری.

سقراط: این اصل در مورد صداها و به‌طور کلی در موسیقی نیز صادق است؟

پولوس: آری.

سقراط: در قوانین و پیشه‌ها چه می‌گویی؟ زیبایی آنها نیز از آن روست که سودمند یا دلپذیرند و یا هر دو خاصیت را دارند؟

پولوس: آری.

۴۷۵ **سقراط:** سبب زیبایی دانشها نیز همان است؟

پولوس: آری سقراط. این سخن درست است که می‌گویی زیبایی یا ناشی از دلپذیری است یا نیکی و یا هر دو خاصیت.

سقراط: پس آیا زشتی باید خلاف آن باشد، یعنی یا باید ناشی از بدی باشد یا از ناخوشایندی و دردناکی؟

پولوس: درست است.

سقراط: اگر از دو چیز یکی زیباتر از دیگری است، آیا بدان سبب نیست که آنچه زیباتر است یا از حیث سودمندی بر دیگری برتری دارد یا از حیث لذت، و یا به‌هر دو خاصیت؟

پولوس: البته.

سقراط: و اگر از دو چیز یکی زشت‌تر از دیگری است، آیا بدان سبب نیست که زشت‌تر یا بدتر از دیگری است یا دردناکتر و یا هر دو صفت را در خود جمع دارد؟

پولوس: بی‌گمان.

سقراط: بسیار خوب. سخن ما دربارهٔ ظلم‌کردن و ظلم‌دیدن به‌کجا رسیده بود؟ نگفتی که ظلم‌دیدن بدتر است و ظلم‌کردن زشت‌تر؟

پولوس: چنین گفتم.

سقراط: اگر ظلم‌کردن زشت‌تر از ظلم‌دیدن است، سبب زشت‌تربودن آن یا باید بدبودن آن باشد یا دردناکتربودن آن، و یا هر دو خاصیت. چنین نیست؟

پولوس: البته.

سقراط: نخست بگذار ببینیم ظلم‌کردن دردناکتر از ظلم‌دیدن است؟ آیا ظالمان بیش از مظلومان درد و رنج می‌کشند؟

پولوس: نه.

سقراط: پس سبب زشت‌تربودن ظلم‌کردن، این نیست که ظلم‌کردن دردناکتر از ظلم‌دیدن است؟

پولوس: نه.

سقراط: اگر بدین سبب نیست، پس به‌هر دو سبب نیز نمی‌تواندبود؟

پولوس: واضح است.

سقراط: بنا بر این تنها سبب دوم می‌ماند؟

پولوس: آری.

سقراط: یعنی بدی؟

پولوس: روشن است.

سقراط: اگر بدی سبب زشت‌تر بودن آن است، پس ظلم‌کردن ناچار باید بدتر از ظلم‌دیدن باشد.

پولوس: شک نیست.

سقراط: اگر به‌یادت باشد، اندکی پیش تو و همهٔ مردمان تصدیق کردید که ظلم‌کردن زشت‌تر از ظلم‌دیدن است.

پولوس: آری.

سقراط: و اکنون روشن شد که ظلم‌کردن بدتر از ظلم‌دیدن است؟

پولوس: آری.

سقراط: آماده‌ای چیزی بدتر و زشت‌تر را به‌چیزی که این صفتها در آن کمتر است برتری نهی؟ پولوس، بی‌نگرانی پاسخ بده، زیرا از این کار زیان نخواهی دید. همچنان که در برابر پزشک تسلیم می‌شوی و تن خود را در اختیار او می‌گذاری، در برابر استدلال نیز تسلیم شو و به‌پرسش من با «آری» یا «نه» پاسخ بده.

پولوس: نه، سقراط، برتری نمی‌نهم.

سقراط: گمان می‌کنی کسی هست که آن را بر این برتری نهد؟

پولوس: با نتیجه‌ای که از گفت و گو بدست آمد، گمان نمی‌کنم.

سقراط: پس آیا حق داشتم ادعا کنم که نه من و تو ظلم‌کردن را بر ظلم دیدن برتری می‌نهیم و نه دیگران، زیرا بدی و زیان ظلم بیشتر است؟

پولوس: شاید.

سقراط: پولوس، می‌بینی که این دو راه اثبات دعوی هیچ گونه شباهت

به‌یکدیگر ندارند؟ همهٔ مردم، جز من، سخن تو را می‌پذیرند و به‌درستی آن گواهی
می‌دهند ولی من تنها تصدیق تو را می‌خواهم و به‌گواهی دیگران اعتنا ندارم. ۴۷۶
اکنون بگذار مطلب دوم را که در آن اختلاف نظر داشتیم بررسی کنیم تا ببینیم آیا کسی که کیفر گناه خود را ببیند زیان می‌برد یا آنکه از کیفر بگریزد؟ برای آنکه بررسی را درست آغاز کنیم به‌این سؤال پاسخ بده: مقصود از کیفردیدن این است که گناهکار موافق عدالت تنبیه شود؟ یا جز این است؟

پولوس: همان است.

سقراط: تصدیق می‌کنی عدالت همواره زیباست؟ ولی نخست بیندیش و آنگاه پاسخ بده.

پولوس: گمان می‌کنم چنین است.

سقراط: در این مسأله چه می‌گویی: هر فعل، سبب انفعالی می‌شود؟

پولوس: آری.

سقراط: و آیا انفعال نتیجهٔ فعل است و از آن رو فعل هر گونه باشد انفعال نیز همان گونه است؟ به‌عبارت دیگر، اگر کسی بزند، باید چیزی زده‌شود؟

پولوس: بدیهی است.

سقراط: اگر زدن سخت باشد به‌چیز زده‌شده ضربه‌ای سخت وارد می‌آید؟

پولوس: آری.

سقراط: پس انفعال مضروب باید مطابق ضرب ضارب باشد؟

پولوس: البته.

سقراط: و اگر کسی بسوزاند، باید چیزی هم بسوزد؟

پولوس: آری.

سقراط: اگر سوزاندن سخت و دردناک باشد سوختن نیز سخت و دردناک خواهدبود؟

پولوس: البته.

سقراط: در بریدن نیز چنین است؟

پولوس: آری.

سقراط: اگر برش دردناک باشد بریده‌شدن نیز چنان است؟

پولوس: آری.

سقراط: این قاعده در همهٔ موارد صادق است؟ یعنی چگونگی تأثر و

انفعال همواره و در همه جا مطابق با چگونگی فعل است؟

پولوس: آری، چنین است.

سقراط: پس در این مطلب همداستانیم. اکنون به‌این سؤال پاسخ بده: کیفردیدن فعل است یا انفعال؟

پولوس: البته انفعال است.

سقراط: این انفعال از فعل کسی ناشی است؟

پولوس: آری، از فعل کسی که کیفر می‌دهد.

سقراط: کسی که از روی عدالت کیفر می‌دهد، فعلش موافق عدل است؟

پولوس: آری.

سقراط: پس کسی هم که آن کیفر را تحمل می‌کند، انفعالی موافق عدل دارد؟

پولوس: آری.

سقراط: آیا اندکی پیش تصدیق کردی که هر چه موافق عدل است زیباست؟

پولوس: البته.

سقراط: پس آن کیفردهنده کاری زیبا می‌کند و کیفربیننده انفعالی زیبا دارد؟

پولوس: درست است.

۴۷۷ **سقراط:** آن فعل و انفعال چون زیباست ناچار نیک است، یعنی یا خوشایند است یا سودمند؟

پولوس: تردید نیست.

سقراط: پس آنکه تحمل کیفر می‌کند، انفعالی نیک می‌پذیرد؟

پولوس: آری.

سقراط: یعنی سود می‌برد؟

پولوس: آری.

سقراط: و آن سود این است که چون کیفری عادلانه می‌بیند روحش بهتر می‌گردد؟

پولوس: ظاهراً باید چنین باشد.

سقراط: پس کسی که کیفر می‌بیند از پلیدی و عیب روح رهایی می‌یابد؟

پولوس: آری.

سقراط: آن عیب بزرگتر از همهٔ عیبها نیست؟ در نکته‌ای که می‌گویم نیک بیندیش: هنگامی که وضع مالی مردمان را در نظر می‌آوریم، جز تهیدستی عیبی می‌بینیم؟

پولوس: نه.

سقراط: عیب در مورد تن آدمی چیست؟ ناتوانی و بیماری و زشتی و مانند اینها نیست؟

پولوس: بی‌گمان.

سقراط: روح نیز عیبهایی دارد؟

پولوس: البته.

سقراط: عیب روح، ظلم و نادانی و ترسویی و مانند اینها نیست؟

پولوس: درست است.

سقراط: پس سه گونه عیب شمردیم که یکی تهیدستی است، دوم بیماری و سوم ظلم. یکی مربوط است به‌وضع مالی اشخاص، دومین خاص تن است و سومین خاص روح.

پولوس: چنین است.

سقراط: بگذار ببینم کدام یک از آن سه عیب زشت‌تر از همه است؟ ظلم را زشت‌تر از همهٔ عیبها نمی‌بینی و تصدیق نمی‌کنی که عیب روح زشت‌تر از همهٔ عیبهاست؟

پولوس: تصدیق می‌کنم.

سقراط: اگر زشت‌تر از همهٔ عیبهاست، ناچار باید بدتر از همهٔ آنها باشد.

پولوس: چرا؟

سقراط: مگر اندکی پیش نگفتیم زشت‌ترین چیزها آن است که یا دردش بیشتر باشد یا زیانش یا هر دو؟

پولوس: گفتیم.

سقراط: اکنون نیز در این نکته توافق کردیم که ظلم و هر عیب روح زشت‌تر از عیبهای دیگر است؟

پولوس: آری.

سقراط: این زشت‌تربودن بدان سبب است که درد یا زیان و یا هر دو

خاصیت در آن بیشتر از عیبهای دیگر است؟

پولوس: باید چنین باشد.

سقراط: ظالمی و نادانی و ترسویی دردناکتر از تهیدستی و بیماری است؟

پولوس: گمان نمی‌کنم.

سقراط: اگر زشت‌تربودن عیب روح را ناشی از دردناک‌بودن ندانیم، پس باید تصدیق کنی که سبب زشت‌تربودن آن زیان بیشتر است.

پولوس: مطلب روشن است.

سقراط: آنچه منشأ زیان و تباهی بیشتری است، بدتر از چیزهای دیگر نیست؟

پولوس: بدیهی است.

سقراط: پس ظلم و نادانی و دیگر عیبهای روح را باید بزرگترین عیبها شمرد؟

پولوس: آری.

سقراط: برای رهایی از تنگدستی از کدام فن باید یاری جست؟ نه از فنی که وسیلهٔ اندوختن مال است؟

پولوس: حق با توست.

سقراط: وسیلهٔ رهایی از بیماری، دانش پزشکی نیست؟

پولوس: البته. ۴۷۸

سقراط: وسیلهٔ رهایی از ظلم کدام فن است؟ اگر پاسخ این سؤال را بآسانی نمی‌یابی، بگذار سؤالی دیگر کنم. بیماران را به‌کجا و به‌نزد که می‌بریم؟

پولوس: به‌نزد پزشک.

سقراط: گناهکاران را به‌کجا می‌بریم؟

پولوس: می‌خواهی بگویی به‌دادگاه و به‌نزد قاضی می‌بریم؟

سقراط: آری. آیا نه برای آنکه کیفر گناه خود را ببینند؟

پولوس: درست است.

سقراط: کسی که گناهکار را به‌کیفری عادلانه می‌رساند، این کار را به‌یاری عدالت نمی‌کند؟

پولوس: بدیهی است.

سقراط: پس همچنان که فن مال‌اندوزی آدمی را از تهیدستی می‌رهاند و

دانش پزشکی از بیماری، اجرای عدالت نیز وسیلهٔ رهایی از ستمکاری است؟

پولوس: تردید نیست.

سقراط: از این سه چیز کدام یک زیباتر از همه است؟

پولوس: کدام سه چیز؟

سقراط: مال‌اندوزی و پزشکی و اجرای عدالت.

پولوس: بی‌گمان اجرای عدالت زیباتر است.

سقراط: اگر اجرای عدالت را زیباتر می‌دانی، پس باید تصدیق کنی که لذت یا سود و یا هر دو خاصیت در آن بیشتر است.

پولوس: تصدیق می‌کنم.

سقراط: مداوای پزشک خوشایند است و داروخوردن لذت دارد؟

پولوس: نه.

سقراط: سودمند است؟

پولوس: آری.

سقراط: چون آدمی در نتیجهٔ مداوا از بیماری رهایی می‌یابد؟ پس رنج مداوا برای تندرستی سودمند است؟

پولوس: بدیهی است.

سقراط: از نظر تندرستی و بیماری نیکبخت کسی است که از بیماری رهایی یابد یا آنکه اصلاً بیمار نشود؟

پولوس: آنکه بیمار نشود.

سقراط: پس نیکبختی در رهایی از بیماری نیست بلکه در این است که آدمی بیمار نگردد؟

پولوس: درست است.

سقراط: از دو کس که به‌بیماری تن یا روح دچارند، کدام یک تیره‌روزتر است: آنکه مداوا می‌شود و از بیماری رهایی می‌یابد یا آنکه در صدد مداوا برنمی‌آید و در اندیشهٔ بهبودی نیست؟

پولوس: به‌عقیدهٔ من آنکه از مداوا می‌گریزد تیره‌روزتر است.

سقراط: مگر نگفتیم کیفردیدن وسیلهٔ رهایی از بزرگترین بیماریها است؟

پولوس: چنین گفتیم.

سقراط: برای آنکه کیفردیدن آدمی را خویشتن‌دار و عادل می‌سازد و

عدالت دارویی است که بدی روح را از میان می‌برد؟

پولوس: آری.

سقراط: پس آیا نیکبخت‌ترین آدمیان کسانی هستند که روحشان دچار بدی نشده‌است زیرا بدی روح بدتر از هر درد است؟

پولوس: درست است.

سقراط: در مرتبهٔ دوم، کسی نیکبخت است که از آن بدی رهایی یابد؟

پولوس: چنین می‌نماید.

سقراط: و او کسی است که کیفر بیند و تنبیه شود؟

پولوس: آری.

سقراط: و تیره‌روزتر از همهٔ مردمان کسی است که به‌بیماری ظلم دچار آید و از آن رهایی نیابد؟

پولوس: آشکار است.

۴۷۹ **سقراط:** و آیا او کسی نیست که از راه ظلم به‌جایی رسد که از هر گونه کیفر و تنبیه و سرزنش در امان باشد، مانند آرخلائوس و دیگر فرمانروایان مستبد و سخنورانی که در آغاز بحث مثال آوردی؟

پولوس: چنین می‌نماید که حق با توست.

سقراط: دوست گرامی، حال آنان چون حال بیماری است که به‌سخت‌ترین دردها مبتلاست و با این همه از پزشکان می‌گریزد و بمداوا تن درمی‌نمی‌دهد و مانند کودکان از درد داغ و نیشتر می‌هراسد. چنین است یا نه؟

پولوس: آری، چنین است.

سقراط: برای اینکه از لذت تندرستی بی‌خبر است. پولوس گرامی، بنا بر اصولی که هر دو پذیرفتیم کسانی که از کیفر می‌گریزند تنها رنج کیفر را می‌بینند و از دیدن شفایی که از آن برمی‌آید ناتوانند و نمی‌دانند که زندگی با روحی بیمار و فرسوده و ظالم بمراتب بدتر از زندگی با تنی بیمار است. از این رو برای گریز از کیفر و مداوای روح به‌هر وسیله‌ای دست‌می‌یازند: مال می‌اندوزند و دوستان بانفوذ می‌یابند و می‌کوشند تا در سخنوری استاد گردند. ولی پولوس گرامی، اگر اصولی که پذیرفتیم درست باشند، می‌دانی کار آنان به‌کجا می‌انجامد؟ میل داری این نکته را نیز با هم بررسی کنیم؟

پولوس: اگر تو میل داری، من آماده‌ام.

سقراط: آیا از گفت و گوی ما این نتیجه بدست نیامد که ظلم‌کردن بدتر از هر بدی است؟

پولوس: درست است.

سقراط: و ندیدیم که راه رهایی از آن، کیفردیدن است؟

پولوس: دیدیم.

سقراط: گریختن از کیفر سبب می‌شود که آن بدی باقی‌بماند؟

پولوس: آری.

سقراط: پس معلوم می‌شود ظلم‌کردن از حیث بدی در مرتبهٔ دوم جای دارد و ظلم‌کردن و کیفرندیدن بدتر از آن است!

پولوس: چنین می‌نماید.

سقراط: دوست من، مگر ما در این نکته اختلاف نظر نداشتیم؟ تو آرخلائوس را بدان سبب نیکبخت می‌شمردی که ظلم می‌کند و از کیفر در امان است. من می‌گفتم کسی که ظلم کند و کیفر نبیند سیه‌روزتر از همهٔ مردمان است، خواه آن کس آرخلائوس باشد یا دیگری. همچنین من ظالم را بسی تیره‌روزتر از کسی می‌شمردم که تحمل ظلم کند و کسی را که از کیفر در امان بماند بدبخت‌تر از کسی می‌خواندم که کیفر ببیند و بیدار شود. چنین نبود؟

پولوس: چنین بود.

سقراط: و اکنون ثابت شد که حق به‌جانب من بوده‌است؟

پولوس: گمان می‌کنم آری.

۴۸۰ **سقراط:** پس، پولوس گرامی، فایدهٔ سخنوری چیست؟ بنا بر اصولی که هر دو تصدیق کردیم، آدمی در مرتبهٔ نخست باید بهوش باشد که دست به‌ظلم نیالاید وگرنه بدی در روح او جایگزین می‌گردد.

پولوس: درست است.

سقراط: و اگر کسی مرتکب ظلم شود همچنان که بیمار را به‌نزد طبیب می‌برند باید به‌پای خود به‌نزد قاضی برود و کیفری را که سزاوار اوست ببیند تا مبادا بیماری ظلم در روحش ریشه دواند و آن را تباه سازد. پولوس، اگر معتقدیم که آنچه تا کنون گفته و پذیرفته‌ایم درست است، از آن گفته‌ها نتیجه‌ای جز این می‌توانیم‌گرفت؟

پولوس: نتیجه همین است.

سقراط: پس اگر آنگاه که خود ظلم کرده‌ایم یا یکی از دوستان و خویشان و فرزندان ما دست به‌ظلم آلوده یا وطن ما مرتکب گناه شده‌است، برای دفاع از خود یا دوستان و خویشان و وطن خود به‌هنر سخنوری توسل جوییم، از آن هنر سودی نخواهیم‌برد. سخنوری هنگامی سودمند است که به‌یاری آن به‌دفاع از عدالت برخیزیم و بر خود و دوستان و خویشان و وطن ما، اگر گناهی کرده‌باشند، اقامهٔ دعوی کنیم تا گناهکار به‌کیفر رسد و بیدار شود و از بیماری ظلم بهبودی یابد و یا خود و دیگران را تشویق کنیم که از کیفر نترسند بلکه همان سان که در پیش پزشک چشم‌بسته می‌ایستند تا داغ شوند، در برابر قاضی نیز درد کیفر را از یاد ببرند و جز به‌نیکی و زیبایی آن نیندیشند و اگر کیفر گناهشان حبس است به‌حبس و اگر جریمهٔ نقدی است به‌جریمهٔ نقدی و اگر تبعید است به‌تبعید و اگر اعدام است به‌مرگ تن‌دردهند. آری، پولوس گرامی، سخنوری تنها در این موارد سودمند است، مگر آنکه تو عقیده‌ای دیگر داشته‌باشی.

پولوس: این نتیجه البته با سخنهای پیشین سازگار می‌نماید هر چند پذیرفتن آن برای من دشوار است.

سقراط: یا باید از آنچه تا کنون گفته‌ایم چشم بپوشیم، یا باید نتیجه را بپذیریم.

پولوس: راست می‌گویی.

سقراط: اکنون مطلب را از جهت معکوس در نظر بیاور: اگر بخواهیم به دشمنی یا کسی دیگر، که به‌دیگری آزاری رسانده‌است، بدی کنیم ــ البته به‌شرط اینکه ما خود از او آزاری ندیده‌باشیم زیرا در چنین موردی باید از انتقام پرهیز
۴۸۱ کرد ــ باید به‌نیروی سخنوری بکوشیم تا او را به‌دادگاه نبرند، و اگر به‌دادگاهش بردند سعی کنیم از کیفر مصون بماند تا اگر مالی هنگفت دزدیده‌است مجبور به پس‌دادن آن نشود بلکه آن را برای خود و کسانش در راه ظلم بکارببرد و اگر گناهی کرده‌است که مستوجب مرگ است از مرگ رهایی یابد و زنده بماند، و اگر میسر باشد تا ابد زنده بماند، یا لااقل عمری دراز بسربرد. اگر سخنوری را در این راه به‌کار بزنیم بسیار سودمند خواهدبود ولی برای کسی که همواره موافق عدل زندگی کند و از ظلم بپرهیزد نمی‌دانم آن هنر چه سود دارد؟

کالیکلس: خایرفون، سقراط شوخی می‌کند یا بجد سخن می‌گوید؟

خایرفون: گمان می‌کنم بجد سخن می‌گوید. ولی بهتر آن است که از خود

او بپرسی.

کالیکلس: به‌خدا سوگند مشتاقم بپرسم. سقراط، مزاح می‌کنی یا این سخنها را بجد می‌گویی؟ اگر بجد می‌گویی و این سخنها درست است، پس زندگی ما بازگونه است و همهٔ ما آن می‌کنیم که نباید کرد.

سقراط: کالیکلس، اگر عواطف و حالات درونی آدمیان یکسان نبود و احوال هر کس با دیگران اختلاف کلی داشت هیچ کس نمی‌توانست حالت دیگران را دریابد. ولی چون چنان نیست من نیک می‌دانم که من و تو در یک حالیم، یعنی هر یک از ما عاشق دو چیز است: من آلکیبیادس پسر کلینیاس و فلسفه را دوست دارم و تو دموس پسر پوریلامپس و دموس (= تودهٔ مردم) آتن را. بارها دیده‌ام که تو با همهٔ توانایی در سخنوری نتوانسته‌ای سخنی بر خلاف میل آنان به‌زبان آوری بلکه هر چه بگویند می‌پذیری و تصدیق می‌کنی. مثلاً در انجمن شهر هر گاه مطلبی اظهار کنی که مردم آتن را خوش نیاید زود تسلیم می‌شوی و می‌کوشی تا موافق عقیدهٔ مردم سخن بگویی. در برابر پسر زیبای پوریلامپس نیز همین حال را داری و با هیچ یک از عقاید و گفته‌های او مخالفت نمی‌ورزی. اگر کسی سخنانی را که برای بدست‌آوردن دل آنان می‌گویی بشنود و به‌حیرت افتد گمان می‌کنم
ناچار در پاسخ او خواهی‌گفت تا معشوق من از این عقیده برنگردد جز این ۴۸۲
نمی‌توانم گفت. پس اگر از من نیز سخنانی می‌شنوی که تو را به‌شگفتی می‌آورند معذورم بدار و به‌جای آنکه بر من خرده بگیری فلسفه را که معشوق من است از این سخنان بازدار زیرا هر چه از من می‌شنوی سخن اوست و او بسی خودرأی‌تر و سرسخت‌تر از معشوق دوم من است. پسر کلینیاس هر روز سخنی دیگر می‌گوید و هر دم رأیی دیگر دارد. ولی فلسفه همواره یک سخن می‌گوید و آن همان است که از زبان من شنیدی. اگر سخن مرا نمی‌پذیری باید با فلسفه درآویزی و به‌او مبرهن کنی که ظلم‌کردن و کیفرندیدن بزرگترین بدبختیها نیست. ولی اگر نتوانی خلاف ادعای او را ثابت کنی، کالیکلس گرامی، به‌سگ، خدای مصریان، سوگند که خود کالیکلس نیز با تو هم‌آواز نخواهدشد و تا زنده‌ای با تو در ستیز خواهدبود. من خود بر آنم که اگر ساز من بشکنند و دیگر آوازی ندهد، و اگر همهٔ مردمان روی زمین با من بستیزند بهتر از آن است که با خود هم‌آواز نباشم.

کالیکلس: سقراط، می‌بینم که در بحث روش سخنوران مردم‌فریب را در پیش گرفته‌ای. با مهارتی که در سخن‌پردازی داری گرگیاس و پولوس را در پیچ و

خم استدلال ازپای‌درآوردی و اکنون می‌خواهی مرا نیز از راه بدر ببری و بدام بیفکنی. چون از گرگیاس پرسیدی که اگر کسی پیش از شناختن عدل و ظلم برای آموختن سخنوری به‌نزد او آید، آیا او عدل و ظلم را نیز به‌او می‌آموزد یا نه، گرگیاس به‌شرم افتاد و گفت آری چنان می‌کند و با این پاسخ تناقضی در سخنش پدیدار گردید و تو از این پیشامد شادمان شدی چون همین را می‌خواستی. بدین سبب پولوس تو را استهزا کرد و به‌عقیدهٔ من حق داشت ولی او خود نیز در برابر تو به‌سرنوشت گرگیاس دچار آمد و تصدیق کرد که ظلم‌کردن زشت‌تر از ظلم‌دیدن است و آنگاه تو کمندی را که از پیش آماده کرده‌بودی به‌گردن او افکندی و او را به‌هر جا که می‌خواستی کشیدی و از آن پس نتوانست آنچه براستی می‌اندیشید به‌زبان آورد. سقراط، تو چنان می‌نمایی که در جست و جوی حقیقت می‌کوشی ولی در اثنای بحث، بی‌آنکه حریف دریابد، سخن را به‌مطالبی می‌کشانی که برای فریفتن تودهٔ مردم ساخته‌شده‌اند. مثلاً آنجا که از زیبایی طبیعی سخن می‌رود زیبایی قانونی را به‌میان می‌آوری. در حالی که طبیعت و قانون بیشتر اوقات ضد یکدیگرند. اگر در این هنگام کسی که با تو بحث می‌کند، دچار شرم شود و آنچه را
۴۸۳ براستی می‌اندیشد نگوید، ناچار در گفتارش تناقضی پدیدار می‌گردد و چون تو این حالت را نیک می‌شناسی، همواره از آن سود می‌جویی و هر گاه کسی دربارهٔ چیزی از نظر قانون سخن می‌گوید چنان می‌نمایی که سخن دربارهٔ آن چیز از نظر طبیعی است و اگر بحث در مورد چیزی از نظر طبیعی باشد سخن را به‌قانون می‌کشانی چنانکه هم‌اکنون دربارهٔ ظلم‌کردن و ظلم‌دیدن همان روش را بکار بستی. پولوس می‌گفت ظلم‌کردن از نظر قانون زشت است ولی تو سخن را چنان برگرداندی که گویی ظلم‌کردن را از نظر طبیعی زشت شمرده‌بود. بی‌گمان از نظر طبیعی هر چه بدتر باشد زشت‌تر است مانند تحمل ظلم، در حالی که از نظر قانون ظلم‌کردن زشت است. تحمل ظلم درخور آزادمردان نیست بلکه سزاوار بندگان است که مردن برای آنان بسی بهتر از زنده‌ماندن است زیرا نه از خود می‌توانند دفاع کنند و نه از دوستان و خویشان خود، بلکه ناچارند همواره دشنام و ناسزا بشنوند و دم برنیاورند. اگر راست خواهی قوانین را همواره ضعیفان که اکثریت هر جامعه‌اند وضع می‌کنند و با درنظرگرفتن منافع خود برخی کارها را نیک قلمداد می‌کنند و پاره‌ای را بد، و برای اینکه مردان نیرومند را، که از همهٔ موهبتها بیش از دیگران متمتع می‌شوند، مرعوب سازند می‌گویند برای خویش

بیش از دیگران خواستن زشت و منافی اخلاق است. بنا بر این در نظر ضعیفان که واضعان قانونند، ظلم همین است که کسی برای خویش بیش از دیگران بخواهد، در حالی که برابرداشتن از نظر آنان عیبی ندارد زیرا راه حلی بهتر از این برای آنان نیست. پس علت اینکه بیش از دیگران داشتن در نظر قانون زشت شمرده می‌شود همین است. ولی طبیعت به‌نیکوترین وجه ثابت می‌کند که عدالت آن است که مردمان توانا بیش از ناتوانان داشته‌باشند و لایقان بهتر و برتر از نالایقان بشمارآیند. خواه در زندگی جانوران به‌دیدهٔ تحقیق بنگری و خواه در سرنوشت آدمیان و دولتها و جامعه‌ها، بروشنی خواهی‌دید که عدالت در این است که توانا بر ناتوان فرمانروایی کند و از همهٔ موهبتها بیش از او برخوردار گردد. مگر خشایارشا که به‌یونان لشکر کشید، یا پدر او که قوم اسکوث را ازپای‌درآورد، حقی جز همان حق طبیعی بر آن کارها داشتند؟ از این مثالها فراوان می‌توان ذکر کرد و عقیدهٔ من این است که آنان موافق طبیعت عمل کرده‌اند و سوگند می‌خورم که رفتارشان موافق قانون نیز بوده‌است، البته موافق قانونی که در طبیعت حکمفرماست نه قانونی که ما ساخته‌ایم. روش ما همواره چنین بوده‌است که بهترین و تواناترین جوانان را چون شیربچه‌ها بگیریم و با دعا و جادو رام و ناتوان سازیم و به‌آنان تلقین کنیم که همه باید برابر باشند زیرا زیبایی و عدالت در برابری است. ولی گاه
اتفاق می‌افتد که یکی از آن شیربچه‌ها بندی را که به‌پایش بسته‌ایم می‌گسلاند و ۴۸۴
رسوم و قوانین غیرطبیعی را از خود برمی‌افشاند و با اینکه کوشیده‌ایم او را برده و خدمتگزار خویش سازیم سرور و فرمانروای ما می‌شود و قانون طبیعت و حق طبیعی در فر و شکوه او نمایان می‌گردد. گمان می‌کنم پیندار[3] نیز به‌همین معنی قانون نظر دارد آنجا که می‌گوید:

«قانون، که فرمانروای خدایان و آدمیان است،
ثابت می‌کند که حق با زورمندان است.
دلیل من به‌راستی این سخن
کارهای هراکلس است که...»

باقی شعر را بیادندارم. مضمون آن چنین است که هراکلس گاوهای گریون را، که نه خریده‌بود و نه به‌او بخشیده شده‌بود، تصاحب کرد و با خود برد زیرا قانون طبیعت حکم می‌کند که گاوها و همهٔ اموال بدان و ناتوانان به‌آنکه نیک و تواناست تعلق گیرد.

آری، راستی همین است که شنیدی. تو نیز اگر دست از فلسفه برداری و چشم برای دیدن امور والاتر بگشایی این حقیقت را درخواهی‌یافت. البته فلسفه بد نیست به‌شرط آنکه آدمی در روزگار جوانی و به‌مقداری که ضروری است به‌آن بپردازد. ولی اگر کسی که طبیعتی شریف دارد همهٔ اوقات خود را صرف فلسفه کند فلسفه مایهٔ تیره‌روزی او می‌گردد و هر چند با استعداد باشد از دانستن همهٔ چیزهایی که برای کسب شهرت و افتخار لازم است بی‌بهره می‌ماند، نه با قوانینی که در شهر جاری است آشنا می‌گردد و نه می‌داند با مردمان چگونه باید نشست و برخاست کرد و در مذاکرات و معاملات سیاسی یا خصوصی در برابر روحیات و تمایلات اشخاص چه رفتاری باید درپیش‌گرفت. از این رو اگر به‌کاری خصوصی یا سیاسی دست بزند همه را به‌خنده می‌آورد همچنان که مردان سیاسی وقتی که در بحثهای شما وارد می‌شوند خنده‌آور می‌گردند و این شعر اوریپیدس[۴] مصداق حال آنان می‌شود:

«هر کس در کاری می‌درخشد،
و همهٔ عمر خود را وقف آن می‌کند
که در آن برتر از دیگران است».

۴۸۵ ولی از هر کار که در آن ناتوان است می‌گریزد و آن را می‌نکوهد و برای خودنمایی کاری را که خود در آن تواناست می‌ستاید و می‌پندارد که بدین‌سان خود را ستوده است. من بر آنم که آدمی باید هم از این بهره برگیرد و هم از آن. فلسفه تا آنجا که به‌معلومات عمومی آدمی بیفزاید نیکوست و اگر جوانی نورسیده مقداری از وقت خود را صرف آن کند درخور سرزنش نیست. ولی، سقراط، اگر کسی پس از جوانی دست از فلسفه برندارد براستی خنده‌آور می‌گردد. من اگر از کودکی شیرین‌زبانی ببینم شادمان می‌شوم زیرا از کودکان همان پسندیده‌است ولی اگر کودکی چون سالخوردگان مردانه و معقول سخن بگوید یا مردی چون کودکان شیرین‌زبانی کند هر دو را نفرت‌انگیز می‌یابم. کسانی هم که به‌فلسفه می‌پردازند چنینند. اشتغال به‌فلسفه در جوانی بجاست زیرا فلسفه جوانان را نیکو بارمی‌آورد و برای پرورش آنان سودمند است و اگر جوانی به‌فلسفه نپردازد من او را شریف نمی‌شمارم زیرا چنین جوانی خود را لایق هدفی عالی و زیبا نمی‌داند. ولی اگر مردی سالخورده به‌فلسفه گراید سزاوار تازیانه است زیرا چنان مردی هر چند مستعد باشد صفات مردان را از دست می‌دهد و از محافل و انجمنهای سیاسی که به‌قول شاعر میدان

خودنمایی مردان است دوری می‌گزینند و همهٔ عمر را در کنجی می‌نشیند و به‌گفت و گوهای پنهانی با سه یا چهار نوجوان روزگار می‌گذراند بی‌آنکه بتواند سخنان خود را دلیرانه و به‌آواز بلند به‌گوش مردمان برساند.

سقراط، از سخن من مرنج زیرا نیکخواه تو هستم و در برابر تو همان حال را دارم که در شعر اوریپیدس، زتوس در برابر آمفیون دارد و به‌تو همان پند را
۴۸۶ می‌دهم که زتوس به‌برادر خود می‌دهد: سقراط، تو از آنچه باید بیش از همه چیز در اندیشهٔ آن باشی غفلت می‌ورزی و به‌روح خود که طبیعتی شریف دارد قیافه‌ای کودکانه می‌بخشی و دگرگونش می‌سازی؛ از این رو نه آنجا که دربارهٔ عدالت گفت و گو شود سخنی شایسته می‌توانی گفت و نه دربارهٔ کسی که حقش مورد گفت و گوست تصمیمی مردانه می‌توانی‌گرفت. آری، سقراط گرامی، آزرده مشو، زیرا همهٔ این سخنان را از روی دوستی می‌گویم. آیا حال خود و همهٔ کسانی را که مانند تو سر به‌فلسفه سپرده‌اند شرم‌آور نمی‌دانی؟ هیچ می‌دانی که اگر تو یا کسی مانند تو را به‌اتهامی واهی دستگیر کنند و به‌زندان افکنند هیچ کار از تو برنخواهدآمد و اگر تو را به‌دادگاه بخوانند و مدعی فرومایه‌ای برانگیزند که کشتن تو را پیشنهاد کند راهی جز محکوم‌شدن و مردن نخواهی‌دید؟ سقراط، این چه هنری است که مرد مستعدی چون تو را بدین روز سیاه می‌نشاند و چنان ناتوان و درمانده می‌سازد که نه خود را بتواند از خطر برهاند و نه دیگری را، تا دشمنان خانه‌اش را غارت کنند و او در وطن خود عمری به‌بیچارگی و بی‌آبرویی بسربرد؟ آخر این چه زندگی است که هر کس و ناکس به‌روی تو سیلی بزند و نتوانی دهن به‌دفاع خود بگشایی؟ پس سقراط، پند مرا بپذیر و دست از این استدلالها بردار و گام در راه پرافتخار سیاست بگذار و بکوش تا به‌خردمندی و فرزانگی مشهور شوی. آن سخنهای بی‌معنی را رها کن که بی‌ثمرند و خانه را خلوت و انبار را تهی می‌کنند، و در حلقهٔ مردانی درآی که به‌سخنهای کودکانه بی‌اعتنا هستند و ثروت و احترام فراوان دارند.

سقراط: کالیکلس، اگر روح من از زر بود، آیا گمان نمی‌کنی در پی سنگی می‌گشتم که با آن زر را می‌آزمایند و پس از آنکه سنگ محک را می‌یافتم روح خود را با آن می‌آزمودم و اگر در نتیجهٔ آزمایش معلوم می‌شد که ناب و بی‌غش است شادمان می‌گردیدم و می‌دانستم که از هر آزمایش دیگر بی‌نیازم؟

کالیکلس: مقصودت از این سؤال چیست؟

سقراط: تو را که می‌بینم گمان می‌کنم آن محک را یافته‌ام.

کالیکلس: نمی‌فهمم چه می‌گویی.

سقراط: مقصودم این است: اکنون دریافته‌ام که اگر تو با عقاید من موافق
۴۸۷ باشی خواهم دانست که آنها درستند. زیرا معتقدم محک کامل برای روح آدمی کسی است که سه صفت در او باشد: دانایی و نیکخواهی و صراحت در سخن. تا کنون با بسی کسان رو به‌رو شده‌ام ولی هیچ یک از آنان نتوانسته‌است روح مرا بیازماید زیرا یا مانند تو دانا نبودند و اگر دانا بودند سخن بی‌پرده نمی‌گفتند چون نیکخواه من نبودند. گرگیاس و پولوس هر دو در دانایی به‌کمالند و مرا به‌دیدهٔ دوستی می‌نگرند ولی سخن بی‌پرده نمی‌توانند گفت زیرا بیش از آنچه شایسته است شرم دارند و شرم در آنان به‌حدی است که در میان بحث مجبور می‌شوند در حضور این همه مردمان در مهمترین مسائل زندگی سخن متناقض بگویند. ولی تو از همهٔ آن صفتها بهره‌مندی چه در آتن کسی نیست که منکر دانایی تو باشد. دلیل نیکخواهی تو نسبت به‌من این است که روزی تو و دوستانت تیساندروس اهل آفیدنای و آندرون پسر آندروتیون و ناوسیکودس اهل خولارگوس با یکدیگر گفت و گو می‌کردید که فلسفه را تا چه اندازه باید آموخت و من سخنهای شما را می‌شنیدم. می‌گفتید در آموختن فلسفه نباید زیاده‌روی روا داشت و به‌یکدیگر پند می‌دادید که در این کار نباید گام از دایرهٔ اعتدال فراتر گذاشت. اکنون می‌بینم همان پند را که به‌نزدیکترین یاران خود می‌دادی به‌من می‌دهی، و این را دلیل می‌گیرم بر اینکه نیکخواه من هستی. با گفتاری هم که اندکی پیشتر از تو شنیدم در صراحت لهجهٔ تو تردید نمی‌توانم کرد. پس اگر تو در عقیده‌ای با من موافق باشی درستی آن مسلم خواهدبود و نیازی به‌بررسی بیشتر نخواهدماند. زیرا موافقت تو با من نه ناشی از نادانی خواهدبود، نه از شرم و نه از اینکه خواسته باشی مرا بفریبی، چه یقین دارم که چنانکه خود گفتی نیکی مرا خواهانی. بنا بر این موافقت ما دلیل خواهدبود بر اینکه حقیقت را یافته‌ایم. اما مهمترین نکته‌ای که باید بررسی کنیم همان است که اندکی پیش دربارهٔ آن مرا سرزنش می‌کردی
۴۸۸ که آدمی چگونه باید باشد و در جوانی و سالخوردگی به‌چه کار باید بپردازد و تا چه اندازه؟ اگر می‌بینی که من در زندگی به‌راه خطا می‌روم یقین بدان که خواسته و دانسته چنان نمی‌کنم بلکه نادانی مرا بر آن می‌دارد. پس اندرزی را که آغاز کرده بودی کامل کن و راهی را که باید درپیش‌گیرم به‌من بنمای. ولی اگر ببینی که

امروز عقیده‌ای را می‌پذیرم و فردا بر طبق آن عمل نمی‌کنم مرا ابله و نادان بشمار و از راهنمایی من خودداری کن چه در آن صورت سزاوار اندرز تو نخواهم‌بود.

اینک بار دیگر عقیده‌ای را که تو و پیندار دربارهٔ حق طبیعی دارید بیان کن. اگر درست بیادداشته‌باشم گفتی عدالت از نظر طبیعت این است که قوی بر ضعیف فرمان براند و دارایی او را بزور و عنف بگیرد و آنکه بهتر و لایقتر است باید از همهٔ مواهب بیش از کسانی که پست‌تر و نالایق‌ترند بهره‌مند گردد. چنین گفتی یا نتوانسته‌ام مطلب را در حافظهٔ خود نگاه‌دارم؟

کالیکلس: عقیدهٔ من همان است و اکنون نیز همان را می‌گویم.

سقراط: بهتر و قوی‌تر در نظر تو یکیست؟ هنگامی که در این باره سخن می‌گفتی نتوانستم مقصودت را دریابم. قوی‌تر کسی است که زورش بیشتر است؟ و ضعیفان باید از زورمندان فرمان ببرند؟ مراد تو از اینکه دولتهای قوی به‌موجب حق طبیعی اقوام ضعیف را پایمال می‌کنند بیان همین معنی بود که قوی‌تر و بهتر و زورمندتر همه یک معنی دارند؟ یا ممکن است کسی بهتر باشد و در عین حال ناتوان‌تر، یا قوی‌تر باشد و در عین حال بدتر؟ یا تعریف «بهتر» و «قوی‌تر» یکی است؟ خواهش می‌کنم فاش بگو که قوی‌تر و بهتر به‌عقیدهٔ تو یکیست یا میان آنها فرق است؟

کالیکلس: فاش می‌گویم که هر دو یکیست.

سقراط: بسیار خوب. بدین سؤال نیز پاسخ بده: اکثریت جامعه از نظر طبیعی قوی‌تر از یک فرد نیست؟ بیاددارم که گفتی اکثریت جامعه برای افراد قانون وضع می‌کند.

کالیکلس: واضح است.

سقراط: پس تصدیق می‌کنی که قوانین را آنکه قوی‌تر است وضع می‌کند؟

کالیکلس: آری.

سقراط: یعنی آنکه بهتر است؟ مگر نگفتی قوی‌تر و بهتر یکیست؟

کالیکلس: البته.

سقراط: پس قانونی که اکثریت مردمان وضع می‌کنند نیک است؟

کالیکلس: آری.

سقراط: مگر، چنانکه خود گفتی، اکثریت مردمان عدالت را در برابری نمی‌بینند و ظلم‌کردن را بدتر از ظلم‌دیدن نمی‌دانند؟ کالیکلس، پاسخ بده و با ۴۸۹

پاسخ خود ثابت کن که شرم و حجب تو را از گفتن حقیقت بازنمی‌دارد. آیا عقیدهٔ اکثریت مردمان چنین نیست که همه باید به‌یک اندازه داشته‌باشند و برتری یک فرد بر تودهٔ مردم خلاف عدالت است، و ظلم‌کردن بدتر از ظلم‌دیدن است؟ کالیکلس، چرا پاسخ نمی‌دهی؟ اگر تو با من موافق باشی در عقیدهٔ خود استوارتر خواهم‌گردید، چه، مردی را با خود موافق خواهم‌یافت که به‌تمیز درست از نادرست تواناست.

کالیکلس: آری، عقیدهٔ اکثریت مردمان چنین است.

سقراط: پس قانون و طبیعت هر دو ظلم‌کردن را زشت‌تر از ظلم‌دیدن می‌دانند و عدالت را در برابری می‌بینند و اینکه گفتی قانون و طبیعت مخالف یکدیگرند درست نبود. مرا هم بی‌سبب سرزنش کردی که چرا قانون و طبیعت را به‌هم می‌آمیزم و آنجا که سخن از قانون می‌رود پای طبیعت را به‌میان می‌آورم و چون سخن طبیعت به‌میان می‌آید بحث را به‌سوی قانون سوق می‌دهم.

کالیکلس: سقراط، یاوه می‌گویی و شرم نداری از اینکه در این سالخوردگی با الفاظ بازی کنی و اگر کسی در لفظی اشتباه کرد آن را دستاویز سازی و رجز بخوانی! گمان می‌کنی قوی‌تربودن در نظر من معنی دیگری جز بهتربودن دارد؟ چند بار بگویم که بهتر و قوی‌تر یکیست؟ می‌پنداری که اگر گروهی از بندگان که جز نیروی تن هیچ ندارند گرد هم آیند و تصمیمهایی بگیرند من آن تصمیمها را قانون خواهم‌شمرد؟

سقراط: بسیار خوب، کالیکلس دانا! عقیدهٔ تو این است؟

کالیکلس: آری.

سقراط: کالیکلس، حدس زده‌بودم که مراد تو از قوی‌تر چیست. با این همه بگذار بیشتر بپرسم زیرا میل دارم که عقیدهٔ تو را بهتر از این بشناسم. تردید ندارم که مردی چون تو دو کس را بهتر از یک تن نمی‌داند و بندگان خود را، فقط بدان سبب که نیروی تن آنان بیشتر است، بهتر از خود نمی‌شمارد. با این همه میل دارم بار دیگر بگویی که مراد تو از بهتر چیست. ولی خواهش می‌کنم در درس دادن مهربان‌تر از این باش تا من از درس تو نگریزم.

کالیکلس: سقراط، مرا استهزا می‌کنی؟

سقراط: نه کالیکلس، به‌همان زئوس سوگند می‌خورم که برای ریشخند کردن من چند بار نام او را به‌میان آوردی. قصد ندارم تو را استهزا کنم بلکه فقط

می‌خواهم بگویی که در نظر تو کدام کسان بهترند؟

کالیکلس: آنان که شریف‌ترند.

سقراط: اکنون می‌بینی که تو خود الفاظی به‌زبان می‌آوری بی‌آنکه مطلبی بیان کنی؟ مرادت از آنان که شریف‌ترند کسانی هستند که دانش بیشتر دارند؟

کالیکلس: آری به‌خدا سوگند مرادم همان است.

سقراط: پس در نظر تو مردی دانا قوی‌تر از دههزار نادان است و از این رو ۴۹۰
باید او فرمان دهد و از هر چیز بهره‌ای بیشتر ببرد؟ می‌بینی که هیچ قصد بازی با الفاظ ندارم؟

کالیکلس: آری، مراد من همان است. زیرا بر طبق حق طبیعی دانا باید فرمان براند و بیش از نادانان بهره ببرد.

سقراط: درنگ کن تا بدانم چه گفتی. فرض کن ما گروهی انبوه از مردمان نیرومند و ناتوان هستیم و همه در اینجا گردآمده‌ایم و خوردنی و آشامیدنی فراوان داریم و یکی از ما پزشک است و از این رو بهتر از دیگران خواص خوردنیها و آشامیدنیها را می‌شناسد. به‌عقیدهٔ تو آن پزشک که بی‌گمان نیرومندتر از جمعی از ماست و ضعیف‌تر از جمعی، چون دارای دانش است بهتر و قوی‌تر از دیگران است؟

کالیکلس: البته.

سقراط: و چون بهتر از دیگران است باید از خوردنیها بیش از دیگران بهره بردارد؟ یا چون رئیس گروه است باید خوردنیها را تقسیم کند و به‌جای آنکه بزرگترین حصه‌ها را برای خود نگاه‌دارد باید برای حفظ تندرستی خود بیش از بعضی کسان بخورد و کمتر از برخی، و اگر اتفاقاً ضعیف‌تر از همه باشد باید کمتر از همه بخورد هر چند بهتر از دیگران است؟

کالیکلس: سقراط، باز سخن از خوردنی و آشامیدنی و تندرستی به‌میان آوردی! مراد من این چیزها نیست.

سقراط: مگر نگفتی آنکه دانش بیشتر دارد بهتر است؟

کالیکلس: گفتم.

سقراط: آنکه بهتر است نباید بیشتر از دیگران بهره ببرد؟

کالیکلس: آری، ولی نه از خوردنی و آشامیدنی.

سقراط: پس از چه چیز؟ از پوشاک؟ یعنی آنکه بهتر از دیگران پارچه

می‌بافد باید بزرگترین و زیباترین جامه‌ها را بپوشد؟

کالیکلس: مراد من جامه هم نیست.

سقراط: آنکه در کفشدوزی استادتر از دیگران است باید بهترین کفشها را بپوشد؟

کالیکلس: سقراط، باز یاوه می‌گویی. سخن کفش را که به‌میان آورد؟

سقراط: اگر مقصودت آن چیزها نیست، شاید می‌خواهی بگویی مثلاً کشاورزی که در کار کشت و زرع داناتر از دیگران است باید بیشتر از دیگران تخم بکارببرد؟

کالیکلس: این نیز از همان سخنان است.

سقراط: آری، همان سخنان است و همان مطلب.

۴۹۱ **کالیکلس:** مگر موضوع بحث ما این چیزهاست که پی‌درپی از کفشدوز و آشپز و پزشک سخن می‌گویی؟

سقراط: علت آن است که نمی‌گویی افراد بهتر و دانشمندتر، از چه چیز باید بیش از دیگران برخوردار شوند. نه می‌گذاری من به‌تو یاری کنم و نه خود سخن صریح می‌گویی.

کالیکلس: پاسخ تو را ساعتی پیش داده‌ام. قوی در نظر من نه کفشدوز است و نه آشپز، بلکه کسانی هستند که می‌دانند کشور را چگونه باید اداره کرد و علاوه بر دانش از شجاعت نیز بهرهٔ کافی دارند و از این رو می‌توانند هر کار را که درست می‌دانند بکنند بی‌آنکه به‌علت ناتوانی روحی در نیمه‌راه خسته شوند.

سقراط: کالیکلس گرامی، مرا سرزنش کردی که چرا یک سخن را چند بار تکرار می‌کنم و همواره همان را می‌گویم. ایرادی که من به‌تو دارم به‌عکس آن است زیرا تو دربارهٔ یک مسأله هر بار سخنی دیگر می‌گویی و بر یک پاسخ استوار نمی‌مانی. یک بار می‌گویی بهترین و قوی‌ترین مردمان کسانی هستند که از لحاظ جسمی نیرومندترند. بار دیگر دانشمندان را بهترین مردمان می‌شماری. اکنون هم موضوع شجاعت را به‌میان می‌آوری و ادعا می‌کنی که شجاعان بهتر از دیگرانند. دوست من، نیک بیندیش و فاش بگو، کدام کس به‌عقیدهٔ تو بهتر و قوی‌تر از دیگران است و به‌چه علت او را چنین می‌دانی؟

کالیکلس: مگر نشنیدی؟ گفتم کسانی را بهتر و قوی‌تر از دیگران می‌شمارم که در کشورداری دانش و شجاعت دارند. فرمانروایی حق آنان است و

عدالت اقتضا می‌کند که فرمانروایان بیش از زیردستان از مواهب بهره‌ور شوند.

سقراط: دوست گرامی، اینان نسبت به‌خود چگونه‌اند؟ فرمانروا هستند یا فرمانبر؟

کالیکلس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: مرادم این است که هر یک از آنان باید بر خود نیز تسلط و فرمانروایی داشته‌باشد؟ یا لازم نیست بر خود فرمان برانند بلکه باید فقط بر دیگران فرمانروا باشند؟

کالیکلس: نمی‌فهمم چه می‌گویی. فرمانروایی بر خود یعنی چه؟

سقراط: معما نمی‌گویم. مرادم همان معنی است که عموم مردم از آن درمی‌یابند: یعنی بر نفس خود تسلط‌داشتن و بر میلها و هوسهای خود فرمانروا بودن.

کالیکلس: سقراط، پیداست که مرد خوش‌باوری هستی و ساده‌لوحان را خویشتن‌دار و مسلط بر نفس می‌خوانی!

سقراط: چرا نخوانم؟ همه کس می‌داند که مردمان خویشتن‌دار ساده‌لوح نیستند.

کالیکلس: البته ساده‌لوحند. چگونه می‌توان کسی را نیکبخت شمرد که بندهٔ دیگری است؟ گوش فرادار تا زیبایی و عدالت را از نظر طبیعی بر تو روشن کنم: کسی که بخواهد چون آزادمردان روزگار بگذراند باید هوسها و شهوات خود را ۴۹۲
به‌جای محدودساختن بپرورد و به‌آنها نیرو رساند و دانش و زیرکی خود را برای راضی‌کردن آنها بکاراندازد. البته بیشتر مردمان به‌آن کار توانا نیستند و چون از ناتوانی خود شرم دارند برای پنهان‌ساختن آن لگام‌گسیختگی و ناپرهیزگاری را زشت می‌شمارند و بدین‌سان می‌کوشند کسانی را که از نظر طبیعی قوی‌ترند محدود سازند، و چون خود از ارضای هوسها و رسیدن به‌آرزوها ناتوانند خویشتن‌داری و عدالت را می‌ستایند. پس این ستایش ناشی از ناتوانی است. برای کسانی که فرمانروایی را از پدر به‌ارث برده یا به‌یاری نیروی طبیعی خود تاج و تخت بدست‌آورده‌اند، چه چیز زشت‌تر و بدتر از خویشتن‌داری است؟ اینان که می‌توانند از هر موهبتی برخوردار گردند بی‌آنکه مانعی در راهشان باشد، چگونه چشم‌داری به‌دست خود فرمانروایی بر خود بتراشند و در برابر قانون و دادگاه و سخنهای واهی تودهٔ مردم سر فرود آورند؟ کسی که بر کشوری فرمان می‌راند اگر

بـه‌اسـارت خـویشتن‌داری و عـدالت چـنان گـردن نـهد کـه نـتوانـد در آن کشـور به‌دوستان خـویش نـصیبی بـیش از دشـمنان بـرساند، زبـون و سـیه‌روز نـیست؟ سقراط، حقیقتی که تو جست و جو می‌کنی این است کـه مـی‌گویم: نـیکبختی و فضیلت آدمی فرمانروایی و کامرانی و آزادی است. از اینکه بگذری همه رسوم و آداب غیرطبیعی و سخنهای بی‌معنی است.

سقراط: کالیکلس، با این سخن شهامت خـود را پـدیدار سـاختی و بسـی چیزها که دیگران در دل دارند و به‌زبان نمی‌آورند بی‌پرده گـفتی. خـواهش دارم این شیوه را رها نکنی تا بدرستی روشن شود که در زندگی کدام روش را باید پیش گرفت. پس می‌گویی کسی که بخواهد چون آزادمردان زندگی کند باید هـوسها و شهوات خود را بپروراند و نیرومند سازد و از هر راه که میسر باشد در ارضای آنها بکوشد؟ و فضیلت انسانی در نظر تو همین است؟

کالیکلس: آری همین است.

سقراط: پس اینکه می‌گویند نیکبختی در بی‌نیازی است، درست نیست؟

کالیکلس: نه. اگر آن سـخن درست بـاشد بـاید سـنگها و مـردگان را هـم نیکبخت شمرد.

سقراط: ولی آن زندگی هم که تو می‌خواهی سرانجام نیکو نـدارد و شـاید این سخن اوریپیدس درست است که می‌گوید:

«که می‌داند؟ شاید زندگی مرگ است
و مرگ زندگی!»

۴۹۳ و شاید ما در حقیقت مردگانیم. روزی از مردی فـرزانـه شـنیدم کـه مـی‌گفت مـا مردگانیم و تن‌های ما گورهای ماست، ولی آن جزءِ روح مـا کـه جـایگاه مـیلها و هوسهاست همواره در حال جذب و دفع و زیرورو‌شدن است. مردی خوش‌ذوق که گمان می‌کنم اهل سیسیل یا ایتالیا بوده این جزءِ روح آدمی را به‌خم تشبیه کرده و مردمان نادان را نامحرم خوانده و گفته‌است آن جزء روح مردمان نـامحرم خـم سوراخ‌داری است و با این تشبیه خواسته‌است سیری‌ناپذیری آنان را بـیان کـند. آن مرد، بر خلاف تو می‌گوید در جهان زیر زمین که مـرادش عـالم مـعنی است، نامحرمان سیه‌روزتر از دیگرانـند زیـرا مـجبورند شب و روز بـا غـربالهای پـاره در خمهای بی‌ته آب بریزند. کسی که این تشبیه را برای من نقل کرد می‌گفت شاید مـراد از غـربال روح بـوده‌است و آن مـرد روح مـردمان لگام‌گسیخته را از آن رو

به‌غربال تشبیه کرده که پر از سوراخ است و به‌سبب فراموشی و بی‌بندوباری هیچ
چیز در آن قرارنمی‌گیرد. هر چند این تمثیل تو را به‌شگفتی می‌آورد مرادم از ذکر
آن این است که شاید بتوانم عقیدهٔ تو را دگرگون کنم تا به‌جای زندگی
ناپرهیزگاران روش مردمان دانا را بگزینی و به‌آنچه داری قناعت کنی. ولی
نمی‌دانم آیا این سخنان در تو اثر می‌بخشند یا اگر چند تمثیل دیگر نیز بیاورم
تغییری در عقیدهٔ تو روی‌نخواهدداد؟

کالیکلس: سقراط، گمان می‌کنم احتمال دوم به‌یقین نزدیکتر است.

سقراط: با این همه بگذار تمثیلی دیگر از همان مکتب نقل کنم و آنگاه
بگو که فرق زندگی مردمان خویشتن‌دار با زندگی مردمان لگام‌گسیخته در نظر تو
نیز همان است که در این تمثیل نمودار گردیده؟ دو کس را در نظر بیاور که هر
یک چندین خم دارد. خمهای یکی سالمند و پر از شراب و عسل و شیر و دیگر
مایعات کمیاب و گرانبها، که از منبعی کوچک بدست‌می‌آیند و صاحب خمها با
زحمت فراوان می‌تواند آنها را پر سازد. کسی که خمهای خود را پر کرد، از زحمت
آسوده می‌شود و فارغ در گوشه‌ای می‌نشیند. خمهای آن دیگری سوراخهای بسیار
دارد و او مجبور است شب و روز شیر و عسل و شراب بدست‌آورد و در خمهای
خود بریزد ولی هرگز آنها را پر نمی‌بیند. اکنون اگر آن دو گونه زندگی را به‌حال این ۴۹۴
دو کس تشبیه کنیم آیا باز خواهی‌گفت ناپرهیزگاران نیکبخت‌تر از مردمان
خویشتن‌دارند؟ یا سرانجام باور خواهی‌کرد که زندگی از روی قاعده بهتر از آن
زندگی است که بر هیچ اصلی استوار نباشد.

کالیکلس: هرگز باور نخواهم‌کرد. زیرا آنکه خمهای خود را پر کرده‌است
دیگر لذتی از زندگی نمی‌برد بلکه حال او مانند حال سنگی است که نه خوشی
می‌شناسد و نه درد. لذت زندگی در این است که انسان بتواند هر چه بیشتر در خم
بریزد.

سقراط: پس باید سوراخهای خم را هر روز بزرگتر ساخت تا بیشتر بیرون
برود.

کالیکلس: البته.

سقراط: پس آن زندگی که تو می‌پسندی زندگی سنگ یا مرده‌ای نیست
بلکه زندگی مرغابی است! ولی باز توضیحی بیشتر بده: مقصود تو این است که
آدمی مثلاً هر چه بیشتر گرسنه باشد و بخورد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: و تشنه باشد و بنوشد؟

کالیکلس: آری. هوسهای دیگر نیز باید داشته‌باشد تا با برآوردن آنها از زندگی لذت ببرد و نیکبخت گردد.

سقراط: خوب گفتی دوست من. از روشی که در گفت و گو پیش گرفته‌ای دست برمدار و شرم را به‌خود راه مده. ولی اجازه بده که من نیز بی‌حجب سخن بگویم. اگر کسی مبتلا به‌خارش تن باشد و هیچ کس او را از خاراندن تن بازندارد و او همهٔ عمر خود را به‌خاراندن بگذراند، زندگی او را نیز قرین سعادت می‌شماری؟

کالیکلس: سقراط، مرد بی‌ذوقی هستی و مانند مردمان بی‌سروپا هرزه‌درایی می‌کنی.

سقراط: گویا بدین سبب بود که گرگیاس و پولوس را از میدان بحث بیرون کردم. ولی تو شهامت بیشتری داری و از میدان نخواهی‌گریخت. پس پاسخ سؤال مرا بده.

کالیکلس: کسی هم که تن خود را می‌خاراند از زندگی لذت می‌برد.

سقراط: و چون لذت می‌برد، نیکبخت است؟

کالیکلس: آری.

سقراط: تنها خاراندن سر نیکبختی می‌آورد یا باز هم بپرسم؟ کالیکلس، اکنون کمی بیندیش و ببین اگر کسی همین سؤال را دربارهٔ همهٔ اعضای تن بکند چه پاسخ خواهی‌داد؟ زندگی کسانی را هم که در منجلاب شهوت تا گلو فرورفته‌اند قرین نیکبختی خواهی‌شمرد؟ هنوز جرأت داری کسانی را نیکبخت بشماری که همهٔ هوسهای خود را برمی‌آورند؟

کالیکلس: سقراط، شرم نمی‌کنی که بحث را به‌این سخنان می‌کشانی؟

سقراط: کالیکلس، بحث را من به‌اینجا کشاندم یا کسی که لذت را مایهٔ
۴۹۵ نیکبختی می‌شمارد و میان لذتهای خوب و بد فرق نمی‌گذارد؟ با این همه بار دیگر پاسخ این سؤال را بده: به‌عقیدهٔ تو لذت و خوب یکیست یا ممکن است چیزی لذیذ باشد و خوب نباشد؟[5]

کالیکلس: برای اینکه بر گفته‌های پیشین خود استوار بمانم می‌گویم هر دو یکی است.

سقراط: کالیکلس، اگر بر خلاف عقیدهٔ خود سخن بگویی پایه‌ای را که برای

بحث گذاشته‌ایم از میان می‌بری و از آن پس نمی‌توانی در جست و جوی حقیقت با من همگام باشی.

کالیکلس: سقراط، مگر تو خود چنان نمی‌کنی؟

سقراط: اگر من نیز چنان کنم هر دو راه خطا می‌پیماییم. اکنون بار دیگر بیندیش و ببین هر لذتی براستی خوب است؟ اگر چنین باشد ناچاریم همهٔ نتیجه‌های زشتی را که برشمردیم بپذیریم.

کالیکلس: این عقیدهٔ توست.

سقراط: پس تو هنوز عقیدهٔ پیشین را داری؟

کالیکلس: آری.

سقراط: میل داری دربارهٔ آن بحث کنیم؟

کالیکلس: البته.

سقراط: چیزی هست که دانش می‌نامی؟

کالیکلس: آری.

سقراط: آیا ساعتی پیش در جنب دانش از شجاعت سخن نگفتی؟

کالیکلس: گفتم.

سقراط: پس شجاعت و دانش را دو چیز می‌دانی که یکی غیر از دیگری است.

کالیکلس: البته.

سقراط: دربارهٔ لذت و دانش چه می‌گویی؟ هر دو یکیست یا با هم فرق دارند؟

کالیکلس: فرق دارند.

سقراط: میان لذت و شجاعت نیز فرق می‌بینی؟

کالیکلس: بدیهی است.

سقراط: پس کالیکلس اهل آخارنای می‌گوید لذت و خوب یکیست ولی شجاعت با دانش فرق دارد و آن دو غیر از خوبند. اما سقراط اهل محلهٔ آلوپکه این سخن را نمی‌پذیرد.

کالیکلس: نه، نمی‌پذیرد.

سقراط: گمان می‌کنم اگر کالیکلس نیز خود را نیک بیازماید آن سخن را نخواهدپذیرفت. اکنون به‌این سؤال پاسخ بده: حال کسانی که نیک زندگی می‌کنند

بر خلاف حال کسانی نیست که به‌بدی روزگار می‌گذرانند؟

کالیکلس: تصدیق می‌کنم.

سقراط: پس حال آنان در مقام مقایسه با یکدیگر مانند تندرستی و بیماری است. چه، آدمی نمی‌تواند در یک زمان هم بیمار باشد هم تندرست و یا هیچ کدام از آن دو.

کالیکلس: مقصودت چیست؟

سقراط: عضوی از اعضای تن آدمی را در نظر بیاور و فرض کن کسی از چشم بیمار باشد. بیماری او را بیماری چشم نمی‌نامند؟

۴۹۶ **کالیکلس:** البته.

سقراط: کسی که چشمش بیمار است، در همان زمان نمی‌تواند چشمان سالم داشته‌باشد.

کالیکلس: بدیهی است.

سقراط: اگر سلامت چشم را بازیابد، ممکن است در همان زمان سلامت چشم را ازدست‌دهد؟

کالیکلس: نه.

سقراط: پس بیماری و تندرستی در یک عضو، بنوبت و پشت سر هم توانند بود نه در یک زمان؟

کالیکلس: آری.

سقراط: توانایی و ناتوانی نیز چنین نیستند؟

کالیکلس: بی‌شک.

سقراط: سرعت و آهستگی نیز چنینند؟

کالیکلس: البته.

سقراط: آیا نیکی و نیکبختی و ضد آنها یعنی بدی و بدبختی نیز چنانند و به‌هر کس بنوبت و پشت سر هم روی‌می‌آورند.

کالیکلس: آری.

سقراط: پس اگر دو چیز بیابیم که هر دو را بتوان در یک هنگام بدست‌آورد یا از دست داد، آن دو چیز نیک و بد نخواهندبود زیرا نیک و بد همواره پشت سر یکدیگر می‌آیند. این نکته را نیز تصدیق می‌کنی؟ ولی نخست بیندیش و آنگاه پاسخ بده.

کالیکلس: تصدیق می‌کنم.

سقراط: بگذار برگردیم به‌سخنهایی که ساعتی پیش دربارهٔ گرسنگی گفتیم. به‌عقیدهٔ تو گرسنگی لذت است یا درد؟ مقصود من خود گرسنگی است.

کالیکلس: گرسنگی دردناک است ولی خوردن در حال گرسنگی خوشایند و لذیذ است.

سقراط: پس خود گرسنگی دردناک است؟

کالیکلس: آری.

سقراط: تشنگی را چگونه می‌دانی؟

کالیکلس: آن نیز مانند گرسنگی است.

سقراط: اگر بخواهی، پرسشهایی بیشتر از این قبیل می‌توانم‌کرد. اعتراف می‌کنی که هر میل و هر احتیاجی با درد همراه است؟

کالیکلس: تصدیق می‌کنم و نیازی به‌پرسش دیگر نیست.

سقراط: و گفتی که نوشیدن در حال تشنگی لذت‌آور است؟

کالیکلس: آری.

سقراط: کسی که تشنه است رنج می‌کشد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: و آشامیدن رفع احتیاج است و لذتی است؟

کالیکلس: آری.

سقراط: پس کسی که می‌آشامد لذت می‌برد؟

کالیکلس: بی‌شک.

سقراط: هنگامی لذت می‌برد که تشنه است؟

کالیکلس: آری.

سقراط: یعنی هنگامی که رنج می‌برد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: می‌بینی از استدلال چه نتیجه بدست‌آمد؟ چون می‌گوییم نوشیدن در حال تشنگی لذت‌آور است پس معلوم می‌شود آدمی در حال رنج کشیدن لذت می‌برد. بنا بر این لذت و درد در یک هنگام می‌توانند در تن یا روح باشند.

کالیکلس: البته چنین است.

سقراط: از یک سو گفتی آدمی نمی‌تواند در یک هنگام هم زندگی نیک داشته‌باشد و هم زندگی بد.

کالیکلس: آری چنین گفتم.

۴۹۷ **سقراط:** از سوی دیگر تصدیق کردی آدمی در یک هنگام هم رنج می‌تواند داشته‌باشد و هم لذت.

کالیکلس: درست است.

سقراط: پس لذت‌بردن و نیک زندگی‌کردن یکی نیست و رنج‌بردن و بد زندگی‌کردن را نمی‌توان یکی دانست. بنا بر این لذت غیر از نیک است.

کالیکلس: سقراط، نمی‌دانم از این موشکافیهای بیهوده چه می‌خواهی.

سقراط: کالیکلس، می‌دانی ولی خود را به‌نادانی می‌زنی. با این همه بگذار گفت و گو را دنبال کنیم تا اندازهٔ خرد و دانش تو که مرا این همه سرزنش می‌کنی معلوم شود. آیا هر یک از ما بر اثر نوشیدن، در آن واحد هم از تشنگی و هم از لذت فارغ نمی‌شود؟

کالیکلس: از سخنان تو چیزی نمی‌فهمم، تو با کلمات بازی می‌کنی.

گرگیاس: کالیکلس، به‌جای سرزنش پاسخ سؤال سقراط را بده تا از گفت و گو نتیجه‌ای بدست‌آید.

کالیکلس: گرگیاس، می‌بینی که سقراط از روش خود دست برنمی‌دارد و می‌کوشد تا با این سؤالهای پیش‌پاافتاده مرا مجاب کند.

گرگیاس: برای تو چه فرق دارد؟ بگذار او هر گونه خود می‌خواهد، استدلال کند.

کالیکلس: بسیار خوب سقراط، اکنون که گرگیاس در روش تو عیبی نمی‌بیند سؤالهای کوچک و ناچیز خود را بپرس.

سقراط: کالیکلس، تو مرد نیکبختی هستی که پیش از آنکه رموز کوچک را بیاموزی اسرار بزرگ را دریافته‌ای. ولی من گمان می‌کنم این درست نیست. به‌هر حال چون آماده‌ای پاسخ سؤالهای مرا بدهی بگو ببینم آیا آدمی رنج تشنگی و لذت نوشیدن را در یک هنگام از دست می‌دهد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: رنج گرسنگی و احتیاجهای دیگر را نیز با لذت تسکین آنها در یک زمان از دست می‌دهد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: پس لذت و درد با هم از دست می‌روند؟

کالیکلس: آری.

سقراط: ولی اندکی پیش تصدیق کردی که نیک و بد پشت سر هم می‌آیند و هر دو در یک زمان از دست نمی‌روند. هنوز بر این تصدیق باقی هستی؟

کالیکلس: باقی هستم. ولی چه نتیجه‌ای می‌خواهی‌بگیری؟

سقراط: نتیجه این است که لذت غیر از نیکی است و درد غیر از بدی. زیرا لذت و درد در آن واحد از دست می‌روند در حالی که نیکی و بدی نمی‌توانند در یک زمان از میان بروند. اگر بخواهی می‌توانیم مطلب را از دیدگاهی دیگر بررسی کنیم: آیا نیکان را بدان سبب نیک می‌خوانی که نیکی در آنان هست، و زیبایان را بدان جهت زیبا می‌دانی که زیبایی در آنان جای دارد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: مردمان ترسو و نادان را نیک می‌شماری؟ پیشتر عقیدهٔ تو غیر از این بود و مردمان شجاع و دانا را نیک می‌شمردی. چنین نیست؟

کالیکلس: البته چنین است.

سقراط: کودک نادانی را دیده‌ای که شادمان باشد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: مرد نادانی هم دیده‌ای که شاد باشد؟

کالیکلس: دیده‌ام. مقصودت چیست؟

سقراط: به‌مقصود من چه کار داری. پاسخ بده! ۴۹۸

کالیکلس: آری، دیده‌ام.

سقراط: مرد دانایی هم دیده‌ای که شاد یا اندوهگین باشد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: دانا بیشتر شاد و اندوهگین می‌شود یا نادان؟

کالیکلس: فرق بزرگی میان آنان ندیده‌ام.

سقراط: همین قدر کافی است. در میدان جنگ مرد ترسویی دیده‌ای؟

کالیکلس: آری.

سقراط: هنگامی که دشمن عقب‌نشینی آغاز کرد ترسو بیشتر شاد شد یا شجاع؟

کالیکلس: هر دو شاد شدند، هر چند شاید نه به‌یک اندازه.

سقراط: پس به‌هر حال ترسو هم شاد شد؟

کالیکلس: آری، بسیار شاد شد.

سقراط: گمان می‌کنم نادانان نیز شاد شدند.

کالیکلس: درست است.

سقراط: ولی هنگامی که دشمن حمله آورد تنها مرد ترسو غمگین شد یا مرد شجاع هم؟

کالیکلس: هر دو.

سقراط: هر دو به‌یک اندازه؟

کالیکلس: گمان می‌کنم ترسو بیشتر غمگین شد.

سقراط: وقتی که دشمن گریخت ترسو شادتر از شجاع نشد؟

کالیکلس: شاید.

سقراط: پس آیا به‌عقیدهٔ تو دانا و نادان و ترسو و شجاع یکسان شادمان و اندوهگین می‌شوند با این فرق که شادمانی و غمگینی در ترسو و نادان بیشتر است؟

کالیکلس: آری؟

سقراط: با این همه دانا و شجاع را نیک می‌دانی و نادان و ترسو را بد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: پس نیکان و بدان تقریباً به‌یک اندازه شاد و غمگین می‌شوند.

کالیکلس: آری.

سقراط: آیا نیکان و بدان به‌یک اندازه نیک و بدند، یا نیکی و بدی در بدان کمی بیشتر از نیکان است؟

کالیکلس: به‌خدا سوگند هیچ نمی‌دانم چه می‌گویی.

سقراط: مگر نگفتی نیکان بدین علت خوبند که نیکی در آنان هست و بدان بدین علت بدند که بدی در آنان جای دارد؟ همچنین مگر نگفتی نیک همان خوشی و لذت است و بد همان رنج و درد؟

کالیکلس: چنین گفتم.

• **سقراط:** پس وقتی که کسی شاد می‌شود، لذت یعنی نیکی در او جای می‌گیرد.

کالیکلس: بدیهی است.

سقراط: بنا بر این کسانی که شادند نیکند چون نیکی در آنان جای دارد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: و غمگینان بدند، چون بدی در آنان جای دارد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: هنوز تصدیق می‌کنی که بدان به‌این علت بدند که بدی در آنان هست؟

کالیکلس: آری، تصدیق می‌کنم.

سقراط: پس نیکان کسانی هستند که شادمانند و بدان کسانی که اندوهگینند؟

کالیکلس: آری.

سقراط: آیا کسانی که بیشتر شادند از نیکی بهره‌ای بیشتر دارند و کسانی که به‌یک اندازه شاد یا غمگینند از نیکی و بدی نیز بهرهٔ برابر دارند؟

کالیکلس: البته.

سقراط: گفتی شجاع و ترسو و دانا و نادان تقریباً یکسان شاد و غمگین می‌شوند و ترسویان اندکی بیشتر؟

کالیکلس: آری، اکنون نیز چنین می‌گویم.

سقراط: اکنون بیا با هم حساب کنیم تا ببینیم از تصدیقهایی که کرده‌ایم کدام نتیجه بدست‌می‌آید زیرا گفته‌اند تکرار سخن خوب همیشه خوب است.
گفتیم نیکان کسانی هستند که دانا و شجاعند؟ ۴۹۹

کالیکلس: آری، چنین گفتیم.

سقراط: و بدان کسانی که ترسو و نادانند؟

کالیکلس: درست است.

سقراط: باز گفتیم نیکان کسانی هستند که شادمانند؟

کالیکلس: آری.

سقراط: و بدان کسانی که غمگینند؟

کالیکلس: درست است.

سقراط: و تو گفتی نیکان و بدان یکسان و تقریباً به‌یک اندازه شاد و غمگین می‌شوند، با این فرق که شادی در بدان شاید اندکی بیشتر باشد.

کالیکلس: چنین گفتم.

سقراط: پس بدان در نیکی و بدی با نیکان برابرند، یا شاید کمی بهتر از نیکانند! کالیکلس، اگر نیکی و لذت را یکی بدانیم این نتیجه بدست‌نمی‌آید؟

کالیکلس: سقراط، می‌دانی چرا به‌سخنانت گوش فرامی‌دهم و آنها را تصدیق می‌کنم؟ برای آنکه می‌بینم اگر کسی بشوخی گفته‌های تو را تصدیق کند چون کودکان شادمان می‌شوی. براستی گمان می‌کنی من یا هر کس دیگر نمی‌دانیم که پاره‌ای از لذتها خوبند و پاره‌ای بد؟

سقراط: عجب، عجب، کالیکلس گرامی، پس مرا مانند کودکان به‌بازی گرفته‌ای و از آن رو گاه چنین می‌گویی و گاه چنان؟ در آغاز گفت و گو گمان نمی‌کردم مرا بفریبی چون تو را نیکخواه خود می‌دانستم ولی اکنون می‌بینم در اشتباه بوده‌ام و ناچارم به‌آنچه می‌دهی قناعت کنم. پس می‌گویی دو گونه لذت هست که یکی نیک است و یکی بد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: لذت نیک لذتی را می‌دانی که سودمند است و لذت بد لذتی را که زیان دارد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: لذت سودمند لذتی است که ثمرهٔ نیک می‌بخشد و لذت بد آنکه نتیجهٔ بد می‌دهد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: از لذایذ جسمانی، مانند خوردن و نوشیدن، آنکه سبب تندرستی و نیرومندی تن می‌گردد نیک است و آنکه بیماری و ناتوانی می‌آورد، بد؟

کالیکلس: البته.

سقراط: درد نیز بر دو نوع است که یکی سودمند است و دیگری زیان‌بخش؟

کالیکلس: بی‌شک.

سقراط: پس آدمی باید همواره دردها و لذایذ نیک را بخواهد؟

کالیکلس: البته.

سقراط: نه دردها و لذایذ بد را؟

کالیکلس: بدیهی است.

سقراط: اگر به‌یادت باشد من و پولوس معتقد بودیم که آدمی همواره باید در پی کسب نیکی باشد و در این راه از هیچ کوشش دریغ نورزد. پس تو نیز در این ۵۰۰
باره با ما موافقی و تصدیق می‌کنی که مقصود از هر کار رسیدن به‌نیکی است و «نیک» غایت نهایی است؟

کالیکلس: آری.

سقراط: بنا بر این ما باید هر چیز، و حتی لذت را، برای نیکی بخواهیم نه نیکی را برای لذت؟

کالیکلس: البته.

سقراط: همه کس می‌تواند میان لذایذ فرق بگذارد و لذت نیک را از لذت بد تمیز دهد یا در این کار به‌دانشی خاص نیاز هست؟

کالیکلس: البته دانشی خاص لازم است.

سقراط: اکنون بگذار نکته‌ای را که به گرگیاس و پولوس گفتم، بیادبیاوریم. گفتم بعضی از فنون در جست و جوی لذتند بی‌آنکه نیک و بد را بشناسند و بعضی دیگر نیک و بد را می‌شناسند. آشپزی را که غایتش ایجاد لذت است در زمرهٔ فنون نخستین شمردم و گفتم آن را نمی‌توان هنر نامید زیرا فقط ورزیدگی است. پزشکی را که تنها به‌نیک و بد نظر دارد در جزء دستهٔ دوم بحساب‌آوردم. کالیکلس گرامی، تو را به‌خدای دوستی سوگند می‌دهم، با من مزاح مکن و پاسخی مده که مخالف عقیده‌ات باشد. سخنان مرا نیز شوخی مشمار. می‌دانی که موضوع بحث ما برای هر آدمی مهمتر از هر موضوع است زیرا سخن در این است که آدمی چگونه باید زندگی کند: باید سخنوری بیاموزد و در سیاست راه شما را درپیش‌گیرد، یا آنکه چون من نجات خود را از فلسفه بجوید؟ نخست باید این دو راه را از یکدیگر تمیز دهیم و پس از آنکه هر دو تصدیق کردیم که میان آنها فرق است، باید ببینیم فرق آنها چیست و کدام یک از آن دو برای انتخاب شایسته‌تر است. ولی گمان می‌کنم هنوز به‌مقصود من پی‌نبرده‌ای.

کالیکلس: نه، پی‌نبرده‌ام.

سقراط: پس گوش فرادار تا مقصود خود را روشن‌تر بیان کنم. اندکی پیش هر دو تصدیق کردیم که میان نیک و لذیذ فرق است و برای رسیدن به‌هر کدام باید راهی دیگر درپیش‌گرفت. هنوز بر این تصدیق باقی هستی؟

کالیکلس: آری.

سقراط: نکته‌ای که به گرگیاس و پولوس گفتم به‌عقیدهٔ تو نیز درست بود؟ گفتم آشپزی هنر نیست بلکه نوعی ورزیدگی است. ولی پزشکی هنر به‌معنی
۵۰۱ راستین است. زیرا پزشکی طبیعت و ماهیت موضوع خود را نیک بررسی می‌کند و می‌شناسد و هر چه می‌کند می‌داند چرا می‌کند و از این رو می‌تواند دربارهٔ همهٔ اعمال خود توضیح کافی بدهد و از آنها دفاع کند، در حالی که آشپزی که یگانه مقصودش ایجاد لذت است از هنر عاری است زیرا نه طبیعت و ماهیت لذت را می‌شناسد و نه می‌داند که لذت چرا و چگونه بوجود می‌آید، بلکه تنها به‌اتکای حافظه و عادت به‌ایجاد لذت می‌پردازد. اکنون در آنچه گفتم تأمل کن و ببین درست است یا نه، و آیا دربارهٔ روح نیز این دو نوع فعالیت وجوددارد که یکی دربند نیک و بد است و در هر چه می‌کند به‌خیر و صلاح روح نظر دارد در حالی که دیگری همواره در این اندیشه است که برای روح لذت فراهم‌آورد بی‌آنکه بداند کدام لذت برای روح نیک است و کدام بد؟ من معتقدم که چنین فعالیتی هست و آن را، اعم از اینکه مربوط به‌تن باشد یا روح، چاپلوسی می‌نامم. زیرا یگانه هدف آن فراهم‌آوردن لذت است بی‌آنکه در بند نیک و بد و سود و زیان باشد. در این نکته نیز با من موافقی یا عقیده‌ای دیگر داری؟

کالیکلس: سخن تو را تصدیق می‌کنم تا بحث به‌نتیجه برسد و گرگیاس خشنود شود.

سقراط: آیا چاپلوسی تنها در روح یک تن اثر می‌بخشد یا در روح دو یا چند تن نیز کارگر می‌شود؟

کالیکلس: در روح چند تن نیز اثر می‌بخشد.

سقراط: پس می‌توان گروهی از مردمان را نیز خشنود ساخت بی‌آنکه سود و زیان آنان در نظر گرفته شود؟

کالیکلس: آری، چنین گمان می‌کنم.

سقراط: می‌توانی فنونی را که دارای این خاصیتند نام ببری یا می‌خواهی من دربارهٔ فنون گوناگون سؤال کنم و تو بگویی که کدام یک از آن جمله است؟ نخست بگذار فن نی‌زدن را در نظر آوریم. به‌گمان تو این فن تنها لذت فراهم می‌آورد یا غایتی دیگر دارد؟

کالیکلس: غایت آن جز لذت نیست.

سقراط: فن نواختن چنگ در بزمها نیز چنین است؟

کالیکلس: آری.

سقراط: رقصها و آوازهای گروهی و شعرهایی که در بزمها خواندهمی‌شوند از همین نوعند؟ مثلاً کینسیاس پسر ملس وقتی که شعری می‌خواند دربند آن بود ۵۰۲
که شنوندگان را بهتر سازد یا می‌خواست دل آنان را بدست‌آورد؟

کالیکلس: مقصود کینسیاس بی‌شک همین بود.

سقراط: دربارهٔ پدر او چه می‌گویی؟ هنگامی که چنگ می‌زد و سرود می‌خواند در بند نیک و بد بود یا می‌خواست شنوندگان را شادمان کند؟ گرچه آواز او ملال‌آور بود ولی آیا نغمهٔ چنگ و شعر غنایی جز برای شادکردن شنوندگان ساخته شده‌است؟

کالیکلس: نه.

سقراط: دربارهٔ آن هنر والا که به‌نام تراژدی خواندهمی‌شود چه نظر داری؟ آغاز و انجام آن جز برای خوشایند تماشاگران است؟ یا می‌گویی تراژدی دربند آن است که از گفتن هر سخن و سرودن هر شعر که شنوندگان را خوش می‌آید ولی برای آنان زیان‌آور است بپرهیزد و تنها سخنانی بگوید و بسراید که حاوی حقیقتند و برای مردمان سودمندند هر چند مردمان از شنیدن آنها بیزار باشند؟ به‌عقیدهٔ تو تراژدی کدام یک از این دو راه را می‌پیماید؟

کالیکلس: سقراط، شک نیست که مطلوب این هنر شادمانی تماشاگران است.

سقراط: اندکی پیش نگفتیم که چنین فنی چاپلوسی است؟

کالیکلس: گفتیم.

سقراط: اگر از شعر وزن و قافیه و آهنگ را بردارند آیا جز سخن عادی چیزی باقی‌می‌ماند؟

کالیکلس: نه.

سقراط: روی این سخن با تودهٔ مردم نیست؟

کالیکلس: درست است.

سقراط: پس شعر هم نوعی خطابه است؟[۶]

کالیکلس: چنین می‌نماید.

سقراط: به‌عبارت دیگر، شاعران در تئاتر همان کار سخنوران را می‌کنند؟

کالیکلس: آری.

سقراط: پس بدین‌سان نوعی از سخنوری یافتیم که در برابر کودکان و زنان و بندگان و آزادمردان و سالخوردگان بکاربرده‌می‌شود، و چنانکه می‌بینی نتوانستیم برای آن ارزشی قائل شویم زیرا نوعی چاپلوسی است.

کالیکلس: درست است.

سقراط: بسیار خوب. دربارهٔ خطابه‌هایی که در برابر تودهٔ مردم آتن یا در مجامع مردان آزاد شهرهای دیگر خوانده‌می‌شود چه باید گفت؟ آیا سخنوران همواره خیر و صلاح مردمان را در نظر دارند و می‌کوشند آنان را بهتر سازند یا می‌خواهند سخنی موافق سلیقهٔ شنوندگان بگویند و دل آنان را بدست‌آورند و در تأمین منافع خود می‌کوشند و دربند خیر و صلاح مردم نیستند بلکه مردمان را
۵۰۳ چون کودکان بازی می‌دهند و به‌اینکه آیا این بازی برای آنان سودمند است یا زیان‌آور، اعتنایی ندارند؟

کالیکلس: سقراط، پاسخ این سؤال آسان نیست. بعضی از سخنوران و مردان سیاسی صلاح هموطنان را در نظر دارند و برخی دیگر چنانند که گفتی.

سقراط: همین بس است. چه اگر سخنوری، چنانکه می‌گویی، بر دو نوع باشد، ناچار نوعی از آن چاپلوسی است که بسیار زشت است، در حالی که نوع دیگر نیک و زیباست زیرا مقصودش این است که مردمان بهتر شوند و کسانی که این نوع سخنوری را برگزیده‌اند همواره دربند آنند که سخنانشان برای شنوندگان سودمند باشد، خواه مردمان را خوش آید و خواه نه. اکنون بگو ببینم تا امروز چنین سخنوری دیده‌ای و اگر دیده‌ای چرا نام او را نمی‌بری؟

کالیکلس: به‌خدا سوگند در میان سخنوران این زمان چنین کسی نمی‌شناسم.

سقراط: دربارهٔ گذشتگان چه می‌گویی؟ آیا سخنوری می‌شناسی که در پرتو سخنانش مردم آتن بهتر شده‌باشند؟ من خود چنین کسی نمی‌شناسم.

کالیکلس: سقراط، نشنیده‌ای که ثمیستوکلس مرد شریفی بوده‌است؟ یا کیمون و میلتیادس و پریکلس را که ـ تازه درگذشته‌است ـ بیادنداری؟ مگر خطابه‌های پریکلس را به‌گوش خود نشنیده‌ای؟

سقراط: کالیکلس، اگر فضیلت راستین آن باشد که تو می‌گفتی، یعنی اینکه آدمی همهٔ خواهشها و هوسهای خود و دیگران را برآورد، به‌پاسخ تو ایرادی ندارم. ولی اگر فضیلت آن است که در اثنای بحث پدیدار گردید و هر دو پذیرفتیم،

یعنی پیروی از میلهایی که آدمی در نتیجهٔ برآوردن آنها بهتر می‌گردد و پرهیز از هوسهایی که مایهٔ تباهی آدمی هستند، و اگر هنری هست که برای کسب فضیلت بدین معنی که تشریح کردم بکارآید، در آن صورت آیا می‌توانی در میان همهٔ آن مردان سیاسی کسی را نام ببری که دارای آن هنر بوده‌است؟

کالیکلس: نمی‌دانم به‌این سؤال چه پاسخ بدهم.

سقراط: اگر اندکی بیندیشی پاسخ مرا خواهی‌یافت. پس بیا از بحث ملول نشویم بلکه با شکیبایی مسأله‌ای را که پیش آمده‌است بررسی کنیم و ببینیم آیا در میان آن مردان کسی بوده‌است که بتوان هنرمند به‌معنی راستین نامید. بی‌گمان تو نیز تصدیق می‌کنی که کسی که دربند نیکویی مردمان است بی‌نقشه و هدف سخن نمی‌گوید بلکه همواره اصلی معین را در نظر دارد همچنان که ارباب حرفه‌های گوناگون نیز مصالح حرفهٔ خود را به‌اقتضای نقشه‌ای معین انتخاب
می‌کنند تا اثری که پدیدمی‌آورند شکلی معین بپذیرد. اگر نگارگران و معماران و ۵۰۴
کشتی‌سازان را بنگری می‌بینی که هر کدام اجزاء و مصالح کار خود را با نظمی خاص فراهم‌می‌سازد و هر جزء را به‌شکلی درمی‌آورد که با جزءِ دیگر سازگار شود و آنگاه از تلفیق جزءها اثری منظم و هماهنگ و زیبا پدیدمی‌آورد. هنرمندانی هم که با تن آدمی سروکار دارند، مانند پزشکان و استادان ورزش، همواره در این اندیشه‌اند که تن را تابع نظم و قاعده‌ای خاص کنند. یا چنین نیست؟

کالیکلس: چنین است.

سقراط: خانه‌ای که در آن نظم و هماهنگی نمایان باشد نیک است و خانهٔ بی‌نظم و ناهماهنگ بد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: این قاعده را دربارهٔ کشتی نیز صادق می‌دانی؟

کالیکلس: بی‌شک.

سقراط: تن آدمی نیز تابع همان قاعده است؟

کالیکلس: آری، تن نیز باید تابع نظم و قاعده باشد تا تندرست شود.

سقراط: دربارهٔ روح چه می‌گویی؟ نیکی آن نتیجهٔ بی‌نظمی و لگام‌گسیختگی است یا آن نیز باید منظم و متعادل باشد تا نیک شود؟

کالیکلس: بنا بر آنچه تا کنون گفتیم روح نیز نیازمند نظم و تعادل است.

سقراط: حالتی را که در تن از وجود نظم و اعتدال حاصل می‌شود به‌چه

نام می‌خوانیم؟

کالیکلس: تندرستی و نیرومندی.

سقراط: آن حالت را در روح چگونه می‌نامیم؟ بکوش تا نام آن را نیز بیابی.

کالیکلس: سقراط، چرا پاسخ این سؤال را خود نمی‌دهی؟

سقراط: اگر بخواهی آماده‌ام، به‌شرط آنکه اگر پاسخم درست باشد بپذیری وگرنه مرا به‌خطایم آگاه سازی و نگذاری در اشتباه بمانم. گفتی حالتی که از نظم و تعادل در تن پدیدار می‌شود تندرستی است، و تندرستی سبب می‌شود که تن آدمی تندرست و نیرومند باشد. چنین نیست؟

کالیکلس: درست است.

سقراط: حالتی که از نظم و تعادل در روح پیدا می‌شود عدالت و خویشتن‌داری نام دارد و سبب می‌شود که روح عادل و خویشتن‌دار باشد. این را نیز تصدیق می‌کنی؟

کالیکلس: شاید چنین باشد.

سقراط: پس سخنور عادل و هنرمند هنگامی که با روح مردمان سروکار دارد در گفتار و کردار خویش همواره آن هدف را در نظر می‌گیرد و در هر موافقت و مخالفتی که می‌کند تنها بدان می‌نگرد که چگونه و از چه راه می‌تواند عدالت را در روح مردمان بیدار کند و آنان را از ارتکاب ظلم بازدارد، و خویشتن‌داری را در درون آنان جایگزین سازد تا زمام نفس را بدست‌گیرند و لگام‌گسیخته نگردند و فضیلت پیدا کنند و رذیلت در درونشان راه نیابد. این را نیز می‌پذیری؟

۵۰۵ **کالیکلس:** آری می‌پذیرم.

سقراط: تن بیمار و فرسوده از لذیذترین خوردنیها و گواراترین نوشیدنیها چه سود می‌برد؟ زیان آنها برای آن تن بیش از سود آنها نیست؟

کالیکلس: بی‌شک.

سقراط: حتی من بر آنم که زندگی با تن بیمار و ناتوان مصیبتی است. تو چه می‌گویی؟

کالیکلس: با تو موافقم.

سقراط: می‌دانی که پزشکان مردمان تندرست را از خوردن و آشامیدن بازنمی‌دارند ولی به‌بیمار اجازه نمی‌دهند هر چه می‌خواهد بخورد یا بنوشد.

کالیکس: درست است.

سقراط: مگر این قاعده را نباید دربارهٔ روح نیز رعایت کرد؟ آیا روحی را که به‌بیماری نادانی و لگام‌گسیختگی و بیدادگری و بی‌دینی مبتلاست باید از برآوردن هوسها و آرزوهایش بازداشت و تنها در کارهایی آزاد گذاشت که مایهٔ بهبودی آن است؟

کالیکلس: درست است.

سقراط: زیرا صلاح روح در آن است؟

کالیکلس: البته.

سقراط: بازداشتن روح از هوسها و آرزوها جز این است که آن را تنبیه کنند و به‌آن لگام بزنند؟

کالیکلس: نه.

سقراط: پس تصدیق می‌کنی که تنبیه برای روح بهتر از آن است که به عنان‌گسیختگی خو گیرد؟

کالیکلس: سقراط، من این سخنها را نمی‌فهمم، از دیگری بپرس.

سقراط: این مرد نمی‌خواهد کسی به‌او سود برساند و از همان راه که موضوع بحث کنونی است، یعنی از راه تنبیه، او را بیدار سازد و از عنان‌گیسختگی بازدارد.

کالیکلس: سقراط، در این سخنها سودی نمی‌بینم و پاسخهایی که دادم برای خشنودی گرگیاس بود.

سقراط: خوب. اکنون چه کنیم؟ می‌خواهی بحث را در همین جا رها کنیم؟

کالیکلس: هر چه می‌خواهی بکن.

سقراط: می‌گویند افسانه را هم نباید بی‌سر گذاشت بلکه باید سری به‌آن داد. پس تو نیز به‌پرسشهای من پاسخ بده تا بحث بی‌نتیجه نماند.

کالیکلس: سقراط، بیش از این اصرار مکن. اگر از من می‌شنوی یا بحث را در همین جا رها کن و یا آن را با کسی دیگر ادامه بده.

سقراط: کسی هست که این بحث را با من دنبال کند تا تحقیق ما ناتمام نماند؟

کالیکلس: شاید بهتر آن است که به‌تنهایی استدلال کنی، یعنی خود بپرسی و خود پاسخ بگویی.

سقراط: پس می‌خواهی به‌قول اپیخارموس آنچه تاکنون دو کس می‌گفتند خود بتنهایی بگویم؟ چنین می‌نماید که جز این چاره نیست. ولی اگر چنان کنم
۵۰۶ همه باید با دقت تمام گوش فرادارند تا ببینند آنچه گفته‌می‌شود درست است یا نادرست، چه اگر از این گفت و گو نتیجه‌ای درست بدست‌آید همه از آن سود خواهندبرد. اینک مسأله را می‌شکافم و بررسی می‌کنم ولی اگر کسی از شما چنان پندارد که سخنی نادرست می‌گویم باید مرا به‌خطایم آگاه سازد زیرا مدعی نیستم که راستی را می‌دانم و می‌خواهم به‌شما نیز بیاموزم بلکه به‌همراهی شما در راه جست و جو گام برمی‌دارم و روش من چنین خواهدبود که اگر کسی با من مخالفت ورزد و ببینم که حق با اوست زود تسلیم خواهم‌شد. البته این روش در صورتی بجاست که شما بخواهید در جست و جوی حقیقت به‌من یاری کنید وگرنه بحث را در همین جا رها می‌کنم و در پی کار خود می‌روم.

گرگیاس: سقراط، روا نیست که دست از بحث برداریم و از یکدیگر جدا شویم بلکه بهتر آن است که سخن را بپایان‌برسانی تا نتیجه‌ای بدست‌آید. من خود بسیار مشتاقم که بقیهٔ سخن را بشنوم و گمان دارم دیگران نیز با من همداستانند.

سقراط: گرگیاس، آرزو داشتم گفت و گو را با کالیکلس دنبال کنم تا به‌جای گفتهٔ زئوس، سخن آمفیون را به‌او بگویم. ولی، کالیکلس گرامی، چون میل نداری در بحث به‌من یاری کنی اینک به‌دنبالهٔ سخن گوش کن و هرگاه ادعایی نادرست شنیدی مرا از پیش‌رفتن بازدار و بکوش تا مرا مجاب کنی و یقین بدان که من مانند تو خشمگین نخواهم‌شد بلکه تا زنده‌ام تو را ولینعمت خود خواهم‌شمرد.

کالیکلس: بسیار خوب. بگو و مطلب را تمام کن.

سقراط: پس گوش فرادار تا گفت و گویی را که با تو کردیم از سر بگیریم:

ـ لذت و نیک یکیست؟

ـ هر دو تصدیق کردیم که آن دو یکی نیستند بلکه دو چیزند.

ـ لذت را باید برای نیکی خواست یا نیکی را برای لذت؟

ـ لذت را برای نیکی.

ـ لذت چیزی است که ما را شاد می‌کند و نیکی چیزی است که ما را نیک می‌سازد؟

ـ آری.

ـ ما و هر چیز دیگر، در صورتی نیک می‌شویم که فضیلتی در ما پدیدآید؟
ـ کالیکلس گرامی، به‌عقیدهٔ من راستی جز این نیست.
ـ آیا فضیلت هر چیز، اعم از آنکه شیء باشد یا آلت یا تن یا روح و یا یکی از جانداران، به‌خودی خود پیدا می‌شود یا در پرتو نظم و قاعده و هنری متناسب با طبیعت آن؟
ـ به‌عقیدهٔ من شق دوم درست است.
ـ پس نیکی و فضیلت هر چیز نتیجهٔ نظم خاص همان چیز است؟
ـ آری.
ـ روحی هم که نظم خاص خود را پیدا کند بهتر از روح بی‌نظم و آشفته می‌گردد؟
ـ بی‌شک.
ـ روح تنها در صورتی نظم خاص خود را پیدا می‌کند که پای‌بند اصولی خاص شود؟
ـ بدیهی است.
ـ روحی که پای‌بند اصولی خاص باشد خویشتن‌دار می‌گردد؟
ـ آری.
ـ پس روح نیک روح خویشتن‌دار است؟
کالیکلس گرامی، بیش از این چیزی نمی‌دانم. اگر تو می‌دانی به‌من نیز ۵۰۷
بیاموز.
کالیکلس: دنبالهٔ سخن را بیاور.
سقراط: دنبالهٔ سخن این است:
ـ اگر روح خویشتن‌دار نیک است پس آیا روحی که پای‌بند هیچ اصلی نباشد و به‌لگام‌گسیختگی خو گیرد بد است؟
ـ بدیهی است.
ـ آیا انسان خویشتن‌دار در همهٔ احوال، چه در برابر خدایان و چه در مقابل آدمیان، چنانکه شایسته است رفتار می‌کند، چه اگر رفتاری ناشایسته پیش گیرد خویشتن‌دار نیست؟
ـ بی‌گمان.
ـ کسی که وظیفهٔ خود را در برابر آدمیان انجام دهد عادل است و اگر در

برابر خدایان چنان کند دیندار و پرهیزگار؟

ـ آری.

ـ چنان کسی گذشته از آنکه عادل و دیندار است شجاع نیز می‌باشد زیرا شخص خویشتن‌دار چیزی را که نباید طلبید نمی‌طلبد و از آنچه نباید گریخت نمی‌گریزد بلکه همواره چیزهایی را ـ اعم از اعمال و آدمیان و لذت و درد ـ می‌طلبد که باید طلبید و از چیزهایی می‌گریزد که باید از آنها گریخت و آنجا که پایداری لازم است استوار می‌ماند.[۷]

کالیکلس گرامی، خویشتن‌داران چون چنانکه شنیدی هم عادلند و هم شجاع و هم دیندار، پس نیک به‌معنی راستینند و نیکان همواره زیبا و نیک زندگی می‌کنند و کسانی که چنین زندگی کنند، نیکبختند. ولی بدان، بر خلاف نیکان، بد زندگی می‌کنند و از این رو بدبخت و تیره‌روزند. آنان خویشتن‌دار نیستند و زندگی را به‌لگام‌گسیختگی می‌گذرانند و تو به‌همین سبب آنان را می‌ستودی! عقیدهٔ من همین است که شنیدی و من بر آنم که حقیقت جز این نیست. اما اگر حقیقت چنین باشد، کسی که بخواهد نیکبخت شود باید از خویشتن‌داری بهره برگیرد و از لگام‌گسیختگی بگریزد و همواره بر آن باشد که نیازمند سرزنش و تنبیه نگردد. ولی اگر خود او یا یکی از نزدیکانش، خواه یک تن باشد و خواه چند تن و خواه جامعه و دولت، نیازمند تنبیه شود، باید در تنبیه او کوتاهی رواندارد تا از نیکبختی دور نیفتد. به‌عقیدهٔ من هدف زندگی هر آدمی باید همین باشد و مراد از هر کاری که چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی اجتماعی می‌کنیم باید رسیدن به‌آن هدف باشد تا بدین‌سان عدالت و خویشتن‌داری در روح ما جایگزین گردد. لگام‌گسیختگی و برآوردن هوسها و آرزوهای نفسانی زندگی راهزنان است و کسی که چنین زندگی کند نه دوستی می‌تواند داشته‌باشد و نه خدا با اوست. زیرا از همکاری و همبستگی ناتوان است و آنجا که همبستگی نباشد دوستی نمی‌تواند بود. کالیکلس، دانشمندان می‌گویند بقای زمین و آسمان و آدمیان و خدایان نتیجهٔ همبستگی و دوستی و خویشتن‌داری و
۵۰۸ عدالت است و از این رو کل کاینات را «جهان منظم» می‌نامند و آشفته و عنان‌گسیخته نمی‌شمارند. ولی تو به‌گمان من با اینکه بسیار دانا هستی از این نکته غافلی و از اهمیت اعتدال ریاضی در آسمان و زمین بی‌خبری. چنین می‌پنداری که آدمی همواره باید بکوشد تا بیشتر از دیگران داشته‌باشد، و این از آن روست

که دربند علوم ریاضی نیستی. پس اکنون یا باید کسی برخیزد و این ادعای ما را که می‌گوییم نیکبختی نتیجهٔ عدالت و خویشتن‌داری است و سیه‌روزی زادهٔ بدی و لگام‌گسیختگی، نقض کند، و یا باید همه آن را بپذیریم و آنگاه بنگریم که از آن چه نتیجه بدست‌می‌آید.

کالیکلس گرامی، نتیجهٔ آن ادعا همان است که ساعتی پیشتر گفتم و گمان کردی شوخی می‌کنم. اگر به‌یادت باشد گفتم آدمی باید هر کس را که مرتکب ظلم می‌شود گناهکار بشمارد خواه آن کس خود او باشد یا فرزند یا یکی از دوستان و خویشانش، و برای اثبات گناهکاری او از سخنوری یاری جوید. نکته‌ای هم که پولوس در پایان گفت و گو پذیرفت و تو نپسندیدی، درست بود: پولوس تصدیق کرد که ظلم‌کردن هم خود زشت و بد است و هم زشت‌تر و بدتر از ظلم‌دیدن. سخن گرگیاس نیز که پولوس را خوش نیامد درست بود و آن این بود که هر کس بخواهد سخنور قابلی شود نخست باید حق و ناحق و عدل و ظلم را بشناسد و خود نیز عادل باشد.

اینک بگذار ایرادی را که بر من گرفتی بررسی کنیم و ببینیم آیا درست است که من هرگز نخواهم‌توانست به‌خود یا دوستانم یاری کنم و آنان را از خطر برهانم بلکه هر زبون و فرومایه‌ای تواناتر از من است؟ خصوصاً بیاددارم این نکته را خیلی مهم می‌شمردی که هر ناکسی می‌تواند سیلی به‌روی من بزند یا مالم را ببرد یا مرا از شهر بیرون کند و حتی مرا بکشد و این حالت را بدترین حالتها دانستی! چنانکه بارها گفته‌ام، بار دیگر می‌گویم بدترین حالتها آن نیست که سیلی به‌روی من بزنند یا جیب یا سرم را ببرند. حالت بمراتب ننگین‌تر از آن، حالت کسی است که به‌من یا دوستان من آزار برساند یا مال مرا بدزدد یا مرا به‌بردگی ببرد یا در خانهٔ مرا بشکند و یا به‌من و دوستان من ظلمی دیگر کند. زیرا ارتکاب این کارها برای او بمراتب بدتر و زیان‌آورتر است تا تحمل آنها برای من.

۵۰۹ این عقیده که گفت و گوهای گذشتهٔ ما درستی آن را ثابت کرد، با دلایلی استوارتر از آهن و پولاد حفاظت شده‌است و تا تو یا کسی تواناتر و دلیرتر از تو آن دلایل را درهم نشکند ممکن نیست کسی ایرادی بر آن بگیرد و سخنش درست باشد و تا آنجا که بیاددارم تا امروز هیچ کس نتوانسته‌است ادعایی بر خلاف آن به‌میان آورد و مایهٔ ریشخند شنوندگان نگردد. اگر آن عقیده درست است و ظلم برای کسی که دست به‌آن می‌آلاید بزرگترین بدیهاست، و از آن بزرگتر بی‌کیفر

ماندن کسی است که دست به‌ظلم آلوده است، در این صورت آن یاری که اگر انسان نتواند به‌خود یا دوستانش کند سزاوار استهزاست، کدام یاری است؟ نه آن یاری که ما و دوستان ما را از بزرگترین بدیها مصون بدارد؟ پس بی‌گمان ننگین‌ترین حالتها برای آدمی این است که نتواند خود یا دوستانش را از بزرگترین بدیها برهاند. پس از آن، حالت ننگین در مرتبهٔ دوم، آن است که نتواند آنان را از بدی درجه دوم رهایی دهد و در مرتبهٔ سوم حالت کسی است که از رهاندن خود و یاران خود از بدی درجهٔ سوم ناتوان باشد. هر چه درجه و مقدار بدی بزرگتر باشد، توانایی آدمی به‌رهاندن خود از آن، افتخاری بزرگتر است و ناتوانی از این کار ننگی بزرگتر. کالیکلس گرامی، این نکته را تصدیق می‌کنی یا نه؟

کالیکلس: تصدیق می‌کنم.

سقراط: گفتیم ظلم‌کردن و ظلم‌دیدن هر دو بدند ولی ظلم‌کردن بدتر و زیان‌آورتر از ظلم‌دیدن است. اکنون باید ببینیم آدمی چه چیز باید بدست‌آورد تا از آن هر دو در امان بماند؟ توانایی یا خواستن؟ مرادم این است که اگر بخواهیم تحمل ظلم نکنیم، خواستن کافی است یا باید توانایی لازم را برای مصون داشتن خویش از تحمل ظلم بدست‌آوریم؟

کالیکلس: بدیهی است که باید توانا باشیم.

سقراط: دربارهٔ ظلم‌کردن چه می‌گویی؟ همین بس است که بخواهیم ظلم نکنیم؟ یا برای این کار نیز باید توانایی و هنری خاص بدست‌آوریم وگرنه نخواهیم توانست از ارتکاب ظلم خودداری کنیم؟ کالیکلس، چرا پاسخ نمی‌دهی؟ آیا می‌پنداری که من و پولوس در اثنای گفت و گو از روی ضرورت تصدیق کردیم که هیچ کس خواسته و دانسته ظلم نمی‌کند بلکه بر خلاف خواست خود مرتکب آن می‌گردد؟

۵۱۰ **کالیکس:** این نکته را هم تصدیق می‌کنم تا گفت و گو تمام شود.

سقراط: پس چنین می‌نماید که آدمی باید توانایی و هنری خاص بدست آورد تا بتواند ظلم نکند؟

کالیکلس: آری.

سقراط: آن کدام توانایی است که آدمی به‌یاری آن همواره یا دست کم تا آنجا که میسر است از تحمل ظلم مصون می‌ماند؟ نیک تأمل کن و ببین در این باره نیز مانند من می‌اندیشی؟ به‌گمان من کسی که بخواهد از ظلم در امان بماند

یا باید بر کشور فرمانروایی کند و یا با نظام موجود کشور دوست و دمساز باشد.

کالیکلس: سقراط، هر وقت سخن سنجیده بگویی تو را خواهم‌ستود. این بار نیز با تو موافقم و عقیده‌ات را می‌ستایم.

سقراط: ببین این سخن را نیز می‌پذیری یا نه. حکمای قدیم می‌گویند دوستی کامل دوستی همجنس با همجنس است. تو جز این می‌پنداری؟

کالیکلس: نه.

سقراط: پس هرگاه در کشوری مردی بی‌بهره از تربیتِ روحی فرمانروایی کند و در آن کشور مردی باشد بسی بهتر از او، آیا آن فرمانروای مستبد از آن مرد نخواهدترسید، و خواهدتوانست با او براستی دوست شود؟

کالیکلس: نه.

سقراط: گمان می‌کنم با مردی هم که بدتر از خود اوست دوستی نخواهد گزید، چه او را به‌دیدهٔ حقارت خواهدنگریست و نخواهدتوانست با او چون دوستی یکدل رفتار کند.

کالیکلس: این نیز درست است.

سقراط: پس تنها مردی خواهدتوانست با او دمساز شود که مانند خود او باشد و هر چه او می‌پسندد بپسندد و در عین حال به‌فرمان او گردن بنهد و پیش او پشت دوتا کند. البته این مرد در آن کشور نفوذی بزرگ خواهدداشت و هیچ کس جرأت نخواهدکرد ستمی به‌او روا دارد. چنین نیست؟

کالیکلس: چنین است.

سقراط: پس اگر در آن کشور جوانی به‌این اندیشه افتد که چگونه می‌تواند قدرتی بزرگ بدست‌آورد تا هیچ کس را یارای آزردن او نباشد، گمان می‌کنم یگانه راهی که پیش خود خواهددید این است که از جوانی عادت کند به‌اینکه هر چه را سلطان می‌پسندد هنر بداند و هر چه بیشتر شبیه و همجنس فرمانروای کشور شود.

کالیکلس: درست است.

سقراط: پس این است هنری که آن جوان باید فراگیرد تا از اهانت و آزار در امان بماند و در کشور توانا شودا

کالیکلس: البته.

سقراط: آیا آن جوان از ارتکاب ظلم نیز مصون خواهدماند؟ گمان نمی‌کنم

کالیکلس! زیرا او خواهدکوشید شبیه فرمانروایی شود که به‌وسیلهٔ ظلم زمام حکومت را بدست گرفته‌است، و به‌جایی رسد که بتواند هر چه بیشتر ظلم کند بی‌آنکه کیفر ببیند. چنین نیست؟

کالیکلس: شاید.

۵۱۱ **سقراط:** پس بدترین زیانها را خواهدبرد. زیرا به‌سبب تقلید از فرمانروای مستبد روح خود را بیمار و فرسوده خواهدساخت.[۸]

کالیکلس: سقراط، نمی‌دانم چگونه هر بار سخن را زیر و رو می‌کنی. مگر نمی‌دانی که پیروان فرمانروای مستبد اگر بخواهند می‌توانند کسانی را که از فرمانروا تقلید نمی‌کنند ازپای‌درآورند؟

سقراط: کالیکلس گرامی، کر نیستم و این سخن را چند بار از تو و پولوس و تقریباً از همهٔ همشهریان که منصبی در کشور دارند شنیده‌ام. تو نیز به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار: آنان البته کسانی را که تن به‌فرومایگی و ستمگری نمی‌دهند ازپای‌درمی‌آورند. ولی آنان بدی می‌کنند و بدند نه کسانی که به‌سبب نیکی و پرهیزگاری ازپای‌درمی‌آیند.

کالیکلس: دریغ نیست که انسان بدین سبب ازپای‌درآید؟

سقراط: نه کالیکلس! گفت و گوی ما مبرهن ساخت که در نظر خردمندان چنین نیست. آیا هنوز در این گمانی که آدمی تنها باید در این اندیشه باشد که تا می‌تواند زنده بماند و عمری دراز بسربرد و بدین منظور هنرهایی بدست‌آورد که او را از خطر رهایی دهند، مانند سخنوری که می‌گفتی باید آموخت زیرا آن هنر در دادگاه به‌یاری ما می‌رسد؟

کالیکلس: آری، به‌خدا سوگند چنین است.

سقراط: کالیکلس، فن شنا به‌عقیدهٔ تو فن مهمی نیست؟

کالیکلس: نه.

سقراط: مگر آن فن ما را در آنجا که نیازمند آنیم از مرگ نمی‌رهاند؟ اگر شنا را حقیر می‌شماری، بگذار فنی مهمتر نام ببرم. می‌دانی که فن کشتیرانی درست مانند سخنوری نه فقط جان ما را از خطر می‌رهاند بلکه مال ما را نیز حفظ می‌کند. با این همه می‌بینی که این فن هیچ خودستایی و هیاهو نمی‌کند و صاحبان آن مدعی نیستند که به‌ما سودی بزرگ می‌رسانند. هر وقت فن کشتیرانی به‌ما همان سود را برساند که سخنوران در دادگاه می‌رسانند، یعنی مثلاً ما را از

آیگینا سالم به‌اینجا بیاورد، گمان می‌کنم نیم درهم از ما می‌طلبد و اگر ما را با زن و کودک و مال و منال از مصر یا پونتوس به‌آتن بیاورد تنها دو درهم می‌ستاند و کسی که این خدمت را به‌ما کرده‌است، یعنی ناخدا، همین که ما را به‌خشکی رساند از کشتی پیاده می‌شود و با همان جامهٔ کم‌بها که به‌تن دارد در ساحل ۵۱۲
گردش می‌کند. شاید او در آن حال در این اندیشه است که نمی‌داند به‌سبب رهاندن کشتی‌نشستگان از غرق و هلاک به‌کدام یک از آنان سود رسانده‌است و به‌کدام زیان. زیرا به‌این امر آگاه است که با رساندن مسافران از دریا به‌خشکی نه تن یکی از آنان را بهتر ساخته‌است و نه روح او را. از این رو بعید نیست به‌خود بگوید «اگر یکی از مسافران بیماری درمان‌ناپذیری داشته و غرق نشده‌است، رهایی از مرگ برای او جز بدبختی نیست. پس به‌او خدمتی نکرده‌ام. ولی اگر روح یکی از آنان ــ که بسی ارجمندتر از تن است ــ به‌بیماری مهلکی مبتلاست، زندگی برای او چه ارزشی دارد که رهایی از خطر دریا یا دادگاه یا هر خطر دیگر نسبت به‌او خدمتی حساب شود؟» هیچ بدبختیی برتر از بیماری روح نیست از این رو برای کسی که به‌این بیماری دچار است مردن هزار بار بهتر از زنده‌ماندن است زیرا زندگی او زندگی بدی است. گویا بدین سبب است که ناخدایان هنگامی که ما را به‌ساحل می‌رسانند به‌فن خود نمی‌نازند. همچنین است حال مهندسانی که قلعه‌ها و وسایل دفاعی می‌سازند. می‌دانی که ارزش کار اینان کمتر از کار سرداران سپاه نیست، چه رسد به‌اینکه کمتر از کار ناخدایان باشد، زیرا به‌یاری هنر خود شهرها را از آسیب دشمن رهایی می‌دهند. با این همه آیا هنر آنان را کمتر از هنر سخنوران می‌دانی؟ کالیکلس، اگر آنان بخواهند مانند شما فن خود را بستایند می‌توانند با هزار دلیل ثابت کنند که شما همه باید مهندس شوید زیرا همهٔ فنون و هنرها در مقام مقایسه با فن آنان حقیر می‌نماید. با این همه تو آنان را به‌چشم حقارت می‌نگری و آماده نیستی دختر خود را به‌پسر آنان بدهی یا دختری از آنان برای پسرت بخواهی. کالیکلس، اگر دلایل برتری فن تو همان است که در اثنای گفت و گو برشمردی، چه حق داری مهندسان و صاحبان حرفه‌های دیگر را حقیر بشماری؟

می‌دانم که خواهی‌گفت من بهتر از آنانم و از خانوادهٔ بهتری برخاسته‌ام. ولی اگر بهتری آن نیست که من گفتم، و فضیلت انسانی عبارت از این است که آدمی خود و کسان خود را از خطر برهاند، پس چرا از مهندسان و پزشکان و

صاحبان فنون دیگر که کارشان رهاندن مردمان از خطر است بتحقیر یاد می‌کنی؟ پس اکنون، دوست گرامی، بار دیگر نیک بیندیش و ببین آیا خوبی و شرافت غیر از رهاندن و رهایی‌یافتن از خطر نیست؟ مگر خود زندگی ارزشی دارد؟ آیا مرد نباید اندیشهٔ زنده‌ماندن را کنار بگذارد و تصمیم دربارهٔ زندگی و مرگ را به‌خدا واگذار کند و سخن زنان را که می‌گویند «هیچکس نمی‌تواند از سرنوشت خود بگریزد» باور کند و همواره در این اندیشه باشد که تا زنده است عمر را بنیکی بسربرد؟ یا می‌پنداری راه درست این است که هر کس از وضع سیاسی کشور پیروی کند و با حاکم وقت دمساز شود و تو نیز از مردم آتن چاپلوسی کنی تا
۵۱۳ صاحب جاه و منصب گردی و در دستگاه دولت نفوذ یابی؟ آیا برای من و تو سزاوار است که مانند زنان تسالی که می‌گویند ماه را از آسمان به‌زمین می‌آوردند و چشمان خود و فرزندان خود را از دست می‌دادند، گرانمایه‌ترین جزءِ وجود خود را بدهیم و جاه و نفوذ بدست‌آوریم؟ کالیکلس، اگر کسی ادعا کند که می‌تواند هنری به‌تو بیاموزد که به‌یاری آن بتوانی مردی صاحب نفوذ گردی بی‌آنکه همجنس حکومت وقت شوی، یقین بدان که تو را می‌فریبد. اگر بخواهی دوستی دموس (= تودهٔ مردم) آتن ــ و حتی دموس پسر پوریلامپس ــ را بدست‌آوری باید به‌طبیعت شبیه و همجنس آنان شوی. چه اگر بظاهر از آنان تقلید کنی تو را به‌بازی نخواهند گرفت. از این رو تنها کسی می‌تواند تو را مرد سیاسی و سخنوری توانا کند که بتواند طبیعت تو را براستی همجنس طبیعت آنان سازد. زیرا تودهٔ مردم کسی را دوست‌دارند که موافق سلیقهٔ آنان سخن بگوید و از هر که سخنی غریب به‌میان آورد بیزارند. دوست گرامی، عقیدهٔ تو غیر از این است؟

کالیکلس: سقراط، نمی‌دانم علت چیست که سخنان تو به‌نظرم درست می‌نمایند ولی مانند بیشتر مردمان قانع نمی‌شوم.

سقراط: کالیکلس گرامی، عشق دموس[9] که در دل تو خانه گزیده‌است نمی‌گذارد سخن مرا بپذیری ولی گمان می‌برم اگر این مسأله را بهتر و بیشتر بررسی کنیم قانع خواهی‌شد. بیادداری که گفتیم در مورد رفتار با تن و روح دو راه هست که یکی خوشایندی را در نظر می‌گیرد و دیگری نیکی را؟ اختلاف این دو راه نبود که ما را از یکدیگر جدا می‌ساخت؟

کالیکلس: بیاددارم.

سقراط: گفتیم راه نخستین که تنها به‌خوشی و لذت نظر دارد پست و

بی‌ارزش و نوعی چاپلوسی است. چنین نگفتیم؟

کالیکلس: اگر تو چنان می‌خواهی، باشد.

سقراط: ولی راه دوم ما را بر آن می‌دارد که با هر چه سروکار داریم، خواه تن باشد و خواه روح، همواره در بهترساختن آن بکوشیم.

کالیکلس: درست است.

سقراط: آیا در برابر دولت و مردم نیز نباید راه دوم را درپیش‌گیریم و همهٔ نیروی خود را صرف بهترساختن آنها کنیم؟ اگر راهی جز این برویم هر خدمت دیگر بی‌فایده خواهدبود و اگر کسانی که ثروتی هنگفت می‌اندوزند یا در کشور به‌مقامهای بلند می‌رسند و یا بر تمام جامعه فرمانروایی می‌کنند دارای روح و شیوهٔ فکری سالم نباشند از هیچ‌کدام از آن نعمتها سود نخواهندبرد. این نکته را تصدیق می‌کنی یا نه؟ ۵۱۴

کالیکلس: آری، چون تو چنین می‌خواهی.

سقراط: کالیکلس اگر ما بخواهیم کاری اجتماعی بکنیم، مثلاً برای شهر حصاری بسازیم یا بندرگاهها را تعمیر کنیم و یا پرستشگاهی برپا نماییم، آیا نباید پیش از شروع کار در خود بنگریم و ببینیم آیا در فن معماری مهارتی داریم و آن فن را در نزد کدام آموزگار فراگرفته‌ایم؟

کالیکلس: بی‌شک.

سقراط: سپس نباید ببینیم که آیا تا کنون برای خود یا یکی از دوستانمان خانه‌ای ساخته‌ایم و آن خانه خوب از کار درآمده‌است یا نه؟ اگر در نتیجهٔ بررسی معلوم شود که در زیر دست استادان نامدار تربیت یافته و به‌یاری آنان بناهایی زیبا ساخته و پس از جداشدن از استادان نیز خود بتنهایی چنان بناهایی از کار درآورده‌ایم در آن صورت همهٔ خردمندان به‌ما حق خواهندداد که به‌ساختن بناهای عمومی بپردازیم. ولی اگر نه فن معماری را از استادی آموخته و نه خود بنایی زیبا ساخته‌باشیم آیا دور از خرد نیست که ساختن بنایی عمومی را آغاز کنیم؟

کالیکلس: حق با توست.

سقراط: آیا این اصل را در دیگر کارهای عمومی نیز صادق می‌دانی؟ اگر من و تو بخواهیم به‌شغل پزشکی بپردازیم آیا نباید نخست تو مرا بیازمایی و بگویی «بگذار ببینم سقراط خود تندرست است یا نه، و آیا تا کنون توانسته‌است

کسی را اعم از بنده و آزاد مداوا کند؟، و سپس آیا نباید من تو را بیازمایم و اگر معلوم شود که ما تا امروز نتوانسته‌ایم همشهری یا بیگانه یا مرد یا زنی را مداوا کنیم، در آن صورت تو را به‌خدا سوگند می‌دهم، آیا خنده‌آور نخواهدبود که به کاری چنین خطیر دست‌بیازیم و بنا بر مثل معروف آموختن کوزه‌گری را با ساختن خمی بزرگ آغاز کنیم و پیش از آنکه دانش لازم را بدست‌آوریم در کارهای عمومی شرکت جوییم و کسانی را هم که بهتر از خود ما نیستند به‌آن کارها ترغیب کنیم؟

کالیکلس: درست است.

۵۱۵ **سقراط:** دوست گرامی، چون تو تازه وارد کارهای سیاسی شده‌ای و مرا سرزنش می‌کنی که چرا از سیاست دوری می‌گزینم، آیا وقت آن نیست که در این باره یکدیگر را بیازماییم؟ پس بگذار ببینیم آیا کالیکلس تا امروز توانسته‌است یکی از هموطنان خود را بهتر سازد؟ آیا اتفاق افتاده‌است که کسی، اعم از همشهری و بیگانه و آزاد و بنده، که نخست بد و ظالم و بی‌خرد بوده‌است، به‌یاری کالیکلس نیک و عادل و خردمند گردد؟ کالیکلس، اگر چنین بپرسند چه خواهی گفت و کدام کس را نام خواهی‌برد که در پرتو نشست و برخاست با تو بهتر شده است؟ اگر در زمانی که برای خود زندگی می‌کردی و هنوز جرأت مداخله در کارهای عمومی را نداشتی، توانسته‌ای کسی را بهتر سازی، چرا نام او را نمی‌بری؟

کالیکلس: سقراط، همواره اصرار داری که بگویند حق به‌جانب توست.

سقراط: مرادم آن نیست که سخن من از پیش برود بلکه براستی می‌خواهم حقیقت را دریابم و بدانم که به‌عقیدهٔ تو کشور را چگونه باید اداره کرد و آیا مقصود تو از مداخله در کارهای دولتی جز این است که مردمان را بهتر سازی؟ مگر بارها هر دو تصدیق نکردیم که وظیفهٔ مرد سیاسی جز این نیست؟ چرا پاسخ نمی‌دهی؟ چون خاموش مانده‌ای من به‌جای تو پاسخ می‌دهم: آری این مطلب را تصدیق کردیم. اگر وظیفهٔ مرد عادل در برابر کشورش این است، پس بار دیگر بیندیش و عقیدهٔ خود را دربارهٔ مردانی که اندکی پیش نام بردیم بگوی تا ببینیم هنوز پریکلس و کیمون و میلتیادس و ثمیستوکلس را دولتمردان خوبی می‌دانی؟

کالیکلس: آری، بر این عقیده‌ام.

سقراط: در آن صورت باید هر کدام از آنان در دوران فرمانروایی خود آتنیان را از بدی رهایی داده و بهتر ساخته‌باشد. درست است یا نه؟

کالیکلس: درست است.

سقراط: آیا هنگامی که پریکلس نخستین بار در برابر مردم آتن سخن راند، آتنیان بدتر از روزی بودند که او آخرین بار در برابر آنان ظاهر گردید؟

کالیکلس: شاید.

سقراط: کالیکلس، چرا می‌گویی شاید؟ اگر او مرد سیاسی راستین بوده باشد بالضروره آن نتیجه بدست‌می‌آید.

کالیکلس: مقصودت از این سخن چیست؟

سقراط: می‌خواهم بدانم آیا مردم بر آنند که آتنیان در دوران فرمانروایی پریکلس بهتر شده‌اند یا بدتر؟ بارها شنیده‌ام که می‌گویند چون پریکلس برای کارهای اجتماعی مزد برقرار نمود مردمان آتن را تن‌پرور و ترسو و پرسخن و حریص ساخت.

کالیکلس: سقراط، این ادعای مردمان بی‌سر و پاست.

سقراط: ولی این مطلب دوم را نشنیده‌ام بلکه من و تو نیک می‌دانیم که پریکلس در آغاز فرمانروایی به‌نیکی شهره بود و احترام فراوان داشت و آتنیان چون هنوز بد بودند او را دشنام نمی‌دادند و ناسزا نمی‌گفتند. اما چندی بعد چون
به‌یاری او بهتر گردیدند او را در پایان عمر به‌دزدی متهم کردند و می‌خواستند ۵۱۶
محکوم به‌اعدامش کنند چه او را مردی بد و فاسد می‌دانستند.

کالیکلس: این دلیل بدی پریکلس است؟

سقراط: اگر گروهی اسب و خر و گاو پیش از آنکه به‌چوپانی سپرده‌شوند لگدزن و وحشی نباشند و پس از آن در نتیجهٔ پرستاری او چنان گردند، او را چوپان خوبی می‌شماریم؟ همچنین اگر کسی تیمارداری چارپایانی را بعهده بگیرد و پس از چندی آنها را وحشی و چموش تحویل دهد باید او را تیماردار خوبی بنامیم؟

کالیکلس: برای آنکه تو را خشنود سازم، می‌گویم حق با توست.

سقراط: پس لطف خود را دربارهٔ من کامل کن و به‌این سؤال نیز پاسخ بده: آدمی نوعی از حیوان نیست؟

کالیکلس: بی‌شک.

سقراط: و پریکلس بر آدمیان سرپرستی می‌کرد؟

کالیکلس: آری.

سقراط: اگر او دولتمرد قابلی بود، آیا نبایستی بنا به‌قاعده‌ای که تصدیق کردیم آدمیان در پرتو سرپرستی او عادلتر شده‌باشند؟

کالیکلس: البته.

سقراط: مگر به‌قول هومر آدمیان عادل رام نیستند؟

کالیکلس: تصدیق می‌کنم.

سقراط: ولی می‌بینی که پریکلس مردمان را وحشی‌تر و عنان‌گسیخته‌تر از هنگامی ساخت که به‌دست او سپرده‌شدند و عنان‌گسیختگی آنان به‌خود او زیان رساند در حالی که او هرگز خواهان این نتیجه نبود.

کالیکلس: می‌خواهی این سخن را تصدیق کنم؟

سقراط: اگر درست است، آری.

کالیکلس: بسیار خوب.

سقراط: اگر او مردمان را عنان‌گسیخته‌تر کرده‌باشد پس باید گفت بدتر از پیش ساخته‌است؟

کالیکلس: شاید.

سقراط: پس، پریکلس دولتمرد خوبی نبوده‌است؟

کالیکلس: عقیدهٔ تو چنین است.

سقراط: کالیکلس، به‌خدا سوگند می‌خورم، بنا بر اصولی که پذیرفتی عقیدهٔ تو نیز جز این نمی‌توانست‌بود. دربارهٔ کیمون چه می‌گویی؟ همان مردمانی که او می‌خواست بهتر کند رأی به‌تبعید او ندادند تا دست کم ده سال از شنیدن صدای او آسوده باشند؟ با ثمیستوکلس نیز چنین نکردند و آواره از وطنش نساختند؟ میلتیادس فاتح ماراثون را نیز چنانکه می‌دانی می‌خواستند در چاه افکنند و اگر رئیس حکومت به‌یاری او نرسیده‌بود چنان کرده‌بودند. اگر آن مردان رهبران بزرگی بودند دچار آن سرنوشت نمی‌شدند. به‌هر حال کسی ندیده‌است که ارابه‌رانی در آغاز کار بر ارابه و اسبهای خود مسلط باشد ولی پس از آنکه زمانی اسبها را پرورد و در ارابه‌رانی تمرینی بیشتر کرد از تسلط بر ارابه ناتوان گردد و از مرکب به‌زیر افتد.

کالیکلس: درست است.

۵۱۷ **سقراط:** پس اینکه گفتم کشور ما هرگز دولتمرد قابل نداشته‌است درست بود. تو با اینکه تصدیق کردی که امروز مرد سیاسی به‌معنی راستین نداریم دربارهٔ

گذشتگان عقیده‌ای دیگر داشتی و برای نمونه آن چند تن را نام بردی. ولی پژوهش ما روشن ساخت که آنان نیز بهتر از دولتمردان کنونی نبوده‌اند و اگر سخنور بوده‌اند نه در سخنوری به‌معنی حقیقی مهارتی داشته‌اند و نه در چاپلوسی، وگرنه بدان وضع غم‌انگیز ازپای‌درنمی‌آمدند.

کالیکلس: ولی سقراط، هیهات که یکی از مردان کنونی بتواند کارهایی کند از آن قبیل که آنان کرده‌اند.

سقراط: کالیکلس گرامی، آنان را به‌سبب خدمتی که به‌جامعه کرده‌اند سرزنش نمی‌کنم و معتقدم که در خدمتگزاری بهتر از دولتمردان امروزی بوده و بهتر از اینان توانسته‌اند نیازها و آرزوهای مردم را برآورند. ایرادم این است که نتوانستند از راه اندرز یا زور ملت را بهتر سازند و کاری کنند که مردمان آرزوهایی بهتر داشته‌باشند و از این لحاظ است که میان آنان و مردان سیاسی امروز فرقی نمی‌بینم. چه، وظیفهٔ مرد سیاسی این نیست که از تمایلات مردم پیروی کند و در ارضای آنها بکوشد بلکه این است که مردم را بهتر سازد. البته تصدیق می‌کنم که آنان در فراهم‌نمودن نیروی دریایی و ساختن باروها و بندرها و کارهایی از این دست بمراتب برتر از مردان کنونی بوده‌اند ولی، کالیکلس، من و تو کاری خنده‌آور می‌کنیم زیرا از وقتی که این گفت و گو را آغاز کرده‌ایم به‌گرد یک مطلب می‌گردیم بی‌آنکه مقصود یکدیگر را دریابیم. هر دو تصدیق کردیم که برای پرورش تن و روح دو فعالیت هست. یکی فقط نوعی خدمتگزاری است بدین معنی که چون گرسنه شویم به‌ما غذا می‌دهد و چون تشنه گردیم آب فراهم‌می‌کند و اگر دچار سرما شویم کفش و جامه و لحاف به‌ما می‌دهد. مطلب را با این مثالها تشریح می‌کنم تا زود بفهمی. اکنون اگر بازرگان و آشپز و نانوا و دبّاغ و کفشدوز که آن چیزها را برای ما فراهم‌می‌سازند خود را مربیان تن بشمارند و کسانی هم که از وجود هنر ورزش و پزشکی بی‌خبرند ادعای آنان را تصدیق کنند، مایهٔ شگفتی نخواهدبود زیرا آن کسان نمی‌دانند که مربیان راستین تن پزشکی و ورزشند و فرمانروایی بر همهٔ
۵۱۸ فنهایی که برشمردیم حق آنهاست. زیرا تنها آن دو هنر واقفند بر اینکه کدام خوردنی یا نوشیدنی برای تندرستی و زیبایی تن سودمند است و همهٔ آن فنهای دیگر از این شناسایی بی‌بهره‌اند و به‌همین سبب است که تنها جنبهٔ خدمتگزاری دارند در حالی که پزشکی و ورزش بحق سروران و فرمانروایان آن فنونند.

وقتی که می‌گویم دربارهٔ روح نیز آن دو گونه فعالیت هست، گاه چنان

می‌نماید که مقصود مرا درمی‌یابی زیرا سخن مرا چنان تصدیق می‌کنی که گمان می‌برم با من همداستانی. ولی دمی پس از آن ادعا می‌کنی که کشور ما دولتمردان قابل داشته‌است و چون می‌پرسم آنان کیستند، کسانی را نام می‌بری که به‌حیرت می‌افتم. پاسخی که می‌دهی درست مانند آن است که بپرسم در کشور ما کدام کسان در پرورش تن استاد بوده‌اند، و تو در جواب، تئاریون نانوا و میثایکوس نویسندهٔ کتاب آشپزی سیسیلی و سارامبوس مِی‌فروش را نام ببری و آنان را بهترین پرورندگان تن بشماری چون یکی نان خوب می‌پخته و دومی در مهیا ساختن غذاهای لذیذ استاد بوده و سومی شرابهای گوارا می‌ساخته‌است. کالیکلس، اگر به‌سؤال من چنین پاسخ دهی خواهم‌گفت: دوست گرامی، معلوم می‌شود از هنر ورزش بی‌خبری. کسانی که نام بردی تنها به‌خواهشهای تن ما خدمت می‌کنند بی‌آنکه با هنر ورزش آشنا باشند و از این رو یگانه حاصل کار آنان این است که شکم را بزرگ و گوشت تن را فاسد سازند هر چند مردمانی که به‌سبب پرخوری بیمار می‌گردند از روی نادانی گناه بیماری خود را به‌گردن آن مردان نمی‌گذارند بلکه آنان را می‌ستایند و کسی را گناهکار می‌شمارند که بخواهد با اندرز آنان را از پرخوری بازدارد. دولتمردانی که اندکی پیش ستودی به‌مردم همان گونه خدمت کرده و شهر آتن را بظاهر بزرگ و نیرومند ساخته‌اند ولی آیا نمی‌بینی که این فربهی در حقیقت تورم و بیماری است؟ درست است که آنان
۵۱۹ برای شهر بندر و حصار و بسی چیزهای بیهوده ساخته‌اند ولی از عدالت و خویشتن‌داری غافل بوده‌اند. اکنون اگر در پی این فربهی بیماری پدیدآید آتنیان مشاوران امروزی را گناهکار خواهندشمرد و ثمیستوکلس و کیمون و پریکلس را که گناهکاران اصلی هستند خواهندستود و از آنان به‌نیکی یاد خواهندکرد و اگر بهوش نباشی بر تو و دوست من آلکیبیادس کینه خواهندجست در حالی که شما مسبب اصلی بدبختی مردم آتن نیستید بلکه تنها شریک جرم گذشتگانید.

از این گذشته وقتی که دولت یکی از آن مردان سیاسی را به‌سبب گناهی که از او سر زده‌است محاکمه می‌کند او چنان ناله و شیون می‌آغازد که گویی به‌مصیبتی بزرگ دچار گردیده، و می‌گوید «با آن همه خدمت که به‌کشور کرده‌ام سزاوار نیست با من چنین کنند» و این رفتار منحصر به‌دولتمردان کنونی نیست بلکه چنانکه می‌شنوم گذشتگان نیز چنان بوده‌اند. ولی آیا عقل می‌پسندد که کسی عضو یا رئیس دولتی بوده‌باشد و از همان دولت بر خلاف حق آزاری ببیند و

آن را ظالم و بدخواه بخواند؟ حال آن مردان که ادعای دولتمردی دارند مانند حال سوفیستهاست که ادعا می‌کنند به‌مردم درس درستی و فضیلت می‌دهند و آنگاه از شاگردان خود گله دارند که مزد ایشان را نمی‌پردازند و با اینکه از ایشان نیکی دیده‌اند حق‌ناشناسی می‌کنند. آیا سخنی ابلهانه‌تر از این هست که کسی بگوید مردمانی که من عادل بارآورده‌ام ظلم می‌کنند؟ آیا این ادعا به‌عقیدهٔ تو متناقض با خود نیست؟ کالیکلس گرامی، چون به‌پرسشهای من پاسخ ندادی مجبور شدم سخن دراز کنم.

کالیکلس: اگر به‌سؤالهای تو پاسخ ندهند نمی‌توانی بتنهایی سخن بگویی؟

سقراط: ظاهراً نه. به‌هر حال چون تو پاسخ ندادی ناچار به‌سخنوری پرداختم. ولی، دوست گرامی، تو را به‌خدای دوستی سوگند می‌دهم، بگو ببینم آیا دور از عقل نیست که کسی ادعا کند دیگری را بهتر ساخته‌است و آنگاه او را سرزنش کند که با اینکه به‌یاری او بهتر شده، رفتارش بد و ناشایسته‌است؟

کالیکلس: البته دور از عقل است.

سقراط: این سخن را هر روز از کسانی که خود را آموزگار فضیلت می‌شمارند نمی‌شنوی؟

کالیکلس: می‌شنوم. ولی از آن فرومایگان بیش از این چه توقع داری؟ ۵۲۰

سقراط: بسیار خوب. چه می‌گویی دربارهٔ کسانی که هنگامی که زمام امور دولت را بدست دارند رجز می‌خوانند و هر روز ادعا می‌کنند که جامعه و دولت را بهتر ساخته‌اند ولی همین که از کار افتادند ناله و شکایت می‌آغازند و از وضع جامعه و دولت چنان بدگویی می‌کنند که گویی بدتر از آن در تصور نمی‌گنجد؟ آیا این دولتمردان در نظر تو بهتر از آن فرومایگانند؟ دوست گرامی، چنانکه ساعتی پیش به‌پولوس گفتم سخنوران درست مانند سوفیستها هستند، یا دست کم شباهت بزرگی میان آنها هست. ولی تو از روی اشتباه فن سخنوری را زیباتر و والاتر از فن سوفیستها می‌شماری در حالی که اگر نیک بنگری سوفیستی برتر از سخنوری است همچنان که قانون‌گذاری والاتر از اجرای عدالت و ورزش برتر از پزشکی است. راستی این است که سوفیستها و سخنوران نباید از رفتار کسانی که خود تربیت کرده‌اند شکوه کنند بلکه باید به‌یاری همان فن سخنوری خود را گناهکار بشمارند و از فن خود شکایت کنند که نتوانسته‌است به‌کسانی که مدعی است آنان را تربیت کرده، تربیتی نیکو ببخشد.

کالیکلس: درست است.

سقراط: اگر ادعای آنان درست باشد پس نباید برای خدمت خود مزد بخواهند. اگر آموزگار ورزش از کسی که می‌خواهد فن دویدن بیاموزد پیش از آغاز درس مزد نگیرد ممکن است شاگرد پس از آنکه دویدن آموخت بگریزد و از پرداختن مزد سر باز زند زیرا آنچه مردمان را وادار به‌ارتکاب ظلم می‌کند آهستگی نیست بلکه بی‌خبری از عدالت است. چنین نیست؟

کالیکلس: درست است.

سقراط: ولی کسی که می‌تواند بی‌عدالتی را از میان ببرد نباید بیم داشته‌باشد از اینکه شاگرد او پس از آنکه از ظلم رهایی یافت و عادل شد، ظلم کند، بلکه باید هنر خود را بی انتظار مزد به‌دیگران بیاموزد.

کالیکلس: تصدیق می‌کنم.

سقراط: به‌همین علت طلب مزد برای آموختن معماری و فنونی مانند آن ننگ نیست. ولی کسی که می‌تواند دیگران را بهتر سازد تا بتوانند نه تنها خانهٔ خود بلکه شهری را بدرستی اداره کنند، اگر برای خدمت خود مزد بخواهد این خود دلیل فرومایگی اوست.

کالیکلس: درست است.

سقراط: زیرا در میان همهٔ خدمتها، این یگانه خدمتی است که هر کس از آن برخوردار شود خواهد کوشید خود نیز در برابر آن خدمتی کند. پس نشانهٔ تعلیم خوب این است که شاگرد حق‌شناسی کند وگرنه درس استاد به‌پشیزی نمی‌ارزد. این نکته را نیز تصدیق می‌کنی؟

۵۲۱ **کالیکلس:** آری.

سقراط: پس اکنون بگو ببینم، به‌عقیدهٔ تو من در سیاست کدام یک از آن دو روش را باید درپیش‌گیرم؟ آیا باید با آتنیان درآویزم و چون پزشکی کارآزموده همهٔ نیروی خود را صرف بهترساختن آنان سازم یا چون بنده‌ای خدمتگزار از هوی و هوس آنان پیروی کنم و هر چه خواستند برای آنان فراهم‌آورم؟ کالیکلس گرامی، همچنان که از آغاز بحث بی‌پیرایه سخن گفته‌ای اکنون نیز هر چه می‌اندیشی فاش بگو.

کالیکلس: باید خدمتگزار آنان شوی.

سقراط: پس، ای مرد شریف، می‌گویی چاپلوسی کنم؟

کالیکلس: اگر میل داری این اصطلاح زننده را بکاربری اختیار با توست. به‌هر حال اگر چنان نکنی...

سقراط: باز سخنان پیشین را تکرار مکن و مگو که وگرنه هر فرومایه‌ای خواهدتوانست تو را بکشد، تا من هم باز نگویم: البته خواهدتوانست ولی آنکه مرا بکشد مرتکب ظلم خواهدشد نه من. همچنین مگو که مال تو را خواهندبرد تا نگویم: آری، ولی آنکه مال مرا ببرد از آن سودی نخواهددید بلکه همچنان که بظلم گرفته‌است بظلم بکارخواهدبرد و زیان خواهددید.

کالیکلس: سقراط، به‌گمانم در این اندیشه‌ای که هیچ یک از آن مصیبتها به‌تو روی‌نخواهدآورد زیرا خانهٔ تو در بیرون شهر است و هر فرومایه‌ای نخواهد توانست تو را به‌دادگاه بکشاند.

سقراط: کالیکلس، چنان دیوانه نیستم که ندانم که در این شهر هر مصیبتی ممکن است به‌من روی‌آورد. ولی یقین دارم که اگر مرا به‌دادگاه ببرند و به آن مصیبتها دچار سازند مدعی من مردی ظالم خواهدبود، زیرا هیچ عادلی به بی‌گناهان تهمت نمی‌بندد، و عجب نخواهم‌داشت اگر حکم به‌کشتن من دهند. می‌دانی چرا؟

کالیکلس: نه.

سقراط: برای آنکه نگویم من تنها، می‌گویم فقط من و چند تنی از آتنیان در این زمان به‌سیاست به‌معنی حقیقی می‌پردازیم و موافق آن عمل می‌کنیم. چون در هر سخنی که می‌گویم به‌جای خوشامد مردمان خیر و صلاح آنان را در نظر می‌گیرم و به‌کارهایی که تو از من چشم‌داری نمی‌پردازم از این رو در دادگاه هم نخواهم‌توانست با سخن دل مردمان را بدست‌آورم و چنانکه به‌پولوس گفتم ناچار مرا محکوم خواهندنمود درست مانند آن پزشک که آشپزی از او به‌کودکان
۵۲۲ شکایت برد. اگر آشپز بگوید: «کودکان نازنین، این مرد بدخواه شماست زیرا شما و کودکان کوچک‌تر از شما را می‌آزارد و با بریدن و داغ‌کردن و سوزاندن تن شما را زشت و لاغر می‌کند و داروهای تلخ به‌شما می‌خوراند و شما را بزور گرسنه و تشنه می‌گذارد و هرگز به‌من تأسی نمی‌جوید که هر غذای لذیذ و شیرین آرزو کنید برای شما فراهم‌می‌آورم»، در آن حال پزشک چگونه خواهدتوانست از خود دفاع کند؟ اگر بخواهد حقیقت را بگوید که کودکان عزیز، همهٔ آن کارها را برای تندرستی شما کرده‌ام، گمان می‌کنی داورانی که در برابرش نشسته‌اند، چه خواهندگفت؟

فریاد نخواهندکشید و هیاهو نخواهندکرد؟

کالیکلس: بی‌گمان.

سقراط: آن پزشک درمانده نخواهدشد و از سخن‌گفتن ناتوان نخواهد ماند؟

کالیکلس: حق با توست.

سقراط: می‌دانم که اگر مرا نیز به‌دادگاه ببرند حالت من همان خواهدبود زیرا تا کنون برای مردم آتن هیچ گونه لذتی فراهم‌نساخته‌ام تا با ذکر آن در برابر مردمانی که تنها خوشی را به‌حال خود سودمند می‌دانند در رهایی خود بکوشم. نه کسانی را خواهم‌ستود که آن گونه خوشیها را برای دیگران فراهم‌می‌کنند و نه آنان را که از آن خوشیها برخوردار می‌گردند. اگر در دادگاه کسی ادعا کند که من جوانان را به‌تردید می‌افکنم و فاسد می‌سازم یا با سخنهای تلخ خود بر زندگی خصوصی و اجتماعی پیران خرده می‌گیرم، نه خواهم‌توانست حقیقت را بیان کنم و بگویم «ای داوران شریف، حق دارم چنان کنم زیرا نیکی شما را می‌خواهم» و نه سخنی دیگر به‌زبان آورم. پس ناچار خواهم‌شد به‌هر چه پیش‌آید رضا دهم.

کالیکلس: سقراط، به‌عقیدهٔ تو خوب است که آدمی در کشور خویش دچار چنین حالتی باشد و نتواند از خود دفاع کند؟

سقراط: آری، به‌شرط آنکه از توانایی دیگری بهره‌مند باشد تا به‌یاری آن بتواند از ارتکاب ظلم در برابر خدایان و آدمیان خودداری ورزد. اگر به‌یادداشته باشی، هر دو تصدیق کردیم که مهمترین یاری که هر کس می‌تواند به‌خود کند همین است. پس اگر کسی در خلوت یا در حضور دیگران به‌من ثابت کند که از این توانایی بی‌بهره‌ام و در این باره نمی‌توانم به‌خود یا دیگران یاری کنم، شرمسار خواهم‌شد، و اگر به‌سبب این ناتوانی بمیرم مرگ من مرگی دردناک خواهدبود ولی اگر به‌علت ناتوانی در چاپلوسی به‌مرگ محکوم شوم خواهی‌دید که آن مرگ را با اشتیاق خواهم‌پذیرفت زیرا از خود مرگ هیچ کس نمی‌ترسد مگر آنکه از خرد و مردانگی عاری باشد. آنچه آدمی باید از آن بترسد ظلم است، زیرا بدبختی واقعی آن است که روح آدمی در حالی که به‌پلیدی و تباهی آلوده است به‌جهان دیگر برسد. اگر میل داری در تأیید این سخن حکایتی بگویم.

کالیکلس: اکنون که همه را گفتی، این حکایت را نیز بگوی و بحث را بپایان برسان.

۵۲۳ **سقراط:** پس گوش فرادار تا حکایتی شیرین بگویم. می‌دانم که تو آن را افسانه خواهی‌پنداشت ولی من به‌راستی آن یقین دارم.

چنانکه هومر می‌گوید، زئوس و پوسه‌ئیدون و پلوتون سلطنت را که از پدر به‌ارث برده‌بودند میان خود تقسیم کردند. در دوران فرمانروایی کرونوس قانونی بود که هنوز هم خدایان از آن پیروی می‌کنند و آن چنین است که مردمان عادل و پرهیزگار پس از مرگ به‌جزیرهٔ نیکبختان می‌روند و در آنجا فارغ از هر گونه درد در سعادت کامل بسرمی‌برند. ولی آنان که در این جهان به‌بی‌دینی و ستمکاری روزگار می‌گذرانند در جهان دیگر به‌زندانی روانه می‌گردند که برای مجازات گناهکاران ساخته شده‌است و تارتاروس نام دارد.

در زمان کرونوس و در آغاز فرمانروایی زئوس محاکمهٔ کسانی که وقت مردنشان فرارسیده‌بود در حال حیات صورت می‌گرفت و داوران زنده به‌نیک و بد کردار هر کسی در روز مرگش رسیدگی می‌کردند. ولی حکمهایی که آن داوران می‌دادند درست نبود. از این رو پلوتون و پاسبانان جزیرهٔ نیکبختان به‌زئوس شکایت بردند و گفتند در هر دو جا کسانی دیده‌می‌شوند که درخور جای خود نیستند. زئوس گفت من این وضع را دگرگون خواهم‌کرد. علت اینکه داوران احکام نادرست می‌دهند این است که مردمان در حال زندگی محاکمه می‌شوند و از این رو هنگام محاکمه در حجابند زیرا بسی از روحهای پلید به‌تن‌های زیبا و توانگری و تبار اصیل پوشیده‌اند و هنگام محاکمه گواهان بسیار گردمی‌آیند و گواهی می‌دهند که آنان به‌عدالت و پرهیزگاری زیسته‌اند. بدین سبب داوران در اشتباه می‌افتند و چون روح خود آنان نیز در پشت پردهٔ چشم و گوش و تمام تن پنهان است نمی‌توانند حقیقت را ببینند و درست داوری کنند. از این رو نخستین کاری که باید کرد این است که پس از این آدمیان نباید از روز مرگ خود باخبر باشند و به‌پرومته‌ئوس گفته‌ام این قاعده را از میان بردارد. از این گذشته مردمان باید پس از مرگ محاکمه شوند و داوران نیز باید مرده و از جامهٔ تن برهنه باشند تا بتوانند با چشم روح ارواح دیگر را روشن ببینند و حکم درست صادر کنند. من همهٔ این دشواریها را پیش از شما دریافته و سه تن از فرزندان خود را به‌داوری گماشته‌ام: از آسیا مینوس و رادامانتوس را برگزیده‌ام و از اروپا آیاکوس را. این سه تن چون
۵۲۴ درگذرند در سه‌راهی که یک راه آن به‌جزیرهٔ نیکبختان و راه دیگر به‌تارتاروس می‌پیوندد بر چمنزاری به‌داوری خواهندنشست. رادامانتوس مردگانی را که از

آسیا می‌آیند محاکمه خواهدکرد و آیاکوس دربارهٔ مردگان اروپایی حکم خواهدداد و اگر یکی از آن دو هنگام صدور رأی به‌تردید افتد از مینوس یاری خواهدجست و حکم مینوس قطعی خواهدبود. من همهٔ این کارها را کرده‌ام تا احکامی که دربارهٔ مردمان صادر می‌شود کامل و درست باشد.

کالیکلس، من این حکایت را درست می‌دانم و از آن چنین نتیجه می‌گیرم که مرگ جز جدایی روح از تن نیست. پس از آنکه آن دو از یکدیگر جدا گردیدند هر یک به‌همان صورت که در زندگی داشت می‌ماند: تن همان می‌ماند که در زمان زندگی بود. اگر کسی برحسب طبیعت یا به‌سبب روش زندگی تنی درشت و فربه داشت نعش او نیز درشت و فربه است. اگر در زندگی موی دراز داشت پس از مرگ نیز مویش به‌همان درازی می‌ماند. اگر کسی در زمان زندگی جنایتکار بوده و آثاری از تازیانه و زخم به‌تن داشته‌است این آثار در نعش او نیز دیده‌می‌شود و اگر عضوی شکسته یا کج داشته‌است همین حال در جسد او پدیدار است. کوتاه سخن آنکه در نعش هر کس تا زمانی پس از مرگ می‌توان دید که تن او در زندگی چه وضع و حالی داشته و با آن چگونه رفتار شده‌است.

گمان می‌کنم وضع روح نیز چنین باشد و آنگاه که با فرارسیدن مرگ از جامهٔ تن برهنه شد روشن بتوان‌دید که در آغاز چگونه بوده و به‌سبب روش زندگی چه دگرگونیهایی در آن روی‌داده‌است. هنگامی که ارواح به‌پیش داوران می‌رسند، مردگانی که از آسیا آمده‌اند به‌نزد رادامانثوس می‌روند و رادامانثوس آنان را در پیش روی خود برپا می‌دارد و هر روحی را بدقت می‌نگرد بی‌آنکه بشناسد و بداند که روح کیست و بسا پیش می‌آید که روح شاه ایران یا پادشاهی دیگر در برابر او
۵۲۵ می‌ایستد و رادامانثوس تنها از روی آثاری که در روی روح پیداست دربارهٔ آن داوری می‌کند. اگر ببیند که آن روح سالم نیست بلکه تازیانه خورده و زخمدار است می‌داند که سوگند دروغ خورده و ظلم کرده‌است و اگر کج و شکسته بود درمی‌یابد که دروغ گفته و به‌خود مغرور گردیده و چون از راستی بیگانه بوده راست رشد نکرده‌است و اگر زشت و ناهنجار بود پی‌می‌برد که به‌فرومایگی و ناپرهیزگاری روزگار گذرانده و از اعتدال و خویشتن‌داری بی‌بهره بوده‌است. رادامانثوس چنان روحی را با توهین و تحقیر به‌زندان می‌فرستد تا کیفری را که سزاوار اوست بکشد. ارواح همهٔ گناهکاران کیفری عادلانه می‌بینند تا یا خود از آن کیفر سود ببرند و در نتیجهٔ آن بهتر گردند و یا آنکه مایهٔ عبرت دیگران شوند تا دیگران با دیدن

عذابی که آنان می‌کشند رو به‌صلاح آورند. ولی تنها کسانی در پرتو کیفر انسانی یا خدایی بهتر می‌گردند که گناهشان درمان‌پذیر باشد. اما کیفر همیشه با درد و رنج همراه است زیرا جز از این طریق نمی‌توان از بدی رهایی یافت. آنان که دست به‌گناهان بزرگ آلوده‌اند درمان نمی‌پذیرند و از کیفر سودی نمی‌برند و سود کیفر آنان تنها به‌کسانی می‌رسد که می‌بینند آنان چگونه عذاب می‌کشند و با این همه دردشان به‌سبب شدت و عمق درمان‌پذیر نیست و سرنوشتشان این است که در زندان ابدی بسربرند، و از دیدن سرنوشت آنان عبرت می‌پذیرند. اگر آنچه پولوس دربارهٔ آرخلائوس گفت درست باشد یقین دارم که یکی از آن محکومان ابدی آرخلائوس خواهدبود و گمان می‌کنم بیشتر کسانی که مایهٔ عبرت دیگران خواهند شد پادشاهان و دولتمردان و فرمانروایان مستبد خواهندبود زیرا این گروه به سبب قدرت نامحدودی که در کشورها دارند مرتکب بزرگترین جنایتها می‌گردند. چنانکه هومر در اشعار خود نام بسی از پادشاهان و فرمانروایان را برده‌است که در آن جهان به‌سخت‌ترین کیفرها محکوم گردیده‌اند مانند تانتالوس و سیسوفوس و تیتوئوس. ولی از کسانی مانند ثرسیتس یا دیگر مردمان عادی نامی نمی‌برد و نمی‌گوید که یکی از آنان به‌کیفر ابدی گرفتار آمده‌است زیرا اینان توانایی ارتکاب گناههای بزرگ را نداشته و نیکبخت‌تر از قدرتمندان بوده‌اند. آری، کالیکلس گرامی، تبهکارترین مردمان را در میان صاحبان قدرت می‌توان‌یافت. ولی این ۵۲۶
سخن بدان معنی نیست که از میان این گروه مردمانی عادل و پرهیزگار برنخاسته‌اند. چنین کسانی اگر پیدا شوند درخور بسی ستایشند زیرا بسیار دشوار است که کسی قدرت ارتکاب ظلم داشته‌باشد و همواره بعدل زندگی کند. با این همه این گونه مردان هم در اینجا بوده‌اند و هم در کشورهای دیگر. یکی از آنان آریسته‌ئیدس پسر لوسیماخوس است که در میان یونانیان شهرتی بسزا دارد. ولی، کالیکلس گرامی، بیشتر صاحبان قدرت تبهکار می‌شوند. چنانکه گفتم چون رادامانثوس روحی گناهکار در برابر خود یابد بی‌آنکه بداند کیست یا از کدام خانواده برخاسته، او را روانهٔ تارتاروس می‌کند و علامتی هم به‌روی او می‌گذارد تا همه بدانند که درمان‌پذیر است یا نه، و او در آنجا کیفری سزاوار خویش می‌بیند. ولی اگر روح پرهیزگاری ببیند که بعدالت زندگی گذرانده‌است، خصوصاً اگر روح فیلسوفی باشد که در همهٔ عمر جز به‌کار خود نپرداخته، از دیدن او شادمان می‌گردد و او را به‌جزیرهٔ نیکبختان روانه می‌سازد. آیاکوس نیز به‌همان روش با

عصایی چوبین که بدست‌دارد داوری می‌کند. ولی مینوس که سرپرستی آن دو را بعهده‌دارد عصایی زرین بدست‌گرفته تنها می‌نشیند چنانکه در اشعار هومر، اودوسه‌ئوس مباهات می‌کند به‌اینکه او را دیده‌است که «عصایی زرین بدست داشت و مردگان را محاکمه می‌کرد»

کالیکلس، من همهٔ این سخنان را راست می‌دانم و می‌کوشم تا آنجا که از دستم برآید با روحی سالم به‌نزد داوران آن جهان بروم. از این رو برای آنچه مردمان مایهٔ برتری و شرف می‌شمارند ارجی نمی‌نهم و همهٔ نیروی خود را صرف آن می‌کنم که حقیقت را دریابم و بهترین راه را در زندگی بپیمایم و چون نوبت من فرارسد پاک از جهان بروم. تا آنجا که میسر است دیگران را نیز به‌پیمودن این راه ترغیب می‌کنم و اکنون تو را نیز کالیکلس گرامی، به‌این گونه زندگی و این مسابقه که بهترین مسابقه‌هاست دعوت می‌کنم. زیرا برای تو ننگی بالاتر از این
۵۲۷ نیست که در روز داوری نتوانی در رهایی خود بکوشی بلکه در پیشگاه پسر زئوس درمانده شوی همچنان که من در دادگاه این جهان درمانده خواهم‌شد. بعید نیست که در آنجا به‌روی تو سیلی بزنند و تو را تحقیر کنند بی‌آنکه بتوانی سخنی در دفاع خود بگویی.

شاید تو این سخنها را افسانه پنداری از آن گونه که پیرزنان به‌کودکان می‌گویند و آنها را حقیر بشماری، و حق داشتی چنین کنی اگر ما از راه بحث و پژوهش می‌توانستیم سخنی بهتر از آنها پیدا کنیم. ولی می‌بینی که تو و پولوس و گرگیاس با اینکه داناترین مردمان آتن هستید نتوانستید ثابت کنید که آدمی باید راهی جز آنکه من می‌نمایم درپیش‌گیرد تا در هر دو جهان در جرگهٔ نیکبختان درآید. بلکه نادرستی همهٔ ادعاهای شما عیان گردید و تنها این سخن تصدیق شد که آدمی باید از ارتکاب ظلم بیشتر بهراسد تا از تحمل ظلم، و همهٔ کوشش انسان باید صرف آن شود که چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی اجتماعی براستی نیک باشد نه آنکه به‌دیدهٔ مردمان نیک بنماید، و اگر مرتکب گناهی شد باید کیفر ببیند تا از پلیدی گناه پاک گردد، و از هر گونه چاپلوسی، چه در برابر خویش و چه در برابر دیگران بپرهیزد، و سخنوری و هر هنر دیگر را فقط برای خدمت به‌عدالت بکاربندد.

پس پند مرا بپذیر و به‌دنبال من بیا، به‌جایی که نیکبختی هر دو جهان را در آن می‌توانی‌یافت همچنان که زبان خود تو به‌آن گواهی داد. از آن پس بگذار

هر که می‌خواهد تو را به‌دیدهٔ حقارت بنگرد یا به‌روی تو سیلی بزند زیرا اگر تو براستی نیک شوی و فضیلت بدست‌آوری، هیچ بدی به‌تو نخواهدرسید.

پس از آنکه با هم دوران تمرین را بسربردیم و به‌قدر کفایت توانا شدیم اگر لازم بدانیم به‌کارهای سیاسی خواهیم‌پرداخت یا کاری دیگر که به‌نظرمان بهتر آید در پیش خواهیم‌گرفت به‌شرط آنکه نخست بر خود ما مبرهن گردد که بهتر از امروز صلاحیت آن کارها را بدست‌آورده‌ایم. ولی تا هنگامی که در این حالیم ننگ است که خود را کسی بدانیم در حالی که هنوز دربارهٔ مهمترین مسائل زندگی عقیده‌ای ثابت پیدا نکرده و با خود یگانه نشده‌ایم: آری پایهٔ تربیت ما هنوز بدین اندازه پست است.

بیا سخنی را که راستی آن آشکار شد راهنمای خود سازیم: این سخن بر ما روشن کرد که بهترین راهها، چه در زندگی و چه پس از مرگ، راه عدالت و فضیلت است. پس بیا به‌دنبال این سخن برویم و دیگران را نیز به‌پیروی آن ترغیب کنیم نه به‌دنبال سخنی که تو دل به‌آن بسته‌ای و مرا نیز به‌پذیرفتن آن دعوت می‌کنی. زیرا، کالیکلس گرامی، آن سخن به‌هیچ نمی‌ارزد.

حاشیه

۱. اشاره به‌مثلی است که می‌گفتند دیررسیدن به‌میدان جنگ رواست نه به‌مجلس جشن.

۲. ر.ک: آپولوژی، حاشیهٔ شمارهٔ ۱۲.

۳. شاعر یونانی در قرن پنجم ق.م.

۴. شاعر تراژدی‌نویس آتنی در قرن پنجم ق.م.

۵. دربارهٔ لذت، رک: فیلبس ۱۱ و ۲۰.

۶. ر.ک: ایون، حاشیهٔ شمارهٔ ۴.

۷. ر.ک: لاخس ۱۹۵ ـ پروتاگوراس ۳۶۰ ـ جمهوری ۴۲۹ ـ قوانین ۶۳۳.

۸. ر.ک: جمهوری ۵۶۵ تا ۵۸۰

۹. دموس (Demos) در اینجا به‌معنی تودهٔ مردم است نه دموس پسر پوریلامپس که معشوق کالیکلس بوده (ر.ک: ۴۸۱).

منون

Menon

(فضیلت)

۷۰ **منون:** سقراط، آیا می‌توانی به‌من بگویی که فضیلت آموختنی است؟ یا آموختنی نیست و از راه تمرین بدستمی‌آید؟ یا نه آموختنی است و نه از راه تمرین حاصل می‌شود بلکه با آدمی خلق شده و جزءِ طبیعت اوست، یا به نحوی دیگر پدیدمی‌آید؟

سقراط: منون گرامی، پیشتر مردمان سرزمین تسالی به‌توانگری و مهارت در اسب‌سواری شهره بودند. ولی اکنون چنین می‌نماید که به‌دانایی نیز گوی سبقت از همگان برده‌اند، بخصوص مردمان شهر لاریسا که زادگاه دوست تو آریستیپوس است. شما این وضع را مدیون گرگیاس هستید زیرا هنگامی که او به‌شهر شما آمد نه تنها بزرگان قبیلهٔ آلوئاده که عاشق تو آریستیپوس یکی از آنان است، بلکه می‌توان گفت همهٔ مردمان تسالی شیفتهٔ دانش او گردیدند و او شما را عادت داد به‌اینکه هر وقت کسی چیزی از شما پرسید به‌شیوهٔ دانشمندان بی‌ترس و شرم پاسخ بدهید. چنانکه می‌دانی او خود نیز در همه جا می‌گفت که آماده است هر چه بپرسند پاسخ بدهد و هیچ پرسشی را بی‌پاسخ نمی‌گذاشت. ولی در اینجا، منون گرامی، همه چیز باژگونه شده‌است. اینجا دیگر دانشی نیست و چنین می‌نماید که دانش از این شهر رخت بربسته و به‌شهر شما روی‌آورده‌است. از این
۷۱ رو اگر در اینجا از کسی آن سؤال را بکنی خواهدخندید و خواهدگفت: «ای بیگانه، معلوم می‌شود مرا چنان نیکبخت می‌پنداری که گمان می‌بری می‌دانم فضیلت آموختنی است یا نه، در حالی که اصلاً نمی‌دانم فضیلت چیست». منون، حال خود من نیز چنین است و من نیز مانند همهٔ آتنیان در این باره هیچ نمی‌دانم و از نادانی خود بسیار ملولم. پس وقتی که نمی‌دانم خود فضیلت چیست چگونه چشم‌داری که بتوانم دربارهٔ صفات و خصایص آن چیزی بگویم. کسی که منون را نمی‌شناسد مگر ممکن است بداند که او زیباست یا زشت، توانگر است یا تهیدست، از خاندانی بزرگ است یا از مردم عادی؟

منون: البته ممکن نیست. ولی سقراط، براستی نمی‌دانی فضیلت چیست و اجازه می‌دهی این مطلب را به‌همشهریانم بگویم؟

سقراط: دوست من، نه تنها این مطلب را بگو بلکه به‌آن اضافه کن که سقراط می‌گوید تا امروز کسی ندیده‌ام که دربارهٔ فضیلت چیزی بداند.

منون: مگر گرگیاس را هنگامی که در اینجا بسرمی‌برد ندیده‌ای؟

سقراط: البته دیده‌ام.

منون: گمان می‌کنی او نیز نمی‌دانست؟

سقراط: منون، حافظهٔ من ضعیف شده‌است و نمی‌دانم در آن هنگام راجع به‌او چه اعتقادی پیدا کردم. بعید نیست در آن باره سخنانی گفته‌باشد و تو نیز گفته‌های او را بیادداشته‌باشی. پس بکوش تا آن سخنان را به‌یاد من بیاوری و اگر میل داری عقیدهٔ خود را بگوی زیرا گمان نمی‌کنم عقیدهٔ تو غیر از عقیدهٔ او باشد.

منون: درست است.

سقراط: پس بهتر است او را کنار بگذاریم چون خود او اینجا نیست. منون، تو را به‌خدا سوگند می‌دهم، تو خود بگو ببینم فضیلت چیست؟ بگو و از آموختن آن به‌من دریغ مکن تا در آینده نگویم کسی ندیده‌ام که بداند فضیلت چیست.

منون: سقراط، پاسخ سؤال تو دشوار نیست. گوش فرادار تا نخست فضیلت مرد را تشریح کنم و آن این است که بتواند امور شهر را اداره کند و در آن ضمن به‌دوستان خود سود برساند و دشمنان را سربکوبد بی‌آنکه به‌خود او گزندی برسد. فضیلت زن نیز، اگر می‌خواهی بدانی، این است که خانه را خوب اداره کند و از شوهر خود فرمان ببرد. فضیلت دیگری هم هست که خاص کودکان است چه پسر و چه دختر، و فضیلتی دیگر خاص سالخوردگان. فضیلت بندگان نیز غیر از فضیلت آزادمردان است. پس می‌بینی که فضیلتها فراوانند و همه را بآسانی
می‌توان تعریف کرد زیرا برای هر وضع و هر سن و هر کار فضیلتی خاص وجوددارد ۷۲
و همچنین رذیلتی.

سقراط: منون، معلوم می‌شود امروز سعادتی بزرگ به‌من روی‌آورده‌است زیرا من در پی یک فضیلت می‌گردم و تو گروهی انبوه از فضیلتها آماده داری. برای اینکه بر این تشبیه بمانیم، فرض کن گروهی انبوه از زنبوران عسل را به‌تو می‌نمودم و می‌پرسیدم «زنبور چیست؟» و می‌گفتی «زنبورها انواع بسیار دارند» و باز می‌پرسیدم «فرق آنها با یکدیگر از حیث زنبوربودن است یا از جهتی دیگر

مانند زشتی و زیبایی و کوچکی و بزرگی؟»، به‌این سؤال چه پاسخ می‌دادی؟

منون: می‌گفتم از حیث زنبوربودن فرقی میان آنها نیست.

سقراط: اگر باز می‌پرسیدم «چیست آنکه همه در آن شریکند و از آن حیث فرقی میان آنها نیست؟» به‌این پرسش نیز پاسخ می‌دادی؟

منون: البته.

سقراط: پس فضایل نیز باید چنان باشند. بدین معنی که گرچه بسیار و گوناگونند همه باید صورتی واحد و مشترک داشته‌باشند و بدان علت به‌نامی واحد خوانده‌شوند. بنا بر این کسی که بخواهد فضیلت را تعریف کند باید آن صورت واحد را در نظر آورد. اکنون مقصود مرا دریافتی؟

منون: گمان می‌کنم به‌مقصود تو پی‌برده‌ام ولی سؤال را هنوز چنانکه باید درنیافته‌ام.

سقراط: منون، گمان می‌کنی تنها فضیلت در مورد مرد و زن و کودک فرق می‌کند یا تندرستی و بزرگی و نیرومندی نیز چنین است؟ به‌عبارت دیگر، آیا تندرستی در همه جا صورتی واحد دارد خواه سخن از تندرستی مرد در میان باشد یا تندرستی هر کس دیگر؟

منون: البته تندرستی در همه جا یکی است.

سقراط: بزرگی و نیرومندی نیز چنین است؟ نیرومندی یک زن به‌علت همان نیرومندی است که اگر در دیگران نیز باشد نیرومند می‌شوند؟ مرادم از اینکه می‌گویم «به‌علت همان نیرومندی»، این است که چه در مرد و چه در زن فرق نمی‌کند. عقیدهٔ تو غیر از این است؟

منون: عقیدهٔ من نیز همان است.

۷۳ **سقراط:** ولی معتقدی فضیلت فرق می‌کند که در مرد باشد یا در زن، در جوان باشد یا در پیر؟

منون: آری، گمان می‌کنم فضیلت تا اندازه‌ای فرق می‌کند.

سقراط: چرا؟ مگر نگفتی فضیلت مرد این است که امور شهر را خوب اداره کند و فضیلت زن در اینکه امور خانه را سامان بخشد؟

منون: چنین گفتم.

سقراط: آیا ممکن است کسی شهر یا خانه یا چیزی دیگر را خوب اداره کند اگر رفتارش با دانایی و عدالت همراه نباشد؟

منون: نه.

سقراط: و کسی که بخواهد چیزی را از روی دانایی و عدالت اداره کند باید در هر گام از دانایی و عدالت پیروی نماید؟

منون: البته.

سقراط: پس آیا همهٔ مردان و زنان در صورتی دارای فضیلتند که دانا و عادل باشند، یعنی صفات و خصایص مشترک داشته‌باشند؟

منون: بی‌شک.

سقراط: دربارهٔ پیران و جوانان چه می‌گویی؟ اگر نادان و ظالم باشند می‌توان‌گفت که دارای فضیلتند؟

منون: هرگز.

سقراط: ولی اگر دانا و عادل باشند فضیلت دارند؟

منون: آری.

سقراط: پس چنین می‌نماید که همهٔ آدمیان به‌یک وجه دارای فضیلتند زیرا همه باید از یک چیز بهره‌مند باشند تا دارای فضیلت باشند.

منون: آری چنین می‌نماید.

سقراط: ولی اگر دارای یک فضیلت نبودند نمی‌توانستند به‌یک وجه دارای فضیلت باشند.

منون: درست است.

سقراط: اکنون که معلوم شد فضیلت در مورد همهٔ آدمیان یکی است، بکوش تا تعریفی را که گرگیاس از فضیلت کرده‌است و تو نیز پذیرفته‌ای به‌یاد من بیاوری.

منون: اگر می‌خواهی فضیلت را چنان تعریف کنم که در همهٔ موارد صادق باشد می‌گویم: فضیلت این است که آدمی بتواند بر دیگران فرمانروایی کند.

سقراط: البته می‌خواهم همان گونه تعریف کنی. ولی منون، تعریفی که کردی در مورد کودکان و بندگان نیز صادق است؟ فضیلت بنده این است که بر خواجهٔ خود فرمانروایی کند؟ و به‌عقیدهٔ تو کسی که فرمان می‌راند بنده است؟

منون: نه.

سقراط: گفتی «فضیلت این است که آدمی بتواند فرمانروایی کند.» ولی آیا نباید بر آن تعریف بیفزایی «بعدل نه بظلم»؟

منون: بدیهی است سقراط. زیرا عدالت فضیلت است.

سقراط: فضیلت است یا یکی از فضایل؟

منون: مقصودت چیست؟

سقراط: مگر نمی‌گوییم دایره یکی از اشکال است نه شکل به‌معنی اعم، زیرا جز دایره شکلهای دیگر هست؟

منون: درست است. من نیز نمی‌گویم که تنها عدالت فضیلت است زیرا جز عدالت فضایل دیگر هست.

سقراط: آن فضایل کدامند؟ اگر بخواهی من می‌توانم شکلهای دیگر را ۷۴
بشمارم. تو نیز فضایل دیگر را بشمار.

منون: یکی از فضایل شجاعت است و دیگر خویشتن‌داری و سوم دانایی. جوانمردی نیز از آن جمله است و صفات دیگری نیز هستند که همه فضیلتند.

سقراط: باز با همان دشواری رو به‌رو شدیم، منتها این بار به‌صورتی دیگر. زیرا در پی یک فضیلت می‌گشتیم و فضایل بسیار یافتیم ولی آن چیزی را که همهٔ آنها حاوی آنند نیافته‌ایم.

منون: سقراط، حق با توست و هنوز نتوانسته‌ایم آنچه را تو می‌جویی، یعنی آن چیزی را که همهٔ فضایل حاوی آنند، بیابیم.

سقراط: می‌دانم. ولی می‌خواهم بکوشیم تا بلکه به‌مقصود نزدیکتر شویم. اگر کسی بپرسد «شکل چیست؟» و بگویی «دایره» و باز بپرسد «دایره شکل است یا یکی از شکلها؟» پاسخ نخواهی‌داد که دایره یکی از شکلهاست؟

منون: بی‌گمان.

سقراط: چون غیر از دایره بسی شکلهای دیگر هست؟

منون: آری.

سقراط: و اگر بپرسد که شکلهای دیگر کدامند، بی‌گمان آنها را نام خواهی برد؟

منون: آری.

سقراط: همچنین اگر کسی بپرسد «رنگ چیست؟» و بگویی «سفید» و باز بپرسد «سفید رنگ است یا یکی از رنگها»، خواهی‌گفت «یکی از رنگهاست»؟

منون: البته.

سقراط: و اگر بخواهد رنگهای دیگر را بشماری، ناچار رنگهایی دیگر را نام

خواهی‌برد که از حیث رنگ‌بودن فرقی با سفید ندارند؟

منون: آری.

سقراط: ممکن است آن کس مانند من به‌پرسش ادامه دهد و بگوید: «در همهٔ آن موارد چیزهایی بسیار در برابر خود می‌بینیم ولی تو به‌همهٔ آنها یک نام می‌دهی و مثلاً همه را شکل می‌نامی و ادعا می‌کنی که همهٔ آنها اعم از دایره و مربع‌شکلند گرچه بظاهر هیچ گونه شباهتی میان آنها نیست. پس آن چیست که هم در دایره هست و هم در مربع و بدین جهت هر دو شکلند و از حیث شکل‌بودن فرقی با یکدیگر ندارند؟»

منون: آری، ممکن است چنین بپرسد.

سقراط: آیا علت اینکه همهٔ آنها را شکل می‌نامی این است که مربع را مانند دایره گرد می‌بینی و دایره را مانند مربع؟

منون: به‌هیچ وجه.

سقراط: ولی می‌گویی که دایره از حیث شکل‌بودن کم از مربع نیست؟

منون: درست است.

۷۵ **سقراط:** پس شکل چیست؟ بکوش تا آن را تعریف کنی. اگر کسی بپرسد «شکل یا رنگ چیست» و بگویی که نمی‌دانی چه می‌خواهد و مقصودش را درنمی‌یابی، بی‌گمان تعجب خواهدکرد و خواهد گفت: «چگونه مقصود مرا درنمی‌یابی؟ می‌خواهم بدانم آنچه در همهٔ آن چیزها وجه مشترک است چیست؟» همچنین اگر کسی بپرسد «آن چیست که در دایره و مربع یکسان است؟» نخواهی توانست پاسخ بدهی؟ پس بکوش تا پاسخ سؤال را بیابی زیرا این خود تمرین خوبی است برای اینکه بتوانیم دربارهٔ فضیلت تحقیق کنیم.

منون: سقراط، نمی‌دانم چه بگویم. تو خود پاسخ بده.

سقراط: برای خاطر تو؟

منون: آری برای خاطر من.

سقراط: پس تو نیز پاسخ سؤال مرا دربارهٔ فضیلت خواهی‌داد؟

منون: آری.

سقراط: بسیار خوب. می‌پذیرم چون معاملهٔ سودمندی است.

منون: پس بگو.

سقراط: ولی تو هم باید به‌آنچه می‌گویم بدقت گوش‌فرادهی و بگویی که

سخن مرا می‌پذیری یا نه. شکل آن چیزی است که در همه جا و در هر شیئی بی‌فاصله پس از رنگ قراردارد. این تعریف کافی است یا می‌خواهی مطلب را به‌عبارتی دیگر ادا کنم؟ اگر تو نیز بتوانی فضیلت را به‌همین نحو تعریف کنی من خرسند خواهم‌شد.

منون: سقراط، این تعریف کودکانه است.

سقراط: کدام تعریف؟

منون: همین که گفتی شکل آن چیزی است که پس از رنگ قراردارد. گیرم که چنین باشد ولی اگر کسی نداند که رنگ چیست و در آن باره نیز با همان دشواری رو به‌رو باشد چه خواهی‌گفت؟

سقراط: حقیقت را خواهم‌گفت. اگر آن کس سوفسطایی و اهل مغالطه باشد و بخواهد با کلمه‌ها بازی کند، خواهم‌گفت: من پاسخ خود را دادم. اگر مطلب بدرستی روشن نشده نوبت توست که رشتهٔ تحقیق را بدست‌گیری و سخن مرا نقض کنی. ولی اگر سؤال‌کننده مانند تو دوست من باشد و بخواهد راستی را بداند با او بمهربانی رفتار خواهم‌کرد و خواهم‌کوشید تا پاسخی بدهم که مطابق روش دیالکتیک[1] باشد. کسی که بخواهد پاسخش با روش دیالکتیک موافق باشد نباید به‌گفتن تعریفی درست قناعت ورزد بلکه باید جواب مسأله را با اصطلاحاتی ادا کند که سؤال‌کننده براستی بپذیرد که مطلب را فهمیده‌است. اکنون گوش فرادار تا موضوع سؤال را بدان روش تشریح کنم. چیزی هست که تو «پایان» یا «حد» یا «آخر» می‌نامی؟ من همهٔ آن کلمه‌ها را به‌یک معنی می‌گیرم. شاید پرودیکوس در این امر با من موافق نباشد ولی چون تو مانند او نمی‌اندیشی، بی‌گمان معتقدی که برخی چیزها محدودند و پایانی دارند. مقصود من نیز همین معنی ساده است نه چیزی که چندین معنی داشته‌باشد.

منون: آری، آن اصطلاحات را می‌شناسم و بکارمی‌برم و مقصود تو را نیز می‌فهمم.

سقراط: چیزی هم هست که سطح می‌خوانی و چیزی دیگر که به‌نام جسم ۷۶
می‌شناسی چنانکه در هندسه از آنها سخن می‌گویند؟

منون: آری.

سقراط: پس اکنون خواهی‌فهمید که مقصود من از شکل چیست. می‌گویم: آنچه اجسام را محدود می‌سازد شکل است. به‌عبارت دیگر، شکل حدود جسم

است.

منون: پس رنگ چیست؟

سقراط: منون، تو هیچ اندازه نگاه‌نمی‌داری و از من پیرمرد چشم‌داری که به‌همهٔ این سؤالهای دشوار پاسخ بدهم ولی خود آماده نیستی کمی به‌خود رنج بدهی و بیادبیاوری که گرگیاس فضیلت را چگونه تعریف کرده‌است و آن را به‌من بیاموزی.

منون: پس از آنکه پاسخ مرا دادی آن را به‌تو خواهم‌آموخت.

سقراط: منون، همین که دهان به‌سخن می‌گشایی انسان چشم‌بسته هم باشد می‌داند که تو هنوز بسیار زیبایی و دلباختگان فراوان داری!

منون: چرا؟

سقراط: برای اینکه در ضمن سخن همواره فرمان می‌دهی مانند خوبرویان نازپرورده که به‌فرمان‌دادن خو گرفته‌اند. شاید می‌دانی که من در برابر خوبرویان یارای مقاومت ندارم. پس به‌فرمان تو گردن می‌نهم و پاسخ سؤالت را می‌دهم.

منون: آری پاسخ بده.

سقراط: می‌خواهی به‌روش گرگیاس پاسخ دهم تا سخنم را بآسانی بفهمی؟

منون: آری، به‌همان روش.

سقراط: تو و امپدوکلس بر آنید که از هر موجود جریانهایی نشأت می‌گیرد. چنین نیست؟

منون: درست است.

سقراط: و مجراهایی هست که آن جریانها در آنها وارد می‌شوند و از آنها می‌گذرند؟

منون: آری.

سقراط: برخی از جریانها با بعضی مجراها مطابقند در حالی که برخی دیگر بزرگتر یا کوچکترند؟

منون: چنین است.

سقراط: چیزی هم هست که نیروی بینایی می‌خوانی؟

منون: آری.

سقراط: اکنون به‌قول پیندار «بشنو که چه می‌گویم». رنگ، جریان ناشی از اشکال است که با نیروی بینایی مطابق درمی‌آید و بینایی آن را درمی‌یابد.

منون: سقراط، پاسخی نیکو دادی و پذیرفتم.

سقراط: شاید بدان جهت که شیوهٔ بیانم موافق ذوقت بود. ولی به‌هر حال گمان می‌کنم دریافته‌ای که بو و صدا و بسی چیزهای دیگر را نیز بدین‌سان می‌توان تشریح کرد.

منون: درست است.

سقراط: منون گرامی، این پاسخ را چون به‌شیوهٔ شاعران با بیانی گیرا ادا کردم بهتر از پاسخی یافتی که دربارهٔ شکل دادم.

منون: راست است.

سقراط: ولی، ای پسر آلکسی‌دموس، من بر آنم که پاسخ پیشینم بمراتب بهتر از این بود و گمان می‌کنم اگر چنانکه دیروز وعده دادی پیش از پایان جشنهای مذهبی از اینجا نروی بلکه در آنها شرکت کنی و پاک شوی، تو نیز آن پاسخ را بهتر از پاسخ دوم خواهی‌یافت.

۷۷ **منون:** سقراط، آماده‌ام بمانم به‌شرط آنکه تو نیز بسی چیزها از این نوع بر من روشن سازی.

سقراط: در آمادگی من تردید مکن. اگر بتوانم در این گونه مسائل با تو گفت و گو کنم هر دو سود خواهیم‌برد ولی افسوس که نخواهم‌توانست بسیاری از این نوع چیزها را بر تو روشن کنم. اکنون تو نیز به‌وعدهٔ خود وفا کن و بگو که فضیلت چیست. ولی بهوش باش تا، چنانکه در مقام شوخی به‌کسی که ظرفی شکسته‌است می‌گویند، از یکی چند تا نسازی. بلکه فضیلت را سالم نگاه‌دار و مگذار کل از دست ما بگریزد و اجزایی پراکنده باقی‌بماند. در این باره مثال به‌اندازهٔ کافی آوردم.

منون: سقراط، به‌عقیدهٔ من فضیلت آن است که، چنانکه شاعر می‌گوید، «آدمی از زیبایی لذت ببرد و توانایی دست‌یافتن به‌آن را داشته باشد». به‌عبارت دیگر کسی دارای فضیلت است که شیفتهٔ زیبایی باشد و بتواند آن را بدست‌آورد.

سقراط: می‌خواهی بگویی که به‌عقیدهٔ تو شیفتگان زیبایی نیکی را می‌جویند؟

منون: آری.

سقراط: پس برخی از مردمان بدی را می‌جویند و بعضی نیکی را؟ همهٔ مردمان نیکی را نمی‌خواهند؟

منون: من چنین می‌پندارم.

سقراط: پس کسانی هم هستند که بدی را می‌خواهند؟

منون: آری.

سقراط: بدی را به‌گمان اینکه نیک است می‌خواهند یا می‌دانند که بد است و با این همه آرزو می‌کنند به‌آن برسند؟

منون: هر دو صورت ممکن است.

سقراط: پس می‌گویی ممکن است کسی بداند که چیزی بد است و آن را بخواهد؟

منون: آری.

سقراط: مرادت از اینکه می‌گویی آن را می‌خواهد چیست؟ می‌خواهد که بدی به‌او برسد؟

منون: آری.

سقراط: چون می‌پندارد که بدی برای او سودمند است؟ یا می‌داند که بدی زیان دارد و با این همه می‌خواهد؟

منون: بعضی کسان بدی را به‌گمان اینکه سودمند است می‌خواهند و برخی دیگر با اینکه می‌دانند زیان دارد.

سقراط: و گمان می‌بری کسانی که بد را سودمند می‌پندارند، بر بدی آن واقفند؟

منون: نه، گمان نمی‌کنم.

سقراط: پس کسانی که بر بدی آن واقف نیستند بدی را نمی‌خواهند بلکه چیزی را می‌خواهند که گمان می‌کنند نیک است؟ به‌عبارت دیگر کسانی که بدی را نیک می‌پندارند و می‌خواهند، در حقیقت خواهان نیکیند نه بدی. چنین نیست؟

منون: چنین می‌نماید.

سقراط: ولی آنان که بدی را می‌شناسند و می‌خواهند، نمی‌دانند که از بدی زیان خواهندديد؟

منون: البته باید بدانند.

سقراط: و نمی‌دانند که اگر زیان ببینند تیره‌روز خواهندشد؟

منون: بی‌شک می‌دانند.

سقراط: و نمی‌دانند که تیره‌روز از نیکبختی بی‌بهره است؟ ۷۸

منون: می‌دانند.

سقراط: کسی هست که تیره‌روزی بخواهد و از نیکبختی بگریزد؟

منون: سقراط، گمان نمی‌کنم.

سقراط: پس منون گرامی، کسی که تیره‌روزی نخواهد و از نیکبختی نگریزد، بدی را نخواهدخواست زیرا تیره‌روزی جز این نیست که آدمی در پی بدی برود و بد گردد.

منون: سقراط، حق به‌جانب توست. هیچ کس نمی‌تواند در آرزوی بدی باشد.[2]

سقراط: بیادداری که گفتی فضیلت این است که آدمی نیکی را بخواهد و توانایی رسیدن به‌آن را داشته‌باشد.

منون: چنین گفتم.

سقراط: ولی بحث ما روشن ساخت که آن خواستن در همه هست و از این حیث هیچ کس بهتر از دیگران نیست.

منون: چنین می‌نماید.

سقراط: پس بگوییم تنها از حیث توانایی رسیدن به‌آن، یکی برتر از دیگری است؟

منون: آری، باید چنین بگوییم.

سقراط: پس فضیلت این است که انسان بتواند نیکی را بدست‌آورد؟

منون: آری، سخن درست همین است.

سقراط: بگذار این سخن را نیز بررسی کنیم تا ببینیم درست است یا نه. شاید حق به‌جانب تو باشد. می‌گویی فضیلت این است که آدمی بتواند نیکی را بدست‌آورد؟

منون: آری.

سقراط: و مقصودت از نیک، چیزهایی مانند تندرستی و توانگری است؟ یا سیم و زر و مناصب دولتی نیز از آن قبیلند؟

منون: آری، سیم و زر و جاه نیز از آن قبیلند.

سقراط: بسیار خوب. پس منون که پدرش با شاه ایران همنشین بوده است، تحصیل سیم و زر را فضیلت می‌داند؟ نمی‌خواهی دست کم به‌آن تعریف بیفزایی «سیم و زری که به‌عدالت و درستی بدست‌آید»؟ یا معتقدی که آن چیزها را از هر راه بدست‌آوریم دارای فضیلت می‌گردیم؟

منون: البته زر و سیم باید بدرستی فراهم‌آید.

۷۹ **سقراط:** پس می‌گویی تحصیل سیم و زر باید با عدالت و خویشتن‌داری و دین‌داری یا دیگر اجزاءِ فضیلت همراه باشد وگرنه تحصیل سیم و زر بتنهایی، با اینکه خوب است، فضیلت نیست؟

منون: آری چنین می‌گویم.

سقراط: اگر کسی از بدست‌آوردن سیم و زر، آنجا که تحصیل آنها با ظلم و عنان‌گسیختگی همراه است، خودداری ورزد، این بدست‌نیاوردن نیز فضیلت است؟

منون: چنین می‌نماید.

سقراط: پس معلوم می‌شود بدست‌آوردن یا بدست‌نیاوردن چیزهایی که نیک می‌شماری، نه از فضیلت آدمی می‌کاهد و نه بر آن می‌افزاید، و فقط هر چه با عدالت همراه است موافق فضیلت است و آنچه با ظلم همراه است بدی و رذیلت.

منون: گمان می‌کنم راستی همین است.

سقراط: مگر ساعتی پیش نگفتی که عدالت و خویشتن‌داری فقط اجزای فضیلتند نه خود فضیلت؟

منون: چنین گفتم.

سقراط: منون، با من مزاح می‌کنی؟

منون: مقصودت چیست؟

سقراط: گفتم بهوش باش تا فضیلت را نشکنی و مثالهایی هم آوردم تا بدانی که به‌سؤال چگونه باید پاسخ داد. اکنون باز می‌گویی فضیلت این است که انسان بتواند به‌یاری عدالت خوبی را بدست‌آورد؟ مگر خود تصدیق نکردی که عدالت جزئی از فضیلت است؟

منون: حق با توست.

سقراط: بنا بر این از پاسخ تو این نتیجه برمی‌آید که عملی که با جزئی از فضیلت همراه باشد، فضیلت است، زیرا خود تصدیق کرده‌ای که عدالت جزئی از

فضیلت است نه تمام فضیلت.

منون: در این سخن چه عیبی می‌بینی.

سقراط: منون، خواستم تمام فضیلت را تعریف کنی ولی تو به‌جای اینکه خود فضیلت را به‌من بنمایی، می‌گویی عملی که با جزئی از فضیلت همراه باشد فضیلت است، و می‌پنداری که اگر فضیلت را بشکنی و جزئی از آن را به‌من بنمایی خواهم‌دانست که تمام فضیلت چیست. از این رو ناچارم پرسش خود را تکرار کنم و بگویم: منون، پس تمام فضیلت چیست؟ یا گمان می‌کنی کسی که تمام فضیلت را نمی‌شناسد می‌تواند جزئی از آن را بشناسد؟

منون: نه، چنین گمان نمی‌کنم.

سقراط: اگر بیادداشته‌باشی هنگامی که شکل را تعریف می‌کردیم، آن گونه پاسخ را رد نمودیم زیرا با اصطلاحاتی ادا شده‌بود که معنی خود آنها روشن نبود و نخست لازم بود دربارهٔ معنی آنها میان پرسنده و پاسخ‌دهنده توافق بعمل آید.

منون: درست است.

سقراط: پس دوست من، گمان مکن که تا خود فضیلت را معلوم نساخته‌ای، خواهی‌توانست با ذکر جزئی از آن، تمام آن را روشن سازی. این روش در هیچ مورد درست نیست. از این رو ناچارم باز بپرسم خود فضیلت چیست؟ یا این سؤال را بجا نمی‌دانی؟

منون: البته بجاست.

سقراط: اگر بجاست پس بکوش تا پاسخ آن را بدهی و بگویی که فضیلت چیست و دوست تو گرگیاس در آن باره چه می‌گوید؟

منون: سقراط، پیش از آنکه با تو آشنا شوم شنیده‌بودم یگانه هنر تو این
۸۰ است که همه را مانند خود حیران و درمانده کنی. اکنون نیز می‌بینم که مرا مسحور و گیج و درمانده ساخته‌ای. اگر اجازه می‌دهی که مزاحی کنم، تو هم به صورت ظاهر و هم از جهات دیگر مانند آن جانور دریایی هستی که ماهی برق نام دارد و هر کس به‌آن دست بزند تنش می‌لرزد. زیرا من خود نیز احساس می‌کنم که تن و روحم به‌لرزه افتاده و زبانم چنان بی‌حس شده‌است که نمی‌توانم پاسخ تو را بدهم. تا کنون بارها برای مردم دربارهٔ فضیلت سخن رانده و به‌عقیدهٔ خود بسیار خوب از عهده برآمده‌ام ولی در این دم آن اندازه توانایی ندارم که بگویم فضیلت چیست. از این رو گمان می‌کنم خوب می‌کنی که هرگز راه سفر درپیش‌نمی‌گیری و

به‌شهری بیگانه نمی‌روی چه اگر در دیار غربت بیگانگان چنین اثری از تو ببینند تو را ساحر و جادوگر خواهندپنداشت و بدین اتهام بر تو دعوی خواهندکرد.

سقراط: منون، نیرنگباز غریبی هستی و نزدیک بود مرا بفریبی.

منون: چرا چنین می‌گویی؟

سقراط: می‌فهمم چرا این تشبیه را به‌میان آوردی.

منون: مقصودت چیست؟

سقراط: با آن تشبیه تصویر مرا نمایان ساختی تا من نیز وصف تو را آغاز کنم و این شیوهٔ همهٔ خوبرویان است که همواره می‌خواهند آئینه‌ای در برابرشان نهاده‌شود تا زیبایی خود را در آن ببینند. ولی من تو را به‌هیچ چیز مانند نخواهم‌کرد. اگر آن جانور دریایی که مرا به‌آن تشبیه کردی چنان است که تنها دیگران را نمی‌لرزاند بلکه خود نیز می‌لرزد در آن صورت تشبیه تو بجاست وگرنه شباهتی میان من و او نیست. اینکه من دیگران را مشوش می‌سازم از آن است که خود نیز همواره در تشویشم. در مورد فضیلت نیز حال من چنان است زیرا خود نیز نمی‌دانم آن چیست. ولی شاید تو پیشتر می‌دانستی و اکنون که دستت به‌تن من خورده‌است آن را از یاد برده‌ای. پس بیا از تحقیق ملول نشویم تا بلکه بتوانیم آن را پیدا کنیم.

منون: سقراط، دربارهٔ چیزی که اصلاً نمی‌دانی چیست، چگونه می‌خواهی تحقیق کنی؟ و در اثنای تحقیق چه تصوری خواهی‌داشت از چیزی که نمی‌دانی چیست؟ و اگر آن را بیابی از کجا خواهی‌دانست که آنچه یافته‌ای همان است که می‌جستی؟

سقراط: می‌فهمم چه می‌گویی. هیچ می‌دانی که با این سخن چه مسألهٔ بزرگی را به‌میان می‌آوری؟ معنی سخن تو این است که آدمی نه دربارهٔ چیزی که می‌داند، تحقیق می‌تواندکرد و نه دربارهٔ آنچه نمی‌داند. زیرا در آنچه می‌داند نیازی به‌تحقیق نیست و در آنچه نمی‌داند تحقیق نمی‌تواندکرد چون نمی‌داند دربارهٔ چه تحقیق کند.

۸۱ **منون:** سخن مرا درست نمی‌دانی؟

سقراط: نه.

منون: می‌توانی علت آن را بیان کنی؟

سقراط: آری، آن را از مردان و زنانی شنیده‌ام که از اسرار الهی آگاهند.

منون: چه می‌گویند؟

سقراط: آنچه می‌گویند هم درست است و هم زیبا.

منون: آنان کیستند و چه می‌گویند؟

سقراط: برخی از آنان خدمتگزاران خدایانند که همواره مراقبند تا هر چه می‌گویند و می‌کنند از روی حساب باشد و بتوانند مسؤولیت کردار و گفتار خود را بعهده‌گیرند. برخی دیگر شاعرانی مانند پیندارند که از خدایان الهام می‌جویند. می‌گویند روح آدمی مرگ‌ناپذیر است. هر چند اقامت او در این جهان پایان‌می‌یابد ولی خود او هرگز از میان نمی‌رود بلکه پس از آنکه از تن جدایی گزید زندگی را از سر می‌گیرد. بدین جهت معتقدند که آدمی باید در سراسر زندگی تا آنجا که میسر است دیندار و پرهیزگار باشد، و می‌گویند هر کس زندگی را بدین‌سان بسربرد در جهان زیر زمین پرسه‌فونه او را از کیفر می‌رهاند و پس از نه سال به‌عالم بالا و به‌روشنایی آفتاب می‌فرستد. اینان چون دوباره بدین جهان بازگردند بهترین و پاکترین آدمیان می‌گردند و پادشاهان نیرومند و فیلسوفان بزرگ از میان ایشان برمی‌خیزند. چون روح، چنانکه گفتم، مرگ‌ناپذیر است و بارها زندگی را از سر می‌گیرد در این جهان و آن جهان بسی چیزها، و حتی می‌توان گفت همه چیز را می‌بیند و می‌شناسد. از این رو شگفت نیست اگر بتواند دربارهٔ فضیلت و دیگر چیزها مطالبی را که در زندگی پیشین دیده و دریافته‌است بیادبیاورد. چون تمام طبیعت به‌هم پیوسته‌است و روح همه چیز را می‌شناسد پس مانعی نیست که هر که چیزی را بیادآورد اگر از جست و جو باز نایستد همه چیز را بیادبیاورد. این یادآوری را مردمان آموختن می‌نامند ولی پژوهیدن و آموختن در حقیقت جز بیادآوردن نیست.[۳] بنا بر این سخنی را که تو گفتی نخواهم‌پذیرفت چون آدمی را از پژوهش و جست و جو بازمی‌دارد و تن‌پرور می‌سازد در حالی که آن سخن دیگر ما را به‌تحقیق و جست و جو ترغیب می‌کند و چون من به‌درستی آن یقین دارم می‌خواهم به‌یاری تو دربارهٔ فضیلت تحقیق کنم.

منون: بسیار خوب. پس می‌گویی آموختن جز بیادآوردن نیست؟ می‌توانی این نکته را ثابت کنی و به‌من نیز بیاموزی؟

۸۲ **سقراط:** منون، می‌بینی که حق داشتم تو را نیرنگباز بخوانم؟ با اینکه گفتم هیچ چیز آموختنی نیست و همه چیز بیادآوردنی است باز می‌خواهی آن نکته را به‌تو بیاموزم و بدین‌سان می‌کوشی تناقضی در سخن من پیدا کنی.

منون: نه سقراط، به خدا سوگند مقصودم آن نیست بلکه بر سبیل عادت چنان گفتم. پس اگر می‌توانی درستی آن سخن را بر من روشن سازی دریغ مکن.

سقراط: این کار آسان نیست ولی برای خاطر تو از کوشش دریغ نخواهم کرد. یکی از غلامانت را بخوان تا به‌یاری او این امر را روشن کنم.

منون: بسیار خوب. پسر بیا اینجا.

سقراط: این غلام که خواندی یونانی است و زبان یونانی می‌داند؟

منون: آری، در خانهٔ ما به‌دنیا آمده‌است.

سقراط: پس اکنون به‌گفت و گوی من و او گوش فرادار و ببین چیزی از من می‌آموزد یا چیزی بیادمی‌آورد؟

منون: بدقت گوش خواهم‌داد.

سقراط: غلام، می‌دانی مربع چیست؟ چنین شکلی است؟

غلام: آری.

سقراط: این چهار ضلع برابرند؟

غلام: آری.

سقراط: این خطها هم که از وسط آن می‌گذرند برابرند؟

غلام: آری.

سقراط: اگر این مربع بزرگتر یا کوچکتر شود باز دارای همان خصایص خواهدبود؟

غلام: آری.

سقراط: اگر طول آن ضلع دو گز باشد و این ضلع نیز دو گز، مساحت مربع چند گز است؟ بگذار سؤالی ساده‌تر بکنم. اگر آن ضلع دو گز باشد و این ضلع یک گز مساحت مربع یک بار دو گز نخواهدبود؟

غلام: البته.

سقراط: ولی اکنون که این ضلع نیز دو گز است، مساحت مربع دو بار دو گز نیست؟

غلام: بی‌شک.

سقراط: دو بار دو گز چند گز است؟ نیک بیندیش و آنگاه پاسخ بده.

غلام: چهار گز.

سقراط: ممکن است مربعی به‌اندازهٔ دو برابر این مربع داشته‌باشیم که از

هر حیث شبیه این باشد و اضلاعش با یکدیگر برابر باشد؟

غلام: البته ممکن است.

سقراط: مساحت آن چند گز خواهدبود؟

غلام: هشت گز.

سقراط: طول هر ضلع در مربع نخستین دو گز بود. در مربع دوم چند گز خواهدبود؟ دو برابر آن؟

غلام: معلوم است که دو برابر آن خواهدبود.

سقراط: منون، می‌بینی که به‌او چیزی نمی‌آموزم بلکه فقط سؤال می‌کنم. او می‌پندارد که می‌داند طول هر ضلع مربع هشت گزی چند گز است. یا گمان می‌کنی معتقد است که نمی‌داند؟

منون: می‌پندارد که می‌داند.

سقراط: براستی می‌داند؟

منون: نه.

سقراط: پس می‌پندارد که اگر مساحت مربع دو برابر باشد طول اضلاع آن نیز باید دو برابر باشند؟

منون: آری.

سقراط: اکنون به‌دنبالهٔ گفت و گو گوش فرادار تا ببینی چگونه از مطلبی ۸۳
مطالب دیگر را بیادخواهدآورد. غلام، معتقدی که اگر اضلاع مربع را دو برابر کنیم مساحت آن نیز دو برابر می‌شود؟ مرادم این نیست که طول یک ضلع درازتر شود و ضلع دیگر کوتاه بماند، بلکه همهٔ اضلاع باید دو برابر شوند. بار دیگر بیندیش و ببین برای دو برابرساختن مساحت مربع باید هر ضلع را دو برابر ساخت؟

غلام: آری.

سقراط: بسیار خوب. اگر به‌این ضلع به‌اندازهٔ خود آن بیفزاییم دو برابر می‌گردد؟

غلام: آری.

سقراط: و اگر طول هر چهار ضلع را دو برابر کنیم مربعی به‌مساحت هشت گز بدست‌می‌آید؟

غلام: آری.

سقراط: بیا مربعی با اضلاع دو برابر رسم کنیم. این مربع به‌عقیدهٔ تو هشت

گزی است؟

غلام: آری.

سقراط: ولی این مربع حاوی چهار مربع نیست که هر یک از آنها به‌اندازهٔ آن مربع چهار گزی است؟

غلام: درست است.

سقراط: پس چهار برابر آن مربع است؟

غلام: آری.

سقراط: چهار برابر، همان دو برابر است؟

غلام: نه.

سقراط: پس چند برابر است؟

غلام: چهار برابر.

سقراط: پس اگر ضلع را دو برابر کنیم مربع چهار برابر بدست‌می‌آید نه دو برابر؟

غلام: حق با توست.

سقراط: یعنی مربع شانزده گزی بدست‌می‌آید نه هشت گزی؟

غلام: آری.

سقراط: پس مربع هشت گزی چگونه بدست‌می‌آید؟ مربعی که هم‌اکنون رسم کردیم چهار برابر شد.

غلام: درست است.

سقراط: مربع چهار گزی نصف هشت گزی نیست؟

غلام: چنین است.

سقراط: پس مربع هشت گزی دو برابر چهار گزی و نصف شانزده گزی است؟

غلام: آری.

سقراط: پس ضلع مربع هشت گزی باید بزرگتر از ضلع مربع چهار گزی و کوچکتر از شانزده گزی باشد؟

غلام: آری.

سقراط: طول آن ضلع دو گز و طول این ضلع چهار گز نیست؟

غلام: چنین است.

سقراط: پس ضلع مربع هشت گزی چند گز باید باشد؟

غلام: سه گز.

سقراط: اگر بخواهیم سه گز باشد، نباید نصف آن را به‌آن بیفزاییم؟ زیرا طول ضلع دو گز است و نصف آن یک گز، و یک گز بعلاوه دو گز می‌شود سه گز. معتقدی که بدین‌سان مربعی که می‌خواهیم بدست خواهدآمد؟

غلام: آری.

سقراط: اگر این ضلع سه گز باشد و آن ضلع نیز سه گز، مساحت مربع سه بار سه گز خواهدبود؟

غلام: آری.

سقراط: سه بار سه چند است؟

غلام: نه.

سقراط: می‌خواستیم مساحت مربع ما چند گز باشد؟

غلام: هشت گز.

سقراط: اگر هر ضلع مربع را سه گز بگیریم مربع هشت‌گزی بدست‌نخواهیم آورد؟

غلام: نه.

سقراط: پس آن را چگونه بدست‌آوریم؟ اگر طول ضلع آن را با عدد ۸۴
نمی‌توانی بیان کنی نزدیکتر بیا و نشان‌بده ببینم به چه درازی باید باشد؟

غلام: سقراط، به‌خدا سوگند نمی‌دانم.

سقراط: منون، می‌بینی در طریق بیادآوردن تا چه اندازه پیشرفت کرده است؟ در آغاز گفت و گو هم نمی‌دانست طول مربع هشت گزی چند گز باید باشد ولی می‌پنداشت که می‌داند و از آن رو با اطمینان خاطر پاسخ می‌داد. ولی اکنون مشوش شده‌است چون نمی‌داند و گمان هم نمی‌برد که می‌داند.

منون: راست می‌گویی.

سقراط: دربارهٔ آنچه نمی‌داند وضع او بهتر از پیش نشده‌است؟

منون: البته بهتر شده.

سقراط: از اینکه او را مشوش کردیم و مانند آن جانور دریایی به‌لرزه‌اش آوردیم، زیان دیده‌است؟

منون: گمان نمی‌کنم.

سقراط: پس با این کار او را چند گام پیشتر برده‌ایم. نخست می‌پنداشت که می‌داند و از آن رو بی‌پروا سخن می‌گفت. ولی اکنون می‌داند که نمی‌داند و از این رو میلی به‌تحقیق و جست و جو پیدا کرده‌است و می‌خواهد آنچه را نمی‌داند بداند.

منون: درست است.

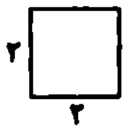
سقراط: گمان می‌کنی در آغاز گفت و گو، پیش از آنکه گیج و مشوش شود و معتقد گردد که نمی‌داند، آماده بود رنج جست و جو بر خود هموار کند تا چیزی را که نمی‌دانست ولی می‌پنداشت که می‌داند، بیاموزد؟

منون: به‌هیچ وجه.

سقراط: پس مشوش‌شدن به‌حال او سودمند بود؟

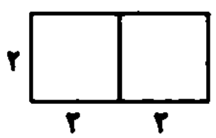
منون: بی‌گمان.

سقراط: اکنون ببین به‌سبب این تشویش چگونه در جست و جو به‌من یاری خواهدکرد تا چیزی را که به‌دنبالش می‌گردیم بیابیم. من فقط از او سؤالهایی خواهم‌کرد و هیچ چیز به‌او نخواهم‌آموخت. تو نیز با دقت تمام به‌گفت و گوی ما گوش فرادار تا ببینی آیا چیزی به‌او می‌آموزم یا از راه سؤال اندیشه‌های خود او را از او بیرون می‌آورم.



غلام بگو ببینم این همان مربع چهارگزی نیست؟

غلام: همان است.

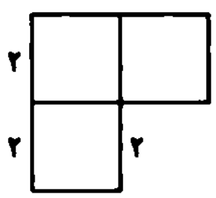


سقراط: نمی‌توانیم مربعی به‌همین اندازه به‌آن وصل کنیم؟

غلام: البته می‌توانیم.

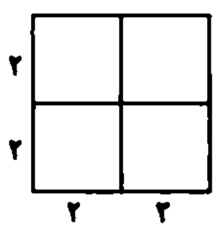
سقراط: و مربعی سوم به‌همان اندازه؟

غلام: البته.



سقراط: می‌توانیم این جای خالی را نیز با مربعی به‌همان اندازه پر کنیم؟

غلام: البته.



سقراط: اینها چهار مربع مساوی نیستند؟

غلام: معلوم است.

سقراط: مجموع اینها چند برابر مربع نخستین است؟

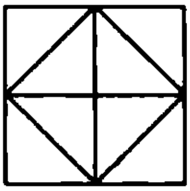
غلام: چهار برابر آن.

سقراط: ولی می‌خواستیم دو برابر آن را بدست‌آوریم. مگر فراموش کرده‌ای که چه می‌خواستیم؟

غلام: درست است، فراموش نکرده‌ام.

سقراط: این خطها که یک زاویهٔ مربع را به‌زاویهٔ دیگر آن وصل می‌کنند آن ۸۵
مربعها را به‌دو جزءِ برابر تقسیم نمی‌کنند؟

غلام: درست است.



سقراط: این چهار خط که زوایای مربعها را به‌یکدیگر وصل می‌کنند مربعی تازه نمی‌سازند؟

غلام: می‌سازند.

سقراط: این مربع تازه به‌چه اندازه است؟

غلام: درست نمی‌دانم.

سقراط: مگر این خطها از هر مربع نصف آن را جدا نکرده‌اند؟

غلام: چنین است.

سقراط: این مربع تازه حاوی چند نصف مربع است؟

غلام: چهار تا.

سقراط: مربع نخستین ما چند تا از این نصف مربعها را دارد؟

غلام: دو تا.

سقراط: چهارتا چند برابر دوتاست؟

غلام: دو برابر آن.

سقراط: پس این مربع تازه چند گز دارد؟

غلام: هشت گز.

سقراط: اضلاع آن کدامند؟

غلام: این خطها.

سقراط: یعنی خطهایی که در مربعهای چهار گزی زاویه‌ای را به‌زاویه‌ای دیگر می‌پیوندند؟

غلام: آری.

سقراط: این خطها را اهل علم قطر می‌نامند. پس تو، غلام منون، می‌گویی که اگر بخواهیم مربعی چهار گزی را دو برابر کنیم قطر آن، ضلع مربع تازه خواهد

بود؟

غلام: آری، سقراط، چنین می‌گویم.

سقراط: منون، راست بگو، این غلام کلمه‌ای جز تصورات خود به‌زبان آورد؟

منون: نه سقراط، هر چه گفت تصورات خود او بود.

سقراط: مگر اندکی پیش نادان نبود؟

منون: درست است.

سقراط: با این همه آن تصورات در او بودند یا نه؟

منون: البته در او بودند.

سقراط: پس کسی هم که نمی‌داند، دربارهٔ آنچه نمی‌داند تصوراتی درست دارد؟

منون: تو ثابت کردی که چنین است.

سقراط: در اثنای این سؤال و جواب تصورات او مانند رؤیایی به‌جنبش آمدند و اگر کسی مکرر بدین روش سؤال کند خواهی‌دید که او بسی چیزها می‌داند.

منون: چنین می‌نماید.

سقراط: پس بی‌آنکه کسی چیزی به‌او بیاموزد، اگر به‌روش درست بارها و به‌انحاءِ گوناگون سؤال کنند آیا خواهدتوانست دانستن را در خود بیابد و از خود بیرون بیاورد؟

منون: بی‌گمان.

سقراط: از خود بیرون‌آوردن دانستن، جز بیادآوردن است؟

منون: نه.

سقراط: از دو حال بیرون نیست: یا آن دانستن را همیشه داشته یا در موقعی معین بدست‌آورده‌است.

منون: درست است.

سقراط: اگر همیشه داشته، پس همیشه دارای آن دانایی بوده‌است. ولی اگر همیشه نداشته، یقین در این جهان پیدا نکرده‌است. مگر کسی به‌او علم هندسه آموخته‌است؟ با این همه کاری را که هم‌اکنون کرد همیشه هم در مورد علم هندسه خواهدکرد و هم در مورد دانشهای دیگر. اگر آن دانشها را از کسی

آموخته‌باشد تو باید بدانی. زیرا خود گفتی که در خانهٔ تو بدنیا آمده‌است.

منون: می‌دانم که هیچ کس این چیزها را به‌او یاد نداده‌است.

سقراط: با این همه دارای آن تصورات هست یا نیست؟

منون: البته هست. مگر هم‌اکنون ندیدیم؟

سقراط: اگر آنها را در این جهان بدست‌نیاورده، پس آیا باید تصدیق کنیم ۸۶
که در زمانی دیگر دارابوده یا آموخته‌است؟

منون: بدیهی است.

سقراط: آن زمان، هنگامی نبود که او هنوز انسان نبود؟

منون: بدیهی است.

سقراط: اگر تصورات درست که به‌یاری سؤال و جواب به‌جنبش می‌آیند و صورت دانستن می‌پذیرند هم اکنون در او هستند و هم هنگامی که آدمی نبود در درون او جای داشتند، پس باید تصدیق کنیم که روح او همیشه دانا بوده‌است.

منون: جز تصدیق چاره ندارم.

سقراط: و اگر ما همیشه حقیقت اشیاء را در روح خود داریم آیا نباید تصدیق کنیم که روح مرگ‌ناپذیر است؟ بنا بر این تو نیز با امیدواری فراوان می‌توانی دربارهٔ آنچه نمی‌دانی، یعنی بیادنمی‌آوری، تحقیق کنی و یقین بدان که اگر از جست و جو باز نایستی آن را بیادخواهی‌آورد.

منون: سقراط، چنین می‌نماید که حق با توست.

سقراط: منون، من خود نیز چنین می‌پندارم. ولی دربارهٔ برخی نکته‌ها به استدلال خود اعتماد کامل ندارم. با این همه بر آنم که اگر معتقد باشیم که می‌توانیم دربارهٔ آنچه نمی‌دانیم تحقیق کنیم، بمراتب بهتر و دلیرتر از هنگامی خواهیم‌بود که گمان کنیم آدمی دربارهٔ آنچه نمی‌داند نمی‌تواند تحقیق کند.

منون: در این هیچ تردید نیست.

سقراط: پس هر دو تصدیق می‌کنیم که آدمی باید دربارهٔ آنچه نمی‌داند تحقیق کند. بنا بر این آماده‌ای دربارهٔ فضیلت تحقیق کنیم؟

منون: با کمال میل آماده‌ام. ولی میل دارم نخست مسأله‌ای را که در آغاز بحث به‌میان آوردم بررسی کنیم و ببینیم فضیلت جزءِ طبیعت آدمی است یا آموختنی، یا از طریقی دیگر پدیدمی‌آید؟

سقراط: منون، اگر می‌توانستم به‌تو چنان فرمان دهم که به‌خود می‌دهم،

پیش از آنکه بدانیم خود فضیلت چیست هرگز نمی‌گذاشتم بپرسی که فضیلت آموختنی است یا نه. ولی چه کنم. چون تو آماده نیستی به‌خود عنان بزنی بلکه میل داری همیشه از هر حیث آزاد باشی و به‌من فرمان می‌دهی، چاره جز تسلیم ندارم. اصرار می‌ورزی که صفات چیزی را معین کنیم پیش از آنکه خود آن را بشناسیم. ولی این کار شدنی نیست. از این رو کمی ارفاق کن و اجازه بده به‌آن سؤال پاسخی مشروط بدهم. مرادم از پاسخ مشروط همان است که از دانشمندان
۸۷ هندسه می‌توان شنید. مثلاً اگر از یکی از آنان بپرسی که آیا می‌توان مثلثی را در دایره‌ای گنجاند، می‌گوید: «هنوز نمی‌دانم ولی گمان می‌کنم اگر شرطی در نظر بگیریم برای یافتن پاسخ درست سودمند باشد: اگر آن مثلث چنان باشد که بتوانیم دایره‌ای به‌دور قاعدهٔ آن رسم کنیم تا آن قاعده قطر دایره بشود و در طرف خالی دایره جایی برای مثلثی به‌اندازهٔ همان مثلث باقی‌بماند، آن مثلث را می‌توانیم در آن دایره جای دهیم. بنابراین پاسخ سؤال تو مشروط است.» اکنون دربارهٔ فضیلت نیز باید به‌همین روش تحقیق کنیم. چون نمی‌دانیم آن چیست و چگونه است، ناچاریم شرایطی قائل شویم تا بگوییم آموختنی است یا نه. از این رو سؤال را باید بدین گونه طرح کنی: فضیلت جزءِ کدام یک از متعلقات روح باشد آموختنی است؟ پس نخست باید دید که اگر فضیلت غیر از دانش باشد باز هم آموختنی است، یعنی می‌توان آن را بیادآورد؟ یا آموختن و بیادآوردن خاص دانش است؟

منون: چنین می‌نماید که شق آخر درست است.

سقراط: پس اگر فضیلت نوعی دانش باشد، آموختنی است؟

منون: جز این نمی‌تواند بود.

سقراط: از این مسأله فارغ شدیم و معلوم گردید که فضیلت اگر دانش باشد آموختنی است وگرنه آموختنی نیست.

منون: آری.

سقراط: اکنون باید دید آیا فضیلت دانش است یا چیزی غیر از دانش؟

منون: درست است.

سقراط: فضیلت نیک است؟

منون: البته.

سقراط: اگر چند چیز دیگر پیدا کنیم که نیک باشند ولی دانش نباشند،

احتمال خواهیم‌داد که فضیلت هم دانش نیست ولی اگر معلوم شود که هر چه نیک است جز دانش نیست، ناچار فضیلت نیز دانش خواهدبود.

منون: درست است.

سقراط: آیا یقین داریم که ما فقط در پرتو فضیلت نیک می‌شویم؟

منون: آری یقین داریم.

سقراط: و اگر نیک شویم سودمند می‌گردیم زیرا هر چیز نیک سودمند است؟

منون: آری.

سقراط: پس فضیلت نیز سودمند است؟

منون: نتیجهٔ استدلال همین است.

سقراط: اکنون بیا یکایک چیزها را بدقت بنگریم و ببینیم کدام یک از آنها برای ما سودمند است. آیا تندرستی و نیرومندی و زیبایی و توانگری و مانند آنها را سودمند نمی‌دانیم؟

منون: بی‌گمان.

سقراط: ولی آنها با اینکه سودمندند گاهی هم برای ما زیان دارند. چنین ۸۸
نیست؟

منون: چنین است.

سقراط: پس بگذار بیندیشیم و ببینیم آنها کی سودمندند و کی زیان‌آور؟ گمان نمی‌کنی که اگر آنها را در راه درست بکارببریم سودمند واقع می‌شوند و اگر در راه نادرست بکارببریم زیان می‌بخشند؟

منون: چنین است.

سقراط: اکنون متعلقات روح را در نظر بیاور، مانند خویشتن‌داری و شجاعت و عدالت و تیزهوشی و قوت حافظه و جوانمردی.

منون: بسیار خوب.

سقراط: دربارهٔ آنها چه می‌گویی؟ از میان آنها آنچه دانش نیست گاه سودمند است و گاه زیان‌بخش؟ مثلاً اگر شجاعت دانش نیست بلکه فقط نوعی تهور و بی‌باکی است، اگر با دانش و خردمندی همراه باشد سودمند است وگرنه زیان‌آور؟

منون: آری.

سقراط: خویشتن‌داری و عدالت نیز اگر با تعقل و روشن‌بینی همراه باشند سودمندند وگرنه زیان‌بخش؟

منون: بی‌شک.

سقراط: پس همهٔ فعالیتهای روح آدمی اگر با دانش و خردمندی همراه باشند مایهٔ نیکبختی هستند و در غیر آن صورت سبب تیره‌روزی؟

منون: چنین می‌نماید.

سقراط: پس اگر فضیلت از متعلقات روح و به‌هر حال سودمند باشد جز دانش نمی‌تواندبود. زیرا گفتیم که از متعلقات روح آنچه دانش نیست نه سودمند است و نه زیان‌بخش بلکه سودمندی و زیان‌بخشی آن بسته به‌این است که با دانش و روشن‌بینی همراه باشد یا نه. بنا بر این چون فضیلت در هر حال سودمند است ناچار باید نوعی دانش باشد.

منون: تصدیق می‌کنم.

سقراط: از یک سو دیدیم که اگر دانش به‌روح فرمانروایی کند همهٔ متعلقات روح سودمند می‌گردند و در غیر آن صورت زیان‌بخش. از سوی دیگر گفتیم که اگر روح آدمی توانگری و تندرستی و مانند آنها را ــ که گاه مفیدند و گاه مضر ــ از روی دانش بکارببرد از آنها سود می‌برد وگرنه زیان.

منون: درست است.

سقراط: پس روح اگر از دانش بهره‌مند باشد همه چیز را در راه درست بکارخواهدبرد وگرنه در همهٔ موارد به‌راه خطا خواهدرفت.

منون: چنین است.

۸۹ **سقراط:** پس باید گفت سود و زیان همهٔ چیزها برای آدمی بسته به‌روح است و نیکی و بدی روح بسته به‌اینکه از دانش و روشن‌بینی بهره‌مند باشد یا نه. نتیجه‌ای که از این استدلال بدست‌می‌آید این است که سودمند جز دانش و روشن‌بینی نیست. اگر به‌یادت باشد گفتیم که فضیلت در همهٔ احوال سودمند است.

منون: آری چنین گفتیم.

سقراط: پس دانش و روشن‌بینی یا تمام فضیلت است یا جزئی از آن.

منون: چنین می‌نماید.

سقراط: اگر این سخن درست باشد باید گفت هیچ کس فطرتاً نیک نیست.

منون: درست است.

سقراط: اگر نیکان فطرتاً نیک بودند، بی‌گمان در میان ما کسانی پیدا می‌شدند که می‌توانستند کودکان نیک را از دیگران تمیز دهند. در آن صورت آنان را از کودکان دیگر جدا می‌کردیم و مانند طلا از آنان محافظت می‌نمودیم و نمی‌گذاشتیم به‌سبب آمیزش با بدان فاسد گردند و چون به‌سن بلوغ می‌رسیدند آنان را در اختیار دولت می‌گذاشتیم تا جامعه از وجودشان سود جوید.

منون: بدیهی است.

سقراط: ولی اگر نیکی نیکان فطری نباشد، باید بپذیریم که در نتیجهٔ آموزش به‌نیکی گراییده‌اند.

منون: جز این نمی‌توانَدبود. زیرا دیدیم که فضیلت دانش است و دانش جز از راه آموختن بدست‌نمی‌آید.

سقراط: شاید. ولی منون، اگر شرطی که پیشتر در نظر گرفتیم درست نباشد نتیجه‌ای هم که گرفته‌ایم درست نخواهدبود.

منون: آنچه تا کنون گفتیم بظاهر درست بود.

سقراط: ولی اگر چنان باشد نباید تنها اکنون درست بنماید بلکه باید در آینده نیز درست باشد.

منون: باز چه تردید پیدا کرده‌ای؟ مگر ثابت نشد که فضیلت دانش است و آموختنی است؟

سقراط: البته اگر دانش باشد آموختنی است. ولی در اینکه فضیلت براستی دانش است هنوز تردید دارم. می‌دانی چرا؟ می‌اندیشم که اگر فضیلت دانش بود ناچار آموزگارانی پیدا می‌شدند که آن را به‌دیگران بیاموزند، و شاگردانی که آن را از آموزگاران فراگیرند.

منون: بدیهی است.

سقراط: ولی اگر نه آموزگارانی برای آن پیدا کنیم و نه شاگردانی، حق نداریم آن را آموختنی بدانیم.

منون: این سخن درست است. ولی گمان می‌کنی که آموزگار فضیلت وجود ندارد؟

سقراط: منون گرامی، سالهاست که من خود در پی آموزگار فضیلت می‌گردم ولی تا امروز کوششم بی‌ثمر مانده‌است. با این همه دست از طلب برنداشته‌ام و

دوشادوش دیگران، خصوصاً کسانی که در این کار بیش از من تجربه دارند به جست و جو ادامه می‌دهم. اکنون نیز گمان می‌کنم بخت با ما یار است که آنوتوس آمد و در نزد ما نشست. پس بگذار او را نیز در بحث شریک سازیم و در این جست
۹۰ و جو از او یاری بخواهیم. زیرا او پسر آنثمیون خردمند و توانگر است که اولاً دارایی خود را بر حسب تصادف یا مانند ایسمنیاس اهل ثبن ــ که بتازگی مالک دارایی پولوکراتس شده‌است ــ از راه بخشش دیگران بدست‌نیاورده بلکه در نتیجهٔ زحمت و کوشش و در پرتو خرد و روشن‌بینی به‌آن رسیده‌است. در ثانی مردی مغرور و خودپسند نیست بلکه به‌درستکاری و نیکی شهرت دارد. گذشته از این فرزند خود را که همین آنوتوس است بسیار خوب تربیت کرده‌است و همهٔ آتنیان به‌درستی این سخن گواهند و بدین علت او را برای تصدی عالی‌ترین مقامهای دولتی برگزیده‌اند. از این رو بسیار بجاست که او را در تحقیقی که پیش گرفته‌ایم شریک سازیم و ببینیم آیا می‌داند که برای فضیلت آموزگاری هست یا نه، و اگر هست کیست و کجاست؟ پس، آنوتوس، نزدیکتر بیا و در این بررسی به من و دوستت منون یاری کن و بگو که به‌عقیدهٔ تو آموزگاران فضیلت کدام کسانند. برای اینکه تحقیق زودتر به‌نتیجه برسد به‌این سؤال پاسخ بده: اگر بخواهیم منون پزشک شود او را به‌نزد کدام کس می‌فرستیم؟ به‌نزد پزشک؟

آنوتوس: البته.

سقراط: و اگر بخواهیم کفشگر شود به‌نزد کفشگر می‌فرستیم؟

آنوتوس: بی‌شک.

سقراط: در مورد فنهای دیگر نیز چنان می‌کنیم؟

آنوتوس: آری.

سقراط: گفتیم اگر بخواهیم پزشک شود، به‌نزد پزشک می‌فرستیم. گمان می‌کنم مقصود از این سخن این است که او را به‌نزد کسی می‌فرستیم که در هنر پزشکی استاد است و علاوه بر این آماده است که هنر خود را به‌دیگران نیز بیاموزد و مزد بگیرد. چنین نیست؟

آنوتوس: درست است.

سقراط: بی‌گمان در مورد موسیقی و دیگر هنرها نیز باید چنین کنیم. چه اگر جوانی را که می‌خواهد نی‌زدن بیاموزد به‌نزد کسی نفرستیم که پیشه‌اش آموزگاری است و آن هنر را به‌دیگران می‌آموزد و مزد می‌گیرد بلکه به‌نزد کسی

بفرستیم که نه خود را آموزگار موسیقی می‌داند و نه شاگردی دارد، همه ما را ابله خواهندخواند.

آنوتوس: البته چنان کاری نشانهٔ ابلهی است.

سقراط: خوب گفتی. پس اکنون بیا با هم شور کنیم تا ببینیم با این منون ۹۱
چه باید کرد. دیرزمانی است او می‌خواهد دانش و فضیلتی فراگیرد که در پرتو آن آدمی می‌تواند خانه و شهر خود را خوب اداره کند و به‌پدر و مادر خود یاری برساند و از مهمانان خود، اعم از همشهری و بیگانه، بشایستگی پذیرایی نماید. پس نیک بیندیش و ببین او را به‌نزد کدام کس باید بفرستیم؟ بنا بر استدلال پیشین باید به‌نزد مردانی بفرستیم که خود را آموزگار فضیلت می‌دانند و آماده‌اند آن را به‌همه کس بیاموزند و مزد بگیرند.

آنوتوس: مقصودت کدام مردانند؟

سقراط: تو خود می‌دانی که آنان همان کسانند که سوفیست نامیده می‌شوند.[۴]

آنوتوس: چه می‌گویی سقراط؟ خدا نکند که یکی از خویشان و دوستان من، چه همشهری و چه بیگانه، چنان دیوانه شود که سر در پی آنان بگذارد و خود را تباه سازد. زیرا آنان هنری جز تباه‌ساختن مردم ندارند.

سقراط: آنوتوس، مقصودت چیست؟ می‌گویی در میان همهٔ کسانی که ادعا می‌کنند هنرهایی سودمند به‌مردم می‌آموزند، سوفیستها تنها کسانی هستند که شاگردان خود را تباه می‌سازند و با این همه با کمال بی‌شرمی مزد می‌طلبند؟ نمی‌دانم این سخن را چگونه باور کنم. زیرا پروتاگوراس بتنهایی از این طریق بمراتب بیشتر از فیدیاس پیکرساز که آثار زیبای فراوان بوجودآورده‌است، و حتی بیش از ده پیکرساز دیگر، مال گردآورده. هیچ می‌دانی چه می‌گویی؟ اگر پینه‌دوز یا رفوگری کفش و جامهٔ مردم را به‌جای تعمیر پاره‌تر کند، ممکن نیست بی‌هنری او حتی سی روز پنهان بماند و از گرسنگی نمیرد. چنانکه می‌دانی پروتاگوراس نزدیک به‌چهل سال آموزگاری کرد. اگر شاگردان خود را تباه کرده و آنان را بدتر از روزی ساخته‌بود که برای درس‌گرفتن به‌نزد او رفتند، بی‌گمان پرده از کارش می‌افتاد و همهٔ مردم یونان درمی‌یافتند که او هنری جز تباه‌ساختن مردمان ندارد. پروتاگوراس هفتاد سال عمر کرد و چهل سال آموزگار بود. ولی من تا کنون
جز ستایش دربارهٔ او نشنیده‌ام. تنها پروتاگوراس چنین نیست بلکه مانند او ۹۲

فراوانند که بعضی مرده و برخی هنوز زنده‌اند و دربارهٔ آنان از هیچ کس جز تحسین و ستایش نمی‌شنوی. پس روا نیست که بگوییم آنان دانسته یا ندانسته جوانان را فاسد ساخته‌اند، و کسانی را که به‌عقیدهٔ بیشتر مردمان داناترین آدمیانند ابله و نادان بشماریم.

آنوتوس: نه سقراط، ابله آنان نیستند بلکه جوانانی هستند که به‌آنان پول می‌دهند و ابله‌تر از آنان پدران و خویشان آن جوانانند که فرزندان خود را به‌نزد سوفیستها می‌فرستند و به‌عقیدهٔ من ابله‌تر از همه دولتهایی هستند که سوفیستها را به‌شهر خود راه‌می‌دهند و این قبیل کسان را، اعم از همشهری و بیگانه، از شهر بیرون نمی‌کنند.

سقراط: آنوتوس، از سوفیستها بدی دیده‌ای یا دشمنی تو با آنان علتی دیگر دارد؟

آنوتوس: تا امروز نه خود با آنان کاری داشته‌ام و نه گذاشته‌ام که یکی از کسانم به‌نزد آنان برود.

سقراط: پس هیچ آشنایی و آمیزشی با آنان نداشته‌ای؟

آنوتوس: در آینده نیز نمی‌خواهم داشته‌باشم.

سقراط: اگر چنین است از کجا می‌دانی که بدند؟

آنوتوس: این مسأله‌ای نیست. بی‌آنکه با آنان نشست و برخاست کنم می‌دانم چگونه کسانی هستند.

سقراط: آنوتوس، گمان می‌کنم تو غیب‌گو هستی وگرنه دربارهٔ کسانی که نمی‌شناسی بدین گونه داوری نمی‌کردی. به‌هر حال شاید سوفیستها چنان باشند که تو می‌گویی، ولی سخن در این نبود که منون را به‌نزد کدام کسان بفرستیم تا تباه شود بلکه می‌خواستیم تو به‌او خدمتی کنی و بگویی که در این شهر بزرگ به‌کدام کسان روی‌آورد تا از فضیلت انسانی، که اندکی پیش موضوع بحث ما بود، بهره‌مند گردد.

آنوتوس: چرا آن کسان را تو خود نام نمی‌بری؟

سقراط: آموزگارانی را که می‌شناختم نام بردم ولی تو نپذیرفتی.

آنوتوس: درست است.

سقراط: پس اکنون تو بگو که به‌نزد کدام یک از مردمان آتن برود و لااقل یک تن را نام ببر.

آنوتوس: چرا نام یک تن را ببرم؟ هر آتنی شریف و درستکار بمراتب بیشتر از سوفیستها می‌تواند او را بهتر کند به‌شرط اینکه او نیز از آنان پیروی نماید.

سقراط: آن مردان شریف و درستکار به‌خودی خود و بی‌آنکه زمانی در صحبت آموزگار بسر ببرند چنان شده‌اند؟ از این گذشته، چیزی را که خود نیاموخته‌اند می‌توانند به‌دیگران بیاموزند؟

۹۳ **آنوتوس:** آنان سجایای نیک را از پدران و اسلاف خویش آموخته‌اند. مگر منکر این هستی که این شهر همواره مردانی شریف و درستکار داشته‌است؟

سقراط: من نیز بر آنم که امروز در شهر ما مردان شریف و بافضیلت، که به‌کارهای سیاسی و اجتماعی می‌پردازند، فراوانند و در گذشته نیز فراوان بوده‌اند. ولی آیا آن مردان آموزگاران فضیلت نیز بوده‌اند؟ موضوع بحث ما این نیست که آیا در این شهر مردان قابل و شریف می‌توان‌یافت یا نه، بلکه این است که آیا فضیلت آموختنی است یا نه. من و منون ساعتی است که در این باره بحث می‌کنیم و در اثنای بحث به‌این مسأله رسیده‌ایم که آیا مردان قابل کنونی و گذشته توانسته‌اند فضیلت خود را به‌دیگران نیز بیاموزند، یا فضیلت آموختنی نیست و نمی‌تواند از یک شخص به‌دیگری انتقال یابد؟ موضوع بحث ما همین است پس تو نیز سعی کن تا هر چه می‌گویی در این باره باشد. اکنون بگو ببینیم به عقیدهٔ تو ثمیستوکلس مردی شریف و بافضیلت بود.

آنوتوس: بسیار شریف و بافضیلت.

سقراط: آموزگار خوبی هم بود و می‌توانست فضیلت خود را به‌دیگران بیاموزد؟

آنوتوس: اگر می‌خواست البته می‌توانست.

سقراط: پس معتقدی که نمی‌خواست دیگران، بخصوص پسر خود او، از فضیلت بهره‌مند گردند؟ و بدین جهت بود که فضیلت خود را به‌پسرش نیاموخت؟ می‌دانی که برای پسرش کلئوفانتوس آموزگار اسب‌سواری و تیراندازی گرفته و او را در این فنها به‌جایی رسانده‌بود که کلئوفانتوس می‌توانست ایستاده اسب بدواند و در آن حال تیراندازی کند و هزار هنر دیگر داشت که همه را به‌حیرت می‌افکند. گمان می‌کنم این مطلب را از سالخوردگان شنیده‌باشی.

آنوتوس: آری شنیده‌ام.

سقراط: پس نمی‌توان‌گفت که طبیعت پسر او تربیت‌پذیر نبوده‌است.

آنوتوس: شاید.

سقراط: ولی تا کنون از کسی شنیده‌ای که کلئوفانتوس از هنری هم که خود ثمیستوکلس داشت بهره‌مند بوده‌است؟

آنوتوس: این را نشنیده‌ام.

سقراط: آیا باید معتقد باشیم که ثمیستوکلس می‌خواست پسرش در اسب‌سواری و تیراندازی بهتر از همهٔ جوانان گردد ولی نمی‌خواست او را در
۹۴ فضیلتی که خود داشت بهتر از همسایگان خود سازد؟

آنوتوس: این سخن پذیرفتنی نیست.

سقراط: پس چنین آموزگاری بوده‌است کسی که تو بهترین و بزرگترین مرد سیاسی زمان خود می‌شماری! اکنون بگذار به‌مردی دیگر روی‌بیاوریم. آریسته‌ئیدس پسر لوسیماخوس به‌عقیدهٔ تو درستکار و بافضیلت بود؟

آنوتوس: بی‌شک.

سقراط: او نیز هر چه از معلم آموختنی بود به‌پسرش لوسیماخوس آموخت. ولی آیا توانست پسر خود را براستی بهتر از دیگران سازد؟ تو چون با لوسیماخوس دوستی داری باید این مطلب را بهتر از همه‌کس بدانی. یا می‌خواهی دربارهٔ پریکلس نامدار گفت و گو کنیم؟ می‌دانی که او دو پسر تربیت کرد که یکی پارالوس است و دیگر کسانثیپوس.

آنوتوس: آری می‌دانم.

سقراط: چنانکه می‌دانی او نخست برای آنان معلم اسب‌سواری گرفت و این فن را به‌آنان آموخت. سپس آنان را به‌نزد استاد موسیقی و معلم ورزش فرستاد تا در این هنرها سرآمد اقران گردیدند. ولی فضیلت خود را به‌آنان نیاموخت. گمان می‌کنی نمی‌خواست پسرانش مردانی بافضیلت گردند؟ یا فضیلت آموختنی نیست؟ برای اینکه گمان نبری تنها چند تنی از آموختن فضیلت ناتوان بوده‌اند ثوکودیدس را نیز بیادبیاور. او همچنان که می‌دانی در تربیت فرزندان خود مِلِسیاس و استفانوس از کوشش و بذل مال دریغ نکرد و برای اینکه کشتی‌گیری بیاموزند یکی را به‌کسانثیاس سپرد و دیگری را به‌اودوروس، و این دو تن بهترین کشتی‌گیران آتن بودند. مگر چنین نیست؟

آنوتوس: این مطلب را شنیده‌ام.

سقراط: آیا بگوییم ثوکودیدس آماده بود هنرهایی را که فراگرفتن آنها مستلزم بذل مال است به‌فرزندان خود بیاموزد ولی هنری را که آموختنش رایگان بود یعنی فضیلت را ــ به‌شرطی که فضیلت آموختنی باشد ــ از آنان دریغ می‌داشت؟ یا گمان می‌کنی مردی بی‌نام و نشان بود و در میان آتنیان دوستانی نداشت تا در این کار از آنان یاری بجوید؟ چنانکه می‌دانی هم توانگر بود و هم خویشان بانفوذ فراوان داشت. پس اگر خود به‌سبب اشتغال به‌کارهای سیاسی نمی‌توانست فضیلت را به‌فرزندان خود بیاموزد از میان آتنیان و بیگانگان آموزگارانی پیدا می‌کرد و بر آنان می‌گماشت. بنا بر این، آنوتوس گرامی، چنین می‌نماید که فضیلت آموختنی نیست.

آنوتوس: سقراط، به‌عقیدهٔ من بدگویی از مردمان را آسان می‌گیری. اگر از من بشنوی بهتر است مراقب خود باشی. در همه جا بدی‌کردن به‌دیگران آسانتر از نیکی‌کردن است خصوصاً در شهر ما، و گمان می‌کنم تو این نکته را بهتر از من می‌دانی.

سقراط: منون، آنوتوس از من آزرده است و جای شگفتی نیست. چه اولاً ۹۵
گمان می‌کند که من بزرگان کشور را بدنام می‌سازم و در ثانی خود را نیز یکی از آنان می‌شمارد. ولی نمی‌داند بدنام‌ساختن چیست چه اگر می‌دانست آزرده نمی‌شد. اکنون باز روی به‌تو می‌کنم و می‌پرسم: در شهر شما نیز مردمان شریف و بافضیلت می‌توان یافت؟

منون: البته.

سقراط: آنان نیز خود را آموزگار فضیلت می‌شمارند و فضیلت را آموختنی می‌دانند؟

منون: نه سقراط. گاه می‌گویند آموختنی است و گاه می‌گویند آموختنی نیست.

سقراط: کسانی را که در این باره عقیده‌ای استوار ندارند و نمی‌دانند فضیلت آموختنی است یا نه، می‌توان آموزگار فضیلت شمرد؟

منون: گمان نمی‌کنم.

سقراط: دربارهٔ سوفیستها چه می‌گویی؟ می‌دانی که آنان خود را آموزگار فضیلت می‌دانند.

منون: سقراط، من گرگیاس را بدان جهت می‌پسندم که هرگز چنین

ادعایی نمی‌کند و به‌کسانی هم که خود را آموزگار فضیلت می‌دانند مـی‌خندد. او معتقد است که فقط سخنوری را می‌تواند به‌دیگران بیاموزد.

سقراط: پس تو هم سوفیستها را به‌آموزگاری نمی‌پذیری؟

منون: نمی‌دانم چه بگویم. گاه مانند بیشتر مردم گمان می‌کنم آموزگاران خوبی هستند و گاه خلاف این عقیده را دارم.

سقراط: گمان مکن که تنها تو و دیگر دولتمردان در این مسأله حیرانید، و فضیلت را گاه آموختنی می‌دانید و گاه نه. تئوگنیس شاعر نیز مـانند شـما دچـار همین تردید است.

منون: در کدام شعر.

سقراط: یک جا می‌گوید:

«با کسانی هم‌کاسه و هم‌پیاله باش که در شهر قدرتی دارند.
زیرا نیکی را از نیکان می‌توان آموخت.
اگر با بدان نشینی از خرد بیگانه می‌گردی»

در این شعر چنان سخن می‌گوید که گویی فضیلت آموختنی است.

منون: درست است.

سقراط: ولی در شـعری دیگـر عـقیده‌ای دیگـر اظـهار مـی‌کند، آنـجا کـه می‌گوید:

«اگر می‌شد خرد را بسازند و در درون آدمی جای دهند»
استادان این فن مزدی کلان دریافت می‌کردند، و
از تباری اصیل فرزندی ناخلف نمی‌زایید. ۹۶
ولی دریغا که به‌بدان نمی‌توان نیکی آموخت»

می‌بینی در اینجا چگونه بر خلاف عقیدهٔ پیشین خود سخن می‌گوید؟

منون: آری.

سقراط: منون، دانشی دیگر می‌شناسی که کسانی که خـود را آمـوزگار آن می‌دانند چیزی از آن ندانند و دیگران نیز آنان را به‌آموزگاری نپذیرند و مردانـی هم که به‌استادی آن معروفند گاه آن را آموختنی بدانند و گاه نـه؟ کسـانی را کـه دربارهٔ موضوع دانشی چـنین مـی‌انـدیشند مـی‌توان بـراسـتی آمـوزگار آن دانش خواند؟

منون: به‌هیچ وجه.

سقراط: پس اگر نه سوفیستها را بتوان آموزگار فضیلت شمرد و نه مردان شریف و بافضیلت را، باید گفت برای فضیلت آموزگاری نیست؟

منون: ناچار باید چنین گفت.

سقراط: آنجا که آموزگاری نباشد شاگردی هم نخواهدبود؟

منون: نه.

سقراط: پیشتر هر دو گفتیم دانشی که نه آموزگاری برای آن می‌توان یافت و نه شاگردی، آموختنی نتواندبود. هنوز این سخن را بیادداری؟

منون: البته بیاددارم.

سقراط: و بحث ما مبرهن ساخت که برای فضیلت آموزگاری نیست؟

منون: آری.

سقراط: اگر آموزگاری نباشد شاگردی هم نخواهدبود؟

منون: نه.

سقراط: پس فضیلت آموختنی نیست؟

منون: اگر بحث ما درست باشد این نتیجه نیز درست است. ولی سقراط، براستی معتقدی که در هیچ جا مردی بافضیلت نیست؟ اگر هست فضیلت را چگونه بدست‌آورده‌است؟

سقراط: منون، چنین می‌نماید که من و تو چیزی نیاموخته‌ایم که بکارآید: نه درس گرگیاس در تو اثر بخشیده‌است و نه درس پرودیکوس در من. پس بیا لااقل خود ما در اندیشهٔ خود باشیم و ببینیم کدام کسان می‌توانند ما را بهتر از این کنند. در گفت و گویی که تا کنون دربارهٔ فضیلت کردیم از یک نکته غافل شدیم و آن این است که زندگی آدمی تنها در پرتو دانش سامان نمی‌یابد بلکه چیز دیگری هم هست که می‌تواند در این راه به‌ما یاری کند، و به‌سبب همین غفلت نتوانستیم دریابیم که چگونه می‌توان از فضیلت بهره‌مند شد.

منون: مقصودت چیست؟

سقراط: مرادم این است که مردمان بافضیلت باید سودمند باشند. مگر این ۹۷
نکته را تصدیق نکردیم؟

منون: آری تصدیق کردیم.

سقراط: و آدمی در صورتی سودمند است که بتواند دیگران را خوب رهبری کند. این مطلب را نیز تصدیق کردیم؟

منون: آری.

سقراط: ولی اگر بگوییم فقط کسی می‌تواند ما را بدرستی رهبری کند که دارای دانش باشد این سخن صحیح نخواهدبود.

منون: مقصودت چیست؟

سقراط: گوش فرادار تا توضیح دهم. اگر کسی راه لاریسا یا شهری دیگر را بداند، البته می‌تواند دیگران را به‌آنجا رهبری کند.

منون: درست است.

سقراط: ولی آیا کسی هم که آن راه را خود نرفته‌است و با این همه پنداری درست دربارهٔ آن دارد، نمی‌تواند دیگران را به‌آنجا رهبری نماید؟

منون: البته می‌تواند.

سقراط: پس آیا از لحاظ رهبری میان کسی که راهی را می‌شناسد و آنکه آن را نمی‌شناسد ولی پنداری درست دربارهٔ آن دارد فرقی نیست؟

منون: نه.

سقراط: پس برای اینکه بتوانیم کاری را درست بجاآوریم لازم نیست که قطعاً از دانش یاری بجوییم بلکه پندار درست نیز می‌تواند به‌ما همان یاری را بکند. هنگامی که دربارهٔ فضیلت گفت و گو کردیم از این نکته غافل بودیم و می‌گفتیم فقط به‌یاری دانش می‌توان کار درست کرد. ولی اکنون می‌بینیم که پندار درست نیز همان سود را دارد.

منون: آری، چنین می‌نماید.

سقراط: پس فایدهٔ پندار درست کمتر از دانش نیست.

منون: درست است. ولی کسی که از دانش بهره‌مند است همیشه به‌مقصد می‌رسد در حالی که صاحب پندار درست ممکن است برسد یا نرسد.

سقراط: مگر ممکن است کسی که پندار درست دارد تا هنگامی که این پندار در اوست به‌مقصد نرسد؟

منون: در این نکته من نیز با تو هم‌رأی هستم ولی در شگفتم که چرا همه به‌دانش بیش از پندار ارج می‌نهند و این را غیر از آن می‌دانند.

سقراط: می‌خواهی بگویم چرا از این امر در شگفتی؟

منون: آری بگو.

سقراط: برای اینکه تصویرهای دایدالوس را بیادنمی‌آوری و شاید آن

تصویرها در شهر شما نباشند.

منون: مقصودت چیست؟

سقراط: اگر آن تصویرها را به‌جایی نبندند می‌گریزند و در هیچ جا ثابت نمی‌مانند ولی اگر بسته‌شوند نمی‌توانند بگریزند.

منون: نفهمیدم.

سقراط: اگر تصویری از او داشته‌باشی که به‌جایی بسته نباشد به‌هیچ
نمی‌ارزد زیرا چون بندهٔ گریزپایی است که نمی‌ماند و می‌گریزد. ولی تصویری بسته
بسیار گرانبهاست چون در زیبایی نظیر ندارد. می‌دانی مرادم از این تشبیه
چیست؟ پندار درست تا هنگامی که به‌جای خود باقی‌است و از ما نگریخته،
گرانبهاست زیرا اثر نیک می‌بخشد. ولی آن گونه پندارها زمانی دراز بجا نمی‌مانند
و از ذهن آدمی می‌گریزند مگر اینکه آنها را با زنجیر دلیل و برهان ببندیم، و این ۹۸
بستن همان یادآوری است که ساعتی پیش درباره‌اش بتفصیل گفت و گو کردیم.
اگر بتوانیم آنها را ببندیم تبدیل به‌دانش می‌شوند و می‌مانند و از این روست که
دانش به‌پندار درست برتری دارد و فرق آنها در همین بسته‌بودن و بسته‌نبودن
است.

منون: سقراط، به‌خدا سوگند تشبیهی مناسب آوردی.

سقراط: ولی بدان که آنچه گفتم از روی دانایی نیست بلکه حدس می‌زنم که چنان باشد. اما در اینکه پندار درست غیر از دانش است هیچ تردید ندارم و اگر بخواهم ادعای دانستن چیزی را بکنم آن چیز همین خواهدبود.

منون: صحیح است.

سقراط: آیا این نکته نیز صحیح است که گفتم کاری که به‌پیروی از پندار درست بکنیم بدتر از کاری نخواهدبود که به‌پیروی از دانش بجاآوریم؟

منون: آری این نیز صحیح است.

سقراط: پس آیا فایدهٔ پندار درست برای کردار ما کمتر از فایدهٔ دانش نیست و کسی که از آن بهره دارد بدتر از کسی نیست که از دانش برخوردار است؟

منون: به‌هیچ وجه.

سقراط: و اندکی پیش مسلم ساختیم که مرد بافضیلت سودمند است؟

منون: آری.

سقراط: چون آدمیان نه تنها در پرتو دانش بلکه به‌واسطهٔ پندار درست نیز

می‌توانند دارای فضیلت و برای جامعه سودمند باشند، و چون دانش و پندار درست نه جزءِ طبیعت آدمی است و نه اکتسابی... یا گمان می‌کنی که یکی از آن دو جزءِ طبیعت ماست؟

منون: هرگز.

سقراط: پس آیا ناچاریم تصدیق کنیم که نیکی و فضیلت در مردمان نیک و قابل فطری و طبیعی نیست؟

منون: البته باید تصدیق کنیم.

سقراط: چون طبیعی نیست پس باید ببینیم آموختنی است یا نه؟

منون: آری.

سقراط: و چنانکه پیشتر دیدیم فضیلت در صورتی آموختنی بود که دانش باشد؟

منون: آری.

سقراط: و اگر معلوم می‌شد آموختنی است، می‌گفتیم دانش است؟

منون: آری.

سقراط: و در صورتی می‌دانستیم آموختنی است که آموزگاری برای آن وجودداشت، چه در غیر آن صورت آموختنی نمی‌بود؟

منون: درست است.

سقراط: ولی دیدیم که آموزگاری برای آن نیست؟

منون: آری.

سقراط: پس نتیجه گرفتیم که فضیلت نه دانش است و نه آموختنی؟

منون: آری.

سقراط: ولی هر دو تصدیق می‌کنیم که فضیلت نیک است؟

منون: آری.

سقراط: و نیک و سودمند چنان چیزی است که ما را به‌راه درست راهنمایی کند؟

منون: البته.

۹۹ **سقراط:** ولی راهنمایی درست را فقط از دانش و پندار درست می‌توان چشم داشت و کسانی که بخواهند ما را به‌راه راست هدایت کنند باید از آنها بهره‌مند باشند زیرا هر چه بر حسب تصادف و اتفاق به‌وقوع می‌پیوندد ناشی از

رهبری انسانی نیست، و انسان فقط در صورتی می‌تواند چیزی را رهبری کند که یا از دانش بهره‌مند باشد یا از پندار درست.

منون: بی‌گمان چنین است.

سقراط: و فضیلت اگر آموختنی نباشد دانش نیست؟

منون: نه.

سقراط: پس آیا از دو چیز نیک و سودمند باید یکی را کنار بگذاریم و معتقد باشیم که در امور سیاسی دانش نمی‌تواند راهنمای ما باشد؟

منون: من نیز معتقدم که نمی‌تواند.

سقراط: پس مردانی مانند ثمیستوکلس و دیگران که آنوتوس نام برد کشور را به‌پیروی از دانش رهبری نکرده‌اند، و علت اینکه نتوانسته‌اند دیگران را آن چنان کنند که خودشان بودند همین است که آن چنان بودنشان ناشی از دانش نبوده‌است.

منون: سقراط، چنین می‌نماید که حق با توست.

سقراط: و اگر راهنمای آنان در امر کشورداری دانش نبوده‌باشد پس جز پندار درست چیزی نمی‌ماند. بنا بر این ناچار باید گفت مردان سیاسی فقط به یاری پندار درست می‌توانند کشورداری کنند در حالی که از حیث دانش فرقی با پیشگویان و کاهنان ندارند زیرا اینان نیز بسی سخنان درست می‌گویند بی‌آنکه دربارهٔ گفته‌های خود چیزی بدانند.

منون: جز این نمی‌توانَدبود.

سقراط: منون، کسانی را که به‌گفتار و کردار کارهایی بزرگ می‌کنند بی‌آنکه از دانش بهره‌مند باشند نباید موجوداتی الهی بخوانیم؟

منون: بی‌شک.

سقراط: پس ناروا نیست اگر کاهنان و پیشگویان و شاعران و مردان سیاسی را موجوداتی الهی بشماریم و بگوییم که آنان مجذوبان خدا هستند و دم خدا در آنان دمیده‌شده و آنان را به‌وجد و ذوق آورده‌است و از این رو می‌توانند با سخنان خود کارهای بزرگی بکنند بی‌آنکه دربارهٔ آنچه می‌گویند چیزی بدانند.

منون: البته باید آنان را چنین بدانیم.

سقراط: منون، چنانکه می‌دانی زنان نیز نیکمردان را موجودات الهی می‌دانند و مردمان لاکدایمون نیز هر وقت بخواهند کسی را به‌نیکی و پرهیزگاری

بستایند می‌گویند مردی الهی است.

منون: حق دارند چنان بگویند. ولی سقراط، گمان می‌کنم آنوتوس هنوز از تو آزرده است.

سقراط: باک نیست. با او روزی دیگر گفت و گو خواهم‌کرد. اگر بحث خود را درست بپایان برده‌باشیم این نتیجه بدستمی‌آید که فضیلت نه جزءِ طبیعت
ماست و نه آموختنی، بلکه فقط به‌عنایت خدا در آدمی جایگزین می‌گردد. اگر جز ۱۰۰
این بود بایستی دست کم یکی از مردان سیاسی توانسته‌باشد کسی دیگر را نیز مانند خود مرد سیاسی سازد. اگر چنان مردی می‌یافتیم حال او را در میان زندگان به‌حال تیرسیاس در میان مردگان تشبیه می‌کردیم و به‌قول هومر می‌گفتیم در میان همهٔ ساکنان جهان مردگان تنها او زنده است در حالی که دیگران سایه‌هایی سرگردانند. زیرا از حیث فضیلت وضع او در برابر مردمان دیگر درست مانند وضع موجودی حقیقی در برابر اشباح و سایه‌ها می‌بود.

منون: خوب گفتی سقراط.

سقراط: پس، منون گرامی، نتیجه‌ای که تا کنون از بحث بدست‌آوردیم این است که فضیلت را فقط خدا به‌آدمی می‌بخشد. حقیقت امر را در این باره هنگامی بدرستی خواهیم‌دانست که به‌جای آنکه بپرسیم آدمی از چه راه فضیلت بدست می‌آورد، این مسأله را بررسی کنیم که خود فضیلت چیست. ولی اکنون من باید بروم. تو بکوش تا در غیاب من نکته‌هایی را که خود دریافته‌ای برای دوستت آنوتوس تشریح کنی و او را نرم‌تر و آرام‌تر سازی. اگر بتوانی او را به‌درستی سخنان خود معتقد کنی خدمتی به‌مردم آتن کرده‌ای.

حاشیه

۱. دربارهٔ دیالکتیک ر.ک: اوثودموس ۲۹۰ ـ مهمانی ۲۱۰ ـ فایدروس ۲۶۵ و ۲۶۶ ـ ثئای‌تتوس ۲۰۷ ـ سوفیست ۲۱۹ و ۲۲۳ و ۲۵۳ ـ مرد سیاسی ۲۵۸ خصوصاً ۲۶۲ و ۲۶۳ و ۲۸۷ ـ فیلبس ۱۶ تا ۱۸ و ۵۷ و ۵۸ ـ جمهوری ۵۰۴ و ۵۰۵ و ۵۳۲ تا ۵۳۴ و ۵۳۷ تا ۵۳۹ ـ قوانین ۹۶۵.

۲. ر.ک: پروتاگوراس ۲۳۴ ـ منون ۷۷ و ۷۸ ـ گرگیاس ۴۶۷ و ۴۶۸ ـ قوانین ۷۳۱ و ۸۶۰.

۳. ر.ک: فایدون ۷۲ و ۷۳ ـ فایدروس ۲۴۹ و ۲۷۵.

۴. ر.ک: آپولوژی، حاشیهٔ شمارهٔ ۱.

مهمانی

(عشق)

آپولودوروس: گمان می‌کنم آماده‌ام به‌سؤالهایی که کردید پاسخ دهم. چند ۱۷۲
روز پیش هنگامی که از خانه‌ام در محلهٔ فالرون به‌شهر می‌رفتم یکی از دوستانم که مرا از پشت سر دیده‌بود بشوخی از دور فریاد برآورد: ای اهل فالرون، با تو کار دارم بایست. ایستادم تا رسید. گفت آپولودوروس چندی است تو را می‌جویم تا دربارهٔ ملاقات سقراط و آلکیبیادس و چند تن دیگر در مهمانی آگاثون و سخنانی که در آن مجلس دربارهٔ عشق گفته‌اند اطلاعی دقیق بدست‌آورم. کسی که شرح این ماجرا را از فوینیکس پسر فیلیپوس شنیده‌بود برای من نقل کرد ولی می‌گفت جزئیات آن را تو بهتر از او می‌دانی. پس تمنا می‌کنم هر چه در آن باره بیادداری بگو زیرا هیچ کس نمی‌تواند سخنان دوستت سقراط را بهتر از تو نقل کند. ولی نخست بگو ببینم تو خود در آن مجلس حاضر بودی؟

گفتم: چنین پیداست که آن کس اصل مطلب را به‌تو نگفته‌است زیرا تو در این پندار هستی که آن مهمانی در زمانی نزدیک بوده‌است و احتمال می‌دهی که من در آن حضور داشته‌ام.

گفت: آری، چنین می‌پندارم.

گفتم: گلاوکن گرامی، مگر نمی‌دانی که آگاثون سالهاست از آتن رفته در
حالی که من سه سال بیشتر نیست که با سقراط معاشر شده‌ام و همواره در این ۱۷۳
اندیشه‌ام که بدانم چه می‌گوید و چه می‌کند. پیش از آن بی هیچ مقصود و هدفی روزگار می‌گذراندم و به‌هر جا که تصادف و اتفاق مرا می‌برد می‌رفتم و خیال می‌کردم کاری می‌کنم در حالی که موجودی بدبخت بودم و درست حال کنونی تو را داشتم که می‌پنداری به‌همه چیز باید دل ببندی جز به‌فلسفه.

گفت: دست از استهزا بردار و بگو ببینم آن مهمانی کی بود؟

گفتم: هنگامی که آن جمع در خانهٔ آگاثون گردآمدند ما کودک بودیم. آگاثون با نخستین تراژدی خویش پیروزی بزرگی بدست‌آورده و نخستین جایزه را

برده‌بود و روز دیگر پس از آنکه با بازیگران تئاتر مراسم قربان را انجام‌داد، دوستان را به‌خانهٔ خویش خواند و پیروزی خود را جشن گرفت.

گفت: پس معلوم می‌شود آن ماجرا سالها پیش از این روی‌داده‌است. ولی تو شرح آن را از که شنیده‌ای؟ بی‌گمان از خود سقراط.

گفتم: نه، بلکه از همان کس که فوینیکس نیز از او شنیده‌است. او مردی بود به‌نام آریستودموس اهل کوداثنای که جثه‌ای کوچک داشت و همواره پابرهنه راه می‌رفت و در آن هنگام از هواداران سقراط بود و خود نیز در آن مهمانی حضور داشت. ولی گاه به‌گاه از سقراط نیز دربارهٔ برخی از سخنها که در آن مجلس گفته بودند پرسش کرده‌ام و او نیز گفته‌های آن مرد را تأیید نموده‌است.

گفت: اکنون آماده‌ای شرح آن واقعه را به‌من بگویی؟ راهی که تا شهر در پیش داریم با این گزارش سخت سازگار است و برای راهپیمایی و گفتن و شنیدن ساخته‌شده.

بدین‌سان گفت‌وگوکنان رو به‌راه آوردیم و هر چه در آن باره بیادداشتم به‌او گفتم. از این رو، چنانکه در آغاز سخن اشاره کردم، سؤالهایی که دربارهٔ آن مهمانی کردید برای من بی‌سابقه نیست و آماده‌ام به‌آنها پاسخ بدهم. از این گذشته من همواره از گفتن و شنیدن سخنان فلسفی شادمان می‌شوم و این گونه گفت و گوها علاوه بر آنکه سودمندند برای من لذتی خاص دارند. ولی هر گاه سخنی دیگر می‌شنوم، خصوصاً سخنانی که در جمع دوستان شما یعنی توانگران و بازرگانان رایج است، هم خود ملول می‌شوم و هم به‌حال شما که دوستان من هستید دل می‌سوزانم که می‌پندارید کاری می‌کنید حال آنکه به‌خیالی واهی دل خوش ساخته‌اید. شاید شما نیز مرا تیره‌روز می‌پندارید و شاید حق با شماست. ولی آنچه من دربارهٔ شما گفتم پندار و گمان نیست بلکه یقین می‌دانم که چنان است.

دوست: آپولودوروس، پیداست که هنوز از این سخنان دست‌برنداشته‌ای. شیوهٔ تو همواره چنین بوده‌است که خود و دیگران را به‌چشم حقارت بنگری و جز سقراط همهٔ مردمان و خاصه خودت را تیره‌روز بشماری. علت اینکه مردم تو را شوریده می‌نامند بر من معلوم نیست ولی از سخنانت پیداست که حق دارند چنان بنامند زیرا همیشه بر همه کس خشمگینی جز سقراط.

آپولودوروس: واضح است دوست گرامی، که هر وقت در خود می‌نگرم و

شما را در نظر می‌آورم باید برآشفته و دیوانه شوم.

دوست: آپولودوروس، اکنون جای این بحث نیست. خواهشی را که کردیم بپذیر و آن سخنان را بازگو کن.

۱۷۴ آپولودوروس: آن گفت و گوها تقریباً چنین بود که... یا بهتر است بکوشم تا آن واقعه را از آغاز همان گونه که از آریستودموس شنیده‌ام حکایت کنم. آریستودموس می‌گفت روزی سقراط را دیدم که از گرمابه درآمده‌بود و کفش به‌پا داشت و چنین امری کم اتفاق می‌افتاد. پرسیدم به‌کجا می‌روی که خود را چنین آراسته‌ای؟ گفت به‌مهمانی شام به‌خانهٔ آگاثون می‌روم. دیروز در اثنای جشن از بیم ازدحام مردم از دستش گریختم و وعده دادم امشب بروم و بدان جهت خود را آراسته و زیبا ساخته‌ام که به‌نزد زیبایی[1] می‌روم. سپس گفت: آریستودموس، آماده‌ای با من همراهی کنی و ناخوانده به‌این مهمانی بیایی؟ گفتم: هر چه بفرمایی اطاعت می‌کنم. گفت: پس با من بیا تا آن مثل مشهور را دگرگون کنیم و بگوییم خوبان نیز به‌مهمانی خوبان ناخوانده می‌روند. گمان می‌کنم هومر این مثل را به‌باد استهزا گرفته‌است و آنجا که آگاممنون را پهلوانی جنگ‌آور و منلائوس را ترسو و ناتوان وصف کرده، در ضمن داستان منلائوس را به‌عنوان مهمان ناخوانده در مهمانی باشکوه آگاممنون حاضر نموده و بدین‌سان خواسته‌است بگوید که بدان نیز ممکن است به‌مهمانی خوبان بروند. گفتم: سقراط، شاید حال من مصداق همین سخن است نه آنچه تو گفتی. پس نخست بیندیش و ببین اگر مرا به‌خانهٔ آگاثون ببری چگونه از خود دفاع خواهی‌کرد زیرا من قبول نخواهم‌کرد که ناخوانده آمده‌ام بلکه خواهم‌گفت تو مرا دعوت کرده‌ای.

گفت: بیا برویم. در راه خواهیم‌کوشید تا عذری بیابیم.

آریستودموس می‌گفت پس از این گفت و گو رو به‌راه آوردیم ولی در میان راه سقراط در اندیشه‌ای فرورفت و بازپس ماند و چون مرا منتظر خود دید دستور داد پیش بروم. چون به‌خانهٔ آگاثون رسیدم در را بازیافتم و تا وارد شدم در وضع عجیبی قرارگرفتم زیرا بنده‌ای به‌استقبالم آمد و مرا به‌درون خانه، آنجا که مهمانان نشسته‌بودند، راهنمایی کرد.

آگاثون همین که مرا دید گفت آریستودموس، نیک بهنگام بر سر شام رسیده‌ای. اگر از آمدن مقصودی دیگر داری به‌وقتی دیگر بگذار. دیروز تو را بسیار جستم تا دعوتت کنم. ولی چرا سقراط را با خود نیاورده‌ای؟

آریستودموس می‌گفت در این هنگام به‌عقب برگشتم ولی سقراط را ندیدم. گفتم سقراط مرا دعوت کرد و همراه من بود.

گفت: خوب کردی که آمدی ولی او کجاست؟

۱۷۵ گفتم: هم‌اکنون پشت سر من بود و نمی‌دانم کجا ماند. آگاثون یکی از غلامان خود را خواند و گفت برو سقراط را پیدا کن و با خود بیاور. سپس روی به من کرد و گفت: آریستودموس، بیا در نزد اروکسیماخوس بنشین. غلامی هم پیش آمد و پاهای مرا شست تا بتوانم بر سر میز غذا بنشینم.

در این هنگام بنده‌ای که به‌جست و جوی سقراط رفته‌بود بازگشت و خبر آورد که سقراط در پیشگاه خانهٔ همسایه بی‌حرکت ایستاده‌است و گفت هر چه او را خواندم پاسخ نداد و نیامد. آگاثون اظهار شگفتی کرد و به‌غلام گفت: برو دوباره بخوان. گفتم: او را به‌حال خود بگذار. این عادت اوست که گاه به‌گاه هر جا که باشد یکباره ساکت می‌ایستد و در اندیشه فرومی‌رود. اگر کمی درنگ کنی خواهدآمد. پس آرامش او را آشفته مکن.

آگاثون گفت: اکنون که تو چنین می‌خواهی او را به‌حال خود می‌گذاریم. سپس روی به‌غلامان کرد و گفت هر چه برای شام دارید بیاورید. امروز بر خلاف همیشه سرپرستی بر شما نگماشته‌ام. هر گونه خود می‌خواهید سفره را بچینید و چنان بدانید که ما همه مهمان شما هستیم و نیک پذیرایی کنید تا ما نیز شما را بستاییم.

مهمانان شروع به‌صرف غذا کردند ولی باز از سقراط خبری نشد. چند بار آگاثون می‌خواست به‌غلامان دستور دهد که سقراط را بیاورند ولی من هر بار او را بازمی‌داشتم تا سرانجام سقراط وارد شد. آگاثون که اتفاقاً در پایان میز تنها نشسته بود گفت سقراط بیا و در نزد من بنشین تا تنم به‌تن تو بساید و از اندیشه‌های بلندی که در پیشگاه خانهٔ همسایه به‌تو روی‌آورده‌اند بهره‌ای ببرم چه یقین دارم که آنچه می‌جستی یافته‌ای وگرنه بدین زودی دامن تفکر از دست نمی‌دادی. سقراط نشست و گفت آگاثون، چه خوب بود اگر دانش نیز چنان بود که با تماس دو تن آنکه خالی است از آنکه پر است بهره‌ای می‌برد همچنان که آب به‌واسطهٔ نخی پشمی از ظرف پر به‌ظرف خالی می‌رود. اگر چنین بود می‌توانستم تن خود را به‌تن تو بسایم و از دانش تو بهره‌ورگردم. دانش من بسیار اندک است و چون خواب و خیالی مبهم و تردیدآمیز، در حالی که دانش تو هم کامل است و هم روشن و

درخشان وگرنه با این جوانی دیروز نمی‌توانستی چشمهای بیش از سی هزار یونانی را خیره کنی.

آگاثون گفت سقراط، استهزا را کنار بگذار و غذا بخور. دربارهٔ دانش پس از شام سخن می‌گوییم و داوری را به‌خدای شراب واگذار می‌کنیم.

آریستودموس می‌گفت: سقراط و دیگران به‌خوردن پرداختند و پس از ۱۷۶
شام مراسم نیاز شراب را بجای‌آوردند و سرود نیایش خدا را خواندند و آمادهٔ میگساری شدند. در این هنگام پاوسانیاس سخن آغاز کرد و تقریباً چنین گفت: دوستان، بهتر آن است که امشب بگذاریم هر کس هر اندازه میل دارد بنوشد. من خود از مستی دیروز سر گران دارم و گمان می‌کنم حال بیشتر شما نیز چنین باشد. پس بیایید امشب کمتر بنوشیم.

آریستوفانس گفت: پاوسانیاس، حق با توست. من نیز دیروز بیش از اندازه نوشیده‌ام. پس بهتر است امشب آهسته‌تر بنوشیم.

چون اروکسیماخوس پسر آکومنوس این را شنید گفت پیشنهادی که کردید بجاست ولی میل دارم عقیدهٔ آگاثون را نیز بشنوم. آگاثون گفت: من نیز میل زیادی ندارم. اروکسیماخوس گفت: پس معلوم می‌شود امشب برای من و آریستودموس و فایدروس فرصت خوبی است زیرا ما سه تن همواره در می‌گساری ناتوانیم. ولی حساب سقراط از حساب ما جداست زیرا او خواه کم بنوشد و خواه بسیار، مست نمی‌شود. از این رو به‌هر تصمیمی که ما بگیریم خرسند خواهدبود. اکنون که هیچ یک از حاضران مجلس میل ندارد در میگساری زیاده‌روی کند گمان می‌کنم ملول نخواهیدشد اگر دربارهٔ مستی حقیقت را بگویم، و سخنم را خواهیدپسندید. در پرتو دانش پزشکی بر من روشن شده‌است که مستی برای آدمی زیان دارد. از این رو من نه خود در شراب‌خوردن از حد اعتدال بیرون می‌روم و نه دیگری را به‌زیاده‌روی وادار می‌سازم خصوصاً اگر از مستی دوشین خماری داشته‌باشد. فایدروس اهل مورهینوس گفت حق به‌جانب توست و من همواره پند تو را می‌پذیرم خصوصاً دربارهٔ اموری که با پزشکی سروکار دارند و امشب می‌بینم که همه با تو همداستانند. در این هنگام همهٔ حاضران مجلس بر این متفق شدند که تا سر حد مستی نروند بلکه کم‌کم بنوشند و هیچ کس را به‌زیاده‌روی وادار نسازند. اروکسیماخوس گفت پس پیشنهاد می‌کنم این دخترک نی‌زن را نیز که هم‌اکنون وارد شد مرخص کنیم برود یا در اندرون برای زنان نی

بزند و ما خود امشب وقت را به‌گفت و گو بگذرانیم. موضوع گفت و گو را نیز اگر
۱۷۷ بخواهید آماده‌ام پیشنهاد کنم. همه موافق بودند و از او خواستند تا پیشنهاد خود را بگوید. اروکسیماخوس گفت: سخن را با مصرعی از اوریپیدس از قول ملانیپه آغاز می‌کنم و می‌گویم این سخن از من نیست از فایدروس است[۲]. فایدروس بارها به‌من گفته‌است آیا شرم‌آور نیست که شاعران در ستایش هر یک از خدایان سرودها و مناجاتها ساخته‌اند ولی تا کنون هیچ شاعری نخواسته‌است در ستایش اروس، خدای عشق، که خدایی بس بزرگ و مهربان است، شعری بسراید؟ گذشته از شاعران، سوفیستهای سخندان نیز، مانند پرودیکوس، در وصف هراکلس و پهلوانان دیگر خطابه‌هایی شیوا نوشته‌اند و حتی در کتابی که چند روز پیش بدستم افتاد خطابه‌ای در وصف نمک و فواید آن دیدم. ولی تا امروز نویسنده یا شاعری پیدا نشده‌است که خدای عشق را چنانکه سزاوار اوست بستاید و خدایی چنان بزرگ از یادها فراموش شده. به‌عقیدهٔ من در این سخن حق به‌جانب فایدروس است. از این رو می‌خواهم امشب به‌یاری او بشتابم و به‌او خدمتی کنم. گذشته از آن برای ما که در این مجلس گردآمده‌ایم چه بهتر از اینکه در ستایش اروس سخن بگوییم. پس پیشنهاد می‌کنم هر یک از ما، از چپ به‌راست، خطابه‌ای شیوا در ستایش اروس بپردازد و سخن با خطابهٔ فایدروس آغاز شود زیرا او در صدر مجلس نشسته‌است و این پیشنهاد زادهٔ اندیشهٔ اوست.

سقراط گفت: اروکسیماخوس گرامی، گمان نمی‌کنم کسی با پیشنهاد تو مخالف باشد. زیرا نه من که بارها گفته‌ام جز عشق هنری ندارم سخنی بر خلاف آن توانم گفت و نه آگاثون و پاوسانیاس؛ و آریستوفانس نیز که به‌خدایان زیبایی و شراب سرسپرده‌است مخالف پیشنهاد تو نخواهدبود. گرچه برای ما که در پایین مجلس نشسته‌ایم سخنی تازه نخواهدماند ولی اگر آنان که نوبتشان پیش از ماست سخنانی زیبا بگویند برای همهٔ ما کافی خواهدبود. پس، فایدروس گرامی، ستایش خدای عشق را آغاز کن. دیگران نیز موافق بودند و از فایدروس خواستند که بی‌درنگ سخن بگوید.

۱۷۸ آریستودموس همهٔ سخنان یکایک حاضران را به‌خاطر نداشت و من نیز همهٔ نکته‌هایی را که او گفت بیادندارم. ولی اینک آنچه را مهم‌تر از همه بود و به یادم مانده‌است به‌شما می‌گویم.

آریستودموس می‌گفت فایدروس خطابهٔ خود را چنین آغاز کرد که اروس

خدایی است بس بزرگ و همهٔ آدمیان و خدایان او را می‌پرستند خصوصاً برای آنکه کهن‌ترین خدایان است. یکی از دلایل قدمت او این است که از پدر و مادری نزاده و نویسندگان و شاعران نیز چه به‌نثر و چه به‌شعر از پدر و مادر وی نامی نبرده‌اند. مثلاً هسیودوس می‌گوید:

«نخست هستی بی‌نظم و درهم بود،
سپس زمین گسترده که گاهوارهٔ همهٔ موجودات است،
و آنگاه عشق پیدا شد...»

آکوسیلائوس نیز با هسیودوس همداستان است. پارمنیدس هم دربارهٔ مبدأ آفرینش می‌گوید:

«الههٔ جهان‌آفرین عشق را پیش از خدایان دیگر آفرید.»

بدین‌سان از همه می‌شنویم که اروس کهن‌ترین خدایان است. اما فضل اروس تنها قدمت او نیست بلکه او برای آدمیان سرچشمهٔ والاترین نعمتهاست. چه برای هیچ جوان نعمتی برتر از آن نیست که معشوق مردی شریف و پرهیزگار باشد و برای مرد نیز نعمتی والاتر از معشوق پاکدامن نیست. زیرا اصول مقدسی را که راهنمای آدمی در زندگی توانندبود نه خویشان می‌توانند به‌ما ببخشند و نه به یاری مال و جاه بدست‌می‌آیند بلکه آدمی تنها در پرتو عشق با آنها آشنا می‌گردد. می‌دانید مقصودم کدام اصول است؟ شرم از کار ننگین و تلاش برای رسیدن به آنچه زیبا و شایسته است. بی‌این دو اصل نه فردی می‌تواند کاری بزرگ بکند و نه جامعه‌ای. اگر عاشق دست به‌کاری ننگین بیالاید یا لطمه‌ای را که به‌شرفش وارد آمده‌است تحمل نماید و به‌علت ترسویی در مقام دفاع از حیثیت خود برنیاید و این راز برملاگردد، برای او آگاهی معشوق از این راز بسی ناگوارتر و دردناک‌تر از آگاهی پدر و مادر و خویشان و دوستان خواهدبود. این قاعده دربارهٔ معشوق نیز صادق است. چه او نیز در برابر عاشق بمراتب شرمگین‌تر می‌گردد تا در برابر دیگران. اگر بتوان جامعه یا سپاهی از عاشقان و معشوقان فراهم‌آورد، ادارهٔ آن بسی بهتر و آسانتر از هر جامعه یا سپاه دیگر خواهدبود زیرا هر کسی در درستکاری
و پرهیزگاری بر دیگران پیشی خواهدجست و اگر عاشقان و معشوقان دوشادوش ۱۷۹
یکدیگر به‌میدان جنگ بروند هر چند شمار آنان کم باشد بر همهٔ مردم جهان پیروز می‌گردند زیرا هیچ دلباخته‌ای در برابر دیدگان معشوق از خطر نمی‌گریزد و هزار بار مردن را بدین ننگ برتری می‌نهد و معشوق را به‌هنگام خطر تنها

نمی‌گذارد بلکه از جان می‌گذرد و به‌یاری او می‌شتابد زیرا خدای عشق چنان
شجاعتی به‌عاشق می‌بخشد که گویی طبیعت نیرویی شکست‌ناپذیر در نهاد وی
گذاشته‌است؛ و خلاصه، نیروی شهامتی را که هومر می‌گوید خدا در این یا آن
پهلوان دمید، خدای عشق در عاشقان و معشوقان می‌دمد. از این گذشته تنها
عاشق و معشوق، چه مرد و چه زن، آماده‌اند برای یکدیگر دست از جان بشویند و
این هنر را در دیگران نمی‌توان‌یافت و درستی این ادعا را آلکس‌تیس دختر
پلیاس بر همهٔ یونانیان روشن ساخته‌است. چه، شوهر او هم پدر داشت و هم مادر
ولی تنها او آماده شد که جان خود را فدای شوهرش کند و بدین سان نمایان
ساخت که پدر و مادر برای فرزند خویش بیگانه‌ای بیش نیستند و تنها از جهت
نام با او تعلقی دارند، و این فداکاری نه تنها آدمیان را شیفتهٔ او نمود بلکه چنان
شوری در خدایان برانگیخت که از فرط شادمانی بر خلاف روش دیرینهٔ خویش
روح او را از عالم اموات آزاد کردند و به‌جهان زندگان بازآوردند، حال آنکه از میان
مردمان بسیاری که کارهای بزرگ انجام داده‌اند تنها به‌چند تنی این افتخار را
می‌بخشند که روحشان را از عالم اموات آزاد کنند، و چنانکه می‌دانیم، اورفئوس
پسر اویاگروس را که برای دیدن همسر خویش به‌عالم اموات رفته‌بود بی‌آنکه
کامیاب شود از آنجا راندند و تنها شبحی از همسرش به‌او نمودند زیرا می‌دانستند
که او چنگ‌نوازی ترسوست و مانند آلکس‌تیس یارای جانبازی در راه معشوق
ندارد بلکه نیرنگی بکارزده‌است تا زنده به‌عالم اموات درآید؛ و به‌کیفر این
نیرنگبازی مقرر داشتند که به‌دست زنان کشته‌شود. ولی آخیلئوس پسر ثتیس را
با احترام فراوان استقبال کردند و به‌جزیرهٔ نیکبختان فرستادند زیرا او گرچه از
مادر خویش شنیده‌بود که اگر هکتور را به‌خونخواهی پاتروکلوس بکشد خود نیز
به‌حکم تقدیر پس از او خواهدمرد و اگر از انتقام چشم بپوشد به‌موطن خود باز-
خواهدگشت و عمری دراز خواهدیافت، سر از رأی مادر برتافت و انتقام پاتروکلوس
را گرفت و جان بر سر این کار گذاشت و بدین سبب همهٔ خدایان وی را محترم
۱۸۰ داشتند. زیرا او عاشق خود را محترم می‌داشت. اینکه آیسخولوس تراژدی‌نویس
می‌گوید آخیلئوس عاشق پاتروکلوس بوده، افسانه‌ای بیش نیست زیرا آخیلئوس،
چنانکه از هومر می‌شنویم، هم زیباتر از پاتروکلوس و سایر پهلوانان بوده ـ و هنوز
ریشش نرسته‌بوده ـ است و هم جوانتر از او. راستی این است که خدایان هر چند
از مشاهدهٔ فداکاری عاشقان شادمان می‌گردند ولی وفاداری و ازجان‌گذشتگی

معشوق را در برابر عاشق بسی برتر از آن می‌دانند زیرا خدای عشق در دل و جان عاشق جای دارد و از این رو عاشق بمراتب بیشتر از معشوق به‌خدایان همانند است و بدین سبب بود که آخیلئوس را محترم‌تر از آلکس‌تیس داشتند و به‌جزیرهٔ نیکبختان روانه کردند.

پس بی‌جهت نیست که می‌گویم اروس کهنسال‌ترین و نیکوکارترین خدایان است و بهتر از همهٔ خدایان می‌تواند آدمیان را در کسب فضیلت و نیکبختی، چه در زندگی و چه پس از مرگ، یاری کند.

آریستودموس می‌گفت: خطابهٔ فایدروس تقریباً چنین بود. پس از او چند تن سخن گفتند و چون گفته‌های آنان را بیادندارم از آنها می‌گذرم و به‌خطابهٔ پاوسانیاس می‌پردازم.

پاوسانیاس گفت: فایدروس گرامی، به‌عقیدهٔ من روا نیست از ما بخواهند که اروس را به‌طور مطلق بستاییم. اگر اروس یکی بود آن خواهش بجا بود. ولی چون یکی نیست نخست باید معین کنیم که کدام اروس را باید ستود. از این رو در آغاز سخن می‌کوشم تا بر شما روشن سازم که کدام اروس شایان ستایش است و آنگاه او را چنانکه سزاوار اوست بستایم. همه می‌دانیم که آفرودیته بی‌اروس نمی‌تواندبود. اگر آفرودیته یکی بود اروس بیش از یکی نمی‌توانست باشد. ولی چون دو آفرودیته هست ناگزیر اروس نیز دوتاست. در اینکه دو خدابانوی زیبایی هست تردید نیست. یکی خدایی است کهنسال که پدرش اورانوس است و مادر ندارد و ما او را آفرودیته آسمانی می‌خوانیم. دیگر آفرودیته جوان است دختر زئوس و دیونه، که در نزد ما آفرودیته زمینی خوانده‌می‌شود. پس ناگزیر باید اروسی را که با آفرودیته زمینی پیوند دارد خدای عشق زمینی بنامیم و آن دیگر را خدای عشق آسمانی. گرچه همهٔ خدایان درخور ستایشند ولی من نخست باید بکوشم تا فرقی را که میان وظایف آن دو هست بازنمایم.

هیچ کاری به‌خودی خود نه زشت است و نه زیبا. مثلاً کارهایی که ما امروز ۱۸۱
در اینجا می‌کنیم، مانند شراب‌خوردن و سخن‌گفتن و سرودخواندن، به‌خودی خود زشت یا زیبا نیستند. زشتی و زیبایی هر کار بسته به‌این است که آن را چگونه بکنیم. اگر کاری را به‌نحو درست و زیبا انجام دهیم خود آن نیز زیبا خواهدبود و در غیر آن صورت زشت. عشق ورزیدن نیز از این قاعده بیرون نیست. از این رو هر اروسی را نمی‌توان‌ستود بلکه تنها اروسی زیبا و شریف و درخور ستایش است که

ما را بر آن دارد که به‌طرزی زیبا دوست بداریم.

اروسی که با آفرودیته زمینی پیوند دارد خود نیز زمینی است و در دل مردمان فرومایه خانه می‌گزیند. این گونه مردمان به‌دوست‌داشتن پسران قناعت نمی‌ورزند بلکه به‌زنان نیز بر حسب هر چه پیش‌آید خوش آید دل می‌بندند و با تن معشوق مهر می‌ورزند نه با روحش، و به‌ظاهر می‌پردازند نه به‌معنی، و از این رو دلبری را که روحی از تربیت بی‌بهره دارد بر دیگران برتری می‌نهند و یگانه مقصودشان تسکین شهوت است و اعتنایی هم ندارند به‌اینکه ارضای شهوت به‌صورتی زیبا انجام پذیرد. این اروس زمینی، چنانکه گفتم، با آفرودیته‌ای پیوند دارد که از یک سو جوانتر از آفرودیته دیگر است و از سوی دیگر از آمیزش مرد و زن زاده. ولی اروس آسمانی که با آفردیت آسمانی پیوند دارد از مردی تنها پدیدآمده‌است و در ایجاد او زنی سهیم نبوده. از این رو تنها روی با پسران دارد و چون سالخورده‌تر از اروس زمینی است گرد هوی و هوس نمی‌گردد و کسانی که از او الهام می‌یابند تنها به‌پسران دل می‌بازند که طبعاً هم خردمندتر از زنانند و هم نیرومندتر از آنان.

در میان کسانی که با پسران عشق می‌ورزند پیروان اروس آسمانی را بآسانی می‌توان از دیگران بازشناخت زیرا به‌کودکان دل‌نمی‌بندند بلکه به‌جوانانی روی‌می‌آورند که آثار خردمندی در سیمایشان نمایان گردیده، و این هنگامی است که رخسارشان به‌ریش آراسته‌شود. کسی که با جوانی در این مرحله عشق‌ورزی آغازد آماده است همهٔ عمر را در کنار او بسربرد. از این رو هرگز معشوق را نمی‌فریبد و دل از او برنمی‌کند و او را مایهٔ ریشخند مردمان نمی‌سازد. به‌عقیدهٔ من باید قانونی نهاده‌شود که دل‌باختن به‌پسران نورسیده را منع کند تا آن همه کوشش در راهی که پایانش روشن نیست صرف نشود زیرا در مورد کودکان هیچ کس نمی‌تواند بدرستی پیش‌بینی کند که چه دگرگونیهایی در آنان روی‌خواهدداد و سرانجام تن و روحشان به‌نیکی خواهدگرایید یا به‌بدی. نیکان و شریفان این قانون را خود برای خویش وضع می‌کنند. ولی عشقبازان فرومایه را باید به‌حکم قانون مجبور ساخت که از کودکان دوری گزینند همچنان که ما مردان
۱۸۲ را از عشق‌ورزی با زنان آزاد بازمی‌داریم. عاشقان فرومایه عشق‌ورزی با پسران را چنان بدنام ساخته‌اند که امروز بعضی کسان تسلیم‌شدن در برابر عاشق را ننگ می‌شمارند حال آنکه کاری که از روی نظم و قاعده صورت گیرد و با آداب و رسوم

اجـتماعی مـوافـق بـاشد سـزاوار سـرزنش نـیست. رسـوم و آداب عشـق‌ورزی در کشورهای دیگر ساده و روشن است و آنها را بآسانی می‌توان شناخت در حالی که شهر ما و لاکدایمون رسم و آئینی مبهم و پیچیده دارند. مثلاً در الیس و بوئوتیا و دیگر شهرها که مردمانشان مهارتی در سخنوری ندارند رسم و عادت چنین است که تسلیم‌شدن معشوق را در برابر عاشق همه می‌پسندند و هیچ کس چنان کاری را ننگین نمی‌شمارد و گمان می‌کنم این رسم بدان سبب پیدا شده‌است که کسی ناگزیر نشود معشوق را به‌نیروی سخن به‌دام آورد زیرا چنانکه گفتم مـردمان آن شهرها از هنر سخنوری بی‌بهره‌اند. در ایونیا و شهرهایی مـانند آن کـه در تـحت تأثیر فرهنگ شرقی قراردارند تسلیم‌شدن معشوق در برابر عاشق مایهٔ ننگ است زیرا در آن شهرها که حکومت اسـتبدادی دارنـد اصـولاً عشـق‌ورزی بـا پسـران و همچنین دلبستگی به‌دانش و ورزش زشت شمرده‌می‌شود و گمان می‌کنم علت آن است که فـرمانروایـان مسـتبد بـه‌سود خـود نـمی‌دانـند کـه در مـیان افـراد مـلت اندیشه‌های بلند و دوستیهای پایدار که مانند همهٔ صفات نیک زادهٔ عشـق است پدیدآید. فرمانروایان مستبد شهر ما نیز نتیجهٔ آن گونه پیوندها را به‌چشم خـود دیده‌اند زیرا سبب عمدهٔ سرنگون‌شدن آنان عشق آریستوگیتون به‌هارمودیوس و دوستی استواری بود که آن دو را به‌هم پیوسته‌بود. پس آنجا که برآوردن تقاضای عاشق به‌هر حـال نـنگ بشـمارمی‌آید عـلت ایـن داوری را بـاید در بـدانـدیشی و خودخواهی حکمرانان و زبونی زیردستان جست و جو کرد، و در شهری که آن کار به‌هر حال زیبا شمرده‌می‌شود این داوری ناشی از سستی و ناتوانی روحی مردمان است.

رسمی که در شهر ما جـاری است بـمراتب زیـباتر از هـمهٔ آنـهاست ولی چنانکه گفتم دریافتنش آسان نیست. در شهر ما عشق‌ورزی آشکار بهتر و زیباتر از عشق پنهانی است و اگر کسی دل به‌جوانی ببندد که به‌اصالت و نیکی بـرتر از اقران خـویش است هـر چـند بظاهر زیـبا نـباشد هـمه او را تشـویق مـی‌کنند و می‌ستایند و هیچ کس نمی‌اندیشد که او کاری زشت مرتکب می‌شود. همچنین در شهر ما کامیابی در عشق زیباست و ناکامی زشت و ننگین. رسم و آیین ما به‌عاشق اجازه مـی‌دهد کـه بـرای بـدست‌آوردن دل مـعشوق کـارهایی کـند کـه اگـر بـرای مقصودی دیگر به‌آنها دست‌می‌یازید در معرض سخت‌ترین نکوهشها قرارمی‌گرفت.
چه اگر کسی برای کسب مال یا رسیدن به‌مقامی دولتی خواهش و زاری کند یا ۱۸۳

سوگند بخورد یا در آستانهٔ خانه کسی بخوابد یا خدمتی کند که درخور بندگان است دشمنانش چاپلوس و فرومایه می‌خوانند و دوستانش مایهٔ ننگ خود می‌شمارند حال آنکه اگر عاشقی برای بدست‌آوردن دل معشوق به‌آن کارها تن‌دردهد مردمان او را می‌ستایند و رسم و آیین ما، چنانکه گفتم، به‌او اجازه می‌دهد که آن کارها را بکند بی‌آنکه لکهٔ ننگی به‌دامنش بنشیند زیرا هدف عاشق هدفی است پسندیده و عالی. عجیب‌تر از همه این است که مردمان شهر ما می‌گویند عاشق یگانه کسی است که اگر سوگند خود را بشکند خدایان به‌دیدهٔ اغماض در او می‌نگرند و از سر گناهش می‌گذرند زیرا سوگند عاشق سوگند نیست. خلاصه، خدایان و آدمیان عاشق را در هر کار آزاد می‌گذارند و هنگامی که این رسم و آیین را در نظر می‌آوریم چنین می‌نماید که در شهر ما عشق‌ورزیدن و دست دوستی به‌عاشق دادن همواره زیباست.

ولی از سوی دیگر وقتی که می‌بینیم پدران بر پسران خود سرپرست می‌گمارند و فرزندان را از نشست و برخاست با عاشقان بازمی‌دارند و جوانان هر گاه ببینند که یکی از همسالانشان پند پدر را نمی‌پذیرد و با عاشق به‌صحبت می‌نشیند او را سرزنش می‌کنند، چنین داوری می‌کنیم که در شهر ما عشق‌ورزیدن و تسلیم عاشق‌شدن زشت است. ولی نه این داوری درست است و نه آن، و اکنون می‌خواهم حقیقت امر را بر شما روشن سازم.

چنانکه در آغاز سخن خویش گفتم، هیچ کار به‌خودی خود زشت یا زیبا نیست بلکه هر کار که به‌وجهی زیبا کرده‌شود زیباست و در غیر آن صورت زشت. کار زشت آن است که آدمی تقاضای مرد بدی را به‌وجهی بد برآورد و کار زیبا آن است که انسان مردی شریف را به‌وجهی نیکو به‌آرزویش برساند. مرد بد همان عاشق فرومایه است که تن را بیشتر از روح دوست‌دارد و بدیهی است که عشق او عشقی پایدار نمی‌تواندبود زیرا دل به‌چیزی بسته‌است که خود پایدار نیست. از این رو همین که شادابی تن معشوق پژمردگی آغازد آتش عشق نیز خاموش می‌گردد و عاشق کسی را که تا آن دم می‌پرستید رها می‌کند و می‌گریزد و همهٔ وعده‌ها و سوگندهای خود را از یاد می‌برد. ولی آنکه به‌روحی زیبا دل باخته‌است همهٔ عمر بر سر پیمان خویش استوار می‌ایستد زیرا آنچه دل از او برده خود پایدار و جاودانی است.

۱۸۴ آیین ما حکم می‌کند که عاشق و معشوق هر دو باید با دقتی هر چه بیشتر

آزموده‌شوند تا نیک از بد جدا گردد. از این رو به‌عاشق می‌گوید بگیر و به‌معشوق می‌گوید بگریز و بدین‌سان مسابقه‌ای میان عاشق و معشوق برپا می‌سازد تا معلوم شود که هر کدام از آن دو به‌کدام نوع تعلق دارد، و به‌همین جهت ننگ است که معشوق زود رام شود زیرا باید وقت کافی برای آزمودن عاشق داشته‌باشد. همچنین اگر جوانی برای مال و جاه تسلیم عاشق شود یا در برابر زورمندان پایداری نورزد همه او را به‌دیدهٔ حقارت می‌نگرند زیرا هیچ یک از آن چیزها پایدار نیست و عشقی که بر پایهٔ ترس یا طمع استوار باشد دوستی ببارنمی‌آورد.

بنا بر این مطابق رسم و آیین شهر ما معشوق فقط از یک راه می‌تواند
تقاضای عاشق را به‌وجهی زیبا برآورد: همچنان که عاشق حق دارد سر به‌پای
معشوق بساید بی‌آنکه به‌چاپلوسی متهم گردد. معشوق نیز اگر برای کسب فضیلت
و خردمندی بنده‌وار کمر به‌خدمت عاشق ببندد هیچ کس این خدمت را مایهٔ ننگ
او نمی‌شمارد زیرا در شهر ما خدمت به‌دیگران اگر برای کسب دانش و فضیلت
بعمل‌آید نه چاپلوسی است و نه مایهٔ ننگ. پس به‌حکم آیین شهر ما تسلیم‌شدن
معشوق به‌تقاضای عاشق تنها در صورتی پسندیده و زیباست که دو اصل در آن
واحد رعایت شوند: بدین معنی که عاشق پیوسته در این اندیشه باشد که به‌دانش
و خرد و فضیلت معشوق بیفزاید و در این راه از هیچ خدمتی دریغ نورزد و
معشوق نیز همواره بر آن باشد که دست رد به‌سینهٔ کسی که او را بهتر و خردمندتر
می‌سازد نگذارد. فقط آنجا که این دو اصل با یکدیگر توأم گردند تسلیم‌شدن
معشوق به‌تقاضای عاشق پسندیده و زیباست وگرنه زشت، و هم در این صورت اگر
عاشق یا معشوق به‌اشتباه بیفتد و فریب بخورد اشتباه برای او مایهٔ ننگ نیست
حال آنکه در غیر آن صورت، خواه اشتباهی در میان باشد و خواه نه، جز ننگ
نتیجه‌ای ببارنمی‌آید. اگر کسی در این پندار که عاشق توانگر است تسلیم او شود و ۱۸۵
سپس معلوم گردد که تهیدست بوده‌است و مالی نصیب وی نشود این اشتباه از
ننگ و رسوایی او نمی‌کاهد زیرا او با کردار خویش عیان ساخت که برای مال آماده
است خود را در اختیار هر کسی بگذارد. ولی اگر جوانی عاشق خویش را نیکمرد و
خردمند بپندارد و تقاضای او را برآورد تا در پرتو همنشینی او خود نیز بهتر و
خردمندتر گردد ولی پس از چندی پدیدار شود که عاشق مردی فرومایه و بی‌خرد
بوده‌است، این اشتباه مایهٔ ننگ آن جوان نیست زیرا او با کردار خویش نشان‌داد
که برای کسب فضیلت و خرد به‌هر خدمتی آماده است و این آمادگی زیباترین و

والاترین چیزهاست. این است اروسی که با آفرودیتهٔ آسمانی پیوند دارد و خود نیز آسمانی است و از این رو هم برای جامعه سودمند است و هم برای یکایک افراد زیرا عاشق و معشوق را بر آن می‌دارد که جز به‌فضیلت و خردمندی نپردازند در حالی که همهٔ عشقهای دیگر با آفرودیته زمینی پیوسته‌اند و خود نیز زمینی و فرومایه‌اند.

فایدروس گرامی، آنچه در ستایش اروس می‌توانم‌گفت همین است که شنیدی.

آریستودموس می‌گفت پس از پاوسانیاس نوبت آریستوفانس بود ولی او در این هنگام به‌سبب پرخوری یا به‌علتی دیگر دچار سکسکه شد و نمی‌توانست سخن بگوید. بدین جهت روی به‌اروکسیماخوس طبیب کرد که در جانب راست او نشسته‌بود و گفت: اروکسیماخوس، یا بکوش تا سکسکهٔ مرا رفع کنی یا به‌جای من سخن بگو تا سکسکهٔ من بگذرد.

اروکسیماخوس گفت به‌جای تو سخن خواهم‌گفت و تو برای آنکه سکسکه‌ات رفع شود زمانی نفس خود را نگاه‌دار و اگر بهتر نشد با آب غرغره کن و اگر غرغره نیز سود نبخشید به‌وسیله‌ای بینی خود را بخاران تا عطسه کنی و یقین بدان که پس از چند عطسه سکسکه‌ات رفع خواهدشد.

آریستوفانس گفت: پس تو سخن آغاز کن و من نیز مطابق دستور تو رفتار خواهم‌کرد.

۱۸۶ اروکسیماخوس گفت: پاوسانیاس خطابهٔ خود را خوب آغاز کرد ولی نتوانست مطلب را نیک بپایان‌برساند. از این رو من نکته‌ای را که او به‌میان آورد دنبال می‌کنم تا نتیجه بدست‌آید.

اینکه گفته‌شد اروس بر دو نوع است به‌عقیدهٔ من نیز سخنی است درست. ولی من در پرتو دانش پزشکی دریافته‌ام که نیروی آن تنها این نیست که روح آدمیان را به‌سوی زیبایی سوق دهد بلکه در چیزهای دیگر نیز مانند تن‌های جانوران و گیاهان، و حتی می‌خواهم بگویم در همهٔ کائنات اثر اروس نمایان است. او خدایی است بزرگ و سزاوار ستایش و قدرتش بر همهٔ اعمالی که از آدمیان و خدایان سر می‌زند حکمرواست. می‌خواهم برای تجلیل حرفهٔ خویش خطابهٔ خود را با بیان نکته‌ای از دانش پزشکی آغاز کنم.

تن هر دو نوع اروس را در خود نهفته دارد. چنانکه می‌دانید میان تن

سالم و تن بیمار فرق است و آن دو همانند یکدیگر نیستند. دو چیز که همانند
یکدیگر نباشند خواهشها و عشقهایشان نیز همانند یکدیگر نمی‌توانندبود. بنا بر
این اروسی که بر عنصر سالم حکمفرماست غیر از اروسی است که در عنصر بیمار
اثر می‌بخشد. همچنان که پاوسانیاس گفت، تسلیم‌شدن در برابر عشق نیکان و
برآوردن خواهشهای آنان نیک و زیباست و تسلیم‌شدن در برابر بدان زشت و
ناپسند. این قاعده دربارهٔ تن نیز صادق است. پیروی از خواهشهای تن سالم هم
نیک است و هم لازم، و ما آن را موافق دانش پزشکی می‌شماریم در حالی که
برآوردن خواهشهای تن بیمار ناپسند و زیان‌آور است و از این رو هر پزشک
خردمندی از آن می‌پرهیزد. وظیفهٔ دانش پزشکی شناختن خواهشهای تن آدمی
است، و مرادم خواهش جذب و خواهش دفع است، و هر کس بتواند در آن میان
اروس نیک را از اروس بد تمیز دهد او را پزشک می‌خوانیم. ولی اگر کسی بتواند
تن آدمی را چنان دگرگون سازد که از اروس بد روی برتابد و از اروس نیک پیروی
کند، یا در بدنهایی که از خواهشی ضروری بی‌بهره‌اند آن خواهش را جایگزین
سازد یا خواهش بدی را که در آنها هست از میان ببرد، آن کس را بزرگترین استاد
پزشکی می‌شماریم. زیرا پزشک استاد باید بتواند کاری کند که در تن آدمی عناصر
متضاد، مانند گرمی و سردی و تلخی و شیرینی و خشکی و رطوبت، ستیزه‌جویی
را به‌یک سو نهند و با یکدیگر هماهنگ گردند و دوستی گزینند.

نیای ما، آسکلپیوس[4]، نخستین کسی بود که راه هماهنگ‌ساختن آن
عناصر را یافت و بدین‌سان، چنانکه شعرا می‌گویند و من نیز با آنان همداستانم،
دانش پزشکی را پدیدآورد. پس دانش پزشکی و هنر ورزش و کشاورزی هستی خود ۱۸۷
را از خدای عشق دارند، همچنین است هنر موسیقی. شاید مراد هراکلهئیتوس نیز
بیان همین نکته بوده‌است گرچه او نتوانسته مطلب را با اصطلاحات و الفاظ
مناسب بیان کند. می‌دانید که هراکلهئیتوس می‌گوید «هستی یگانه، با اینکه با
خویشتن در تضاد است، در خود هماهنگی دارد مانند هماهنگی موجود در کمان
و چنگ». البته معنی گفتهٔ او این نیست که هماهنگی، با خود خویش در تضاد و
ناهماهنگی است یا از عناصری بوجودآمده‌است که هنوز در حال تضاد هستند.
گمان می‌کنم هراکلهئیتوس خواسته‌است بگوید نخست زیر و بم ضد یکدیگر بودند
ولی هنر موسیقی آنها را با هم دوست و یگانه ساخت و بدین‌سان میان آنها
هماهنگی پیدا شد. زیرا هماهنگی به‌معنی توافق و سازگاری است و سازگاری

نوعی دوستی و یگانگی. دو چیز که ضد یکدیگرند، تا هنگامی که میان آنها تضادی باقی‌است نمی‌توانند با هم سازگار گردند بلکه نخست باید به‌نحوی با یکدیگر دوست شوند تا هماهنگی پدیدآید. وزن نیز چنانکه می‌دانیم از پیوند تند و آهسته پدیدار گردیده‌است که ضد یکدیگر بودند و سپس با هم دوست و سازگار شده‌اند. ایجاد این دوستی و الفت و سازگاری وظیفهٔ هنر موسیقی است همچنان که ایجاد سازگاری میان عناصر متضاد تن آدمی وظیفهٔ علم پزشکی است. بنا بر این هنر موسیقی نیز شناسایی عشق یا خواهش است منتها در مورد وزن و آهنگ. در ترکیب وزن و آهنگ شناختن عشق دشوار نیست و در اینجا دو گونه اروس وجودندارد. ولی آنجا که بخواهیم به‌وسیلهٔ وزن و آهنگ در آدمیان اثر ببخشیم، خواه از این طریق که آهنگهایی نو بوجودآوریم و آهنگسازی کنیم و خواه از این راه که آهنگهای موجود را به‌روشی درست بنوازیم، دشواری کار نمایان می‌گردد و به‌استادی کارآزموده احتیاج پیش‌می‌آید زیرا در این هنگام همان سخن پیشین مصداق پیدا می‌کند که گفتیم باید خواهشهای نیکان را برآورد و از اروس آنان پیروی کرد زیرا او اروس زیبا و آسمانی و پسر اورانیاست، در حالی که در مورد اروس دیگر ــ که زمینی و پسر پولوهومنیاست ــ باید با احتیاط کامل رفتار نمود تا شنونده لذت موسیقی را دریابد بی‌آنکه بر اثر آن به‌لگام‌گسیختگی گراید[۴]. دشواری کار موسیقیدانان در اینجا درست مانند دشواری کار پزشک است در برابر فن آشپزی. زیرا پزشک نیز باید با فن آشپزی چنان رفتار کند که از لذایذ آن بهره‌برداری شود بی‌آنکه سبب بیماری گردد.

کوتاه سخن آنکه در موسیقی و پزشکی و دیگر هنرهایی که با امور انسانی و خدایی سروکار دارند باید تا آنجا که میسر است هر دو اروس را در نظر گرفت زیرا این دو اروس در همهٔ آنها وجوددارند.

۱۸۸ اثر دو گونه اروس را در گردش فصول سال نیز نمی‌توان انکار کرد. هنگامی که به‌گرما و سرما و خشکی و رطوبت اروس آسمانی حکمروایی کند و بدین‌سان میان آنها دوستی و الفت و هماهنگی پدیدآید همهٔ آنها برای آدمیان و جانوران و رستنیها تندرستی و فراوانی ببارمی‌آورند و سبب زیان نمی‌گردند. ولی اگر غلبه با اروس فرومایه باشد ویرانی و زیان و بیماریهای مسری پدیدمی‌آیند و جانوران و گیاهان بیمار می‌گردند و تباه می‌شوند. برف و تگرگ و یخبندان نیز زاییدهٔ لگام‌گسیختگی و بی‌نظمی ناشی از خواهشهایی است که پی‌بردن به‌چگونگی آنها

موضوع دانش ستاره‌شناسی است زیرا با حرکات ستارگان و تغییر فصول سال بستگی دارند.

همهٔ مراسم دینی و کارهای دیگری که جزو هنر کاهنانند منظوری جز پرورش اروس نیک و معالجهٔ اروس بد ندارند زیرا بی‌دینی هنگامی روی‌می‌نماید که آدمی از اروس آسمانی روی‌برتابد و در برابر پدر و مادر، خواه زنده باشند و خواه مرده، و همچنین در رفتار خویش با خدایان از اروس زمینی پیروی کند. از این رو وظیفهٔ کاهنان این است که آن دو اروس را که یکی سبب دینداری و پرهیزگاری و دیگری منشأ بی‌دینی و ناپرهیزگاری است بازشناسند و آنگاه میان خدایان و آدمیان دوستی و صفا و سازگاری پدیدآورند.

آری، هر دو اروس نیروی بی‌پایان دارند ولی اروسی که منشأ خویشتن‌داری و عدالت و نیکی در آدمیان و خدایان است بسی نیرومندتر از اروس دیگر است و نیکبختی آدمیان که در پرتو دوستی با یکدیگر و با خدایان بدست‌می‌آید از اوست.

شاید من نیز در ستایش اروس بسی نکته‌ها را ناگفته گذاشتم ولی یقین بدانید که این کار بعمد نبود. آریستوفانس، اکنون نوبت توست که در تکمیل سخن من بکوشی. اگر هم می‌خواهی خدای عشق را به‌بیانی دیگر بستایی درنگ مکن زیرا سکسکه‌ات قطع شده‌است.

آریستوفانس گفت: آری، قطع شده. ولی تا عطسه نکردم دست از سرم ۱۸۹
برنداشت و در شگفتم که چرا نظم و هماهنگی تن آدمی به‌این گونه تحریکها و صداها نیاز دارد.

اروکسیماخوس گفت: آریستوفانس، هیچ می‌دانی چه می‌کنی؟ گفتار خود را با استهزای من آغاز می‌کنی و مرا بر آن می‌داری که به‌گفتار تو با نیت خرده‌گیری گوش دهم تا اگر تو نیز در ضمن آن حرف مضحکی به‌زبان آوردی آن را بازنمایم حال آنکه می‌توانستی با من از در دوستی و صفا درآیی و با فراغ خاطر سخن بگویی.

آریستوفانس خندید و گفت: اروکسیماخوس، حق به‌جانب توست. من آن سخن را پس می‌گیرم و تو نیز در کمین من منشین زیرا من خود از خطابه‌ای که می‌خواهم بیان کنم بیم دارم. از آن نمی‌ترسم که سخنم شما را به‌خنده آورد، زیرا این خود هنر من است[۵]، بلکه بیم از آن دارم که مایهٔ ریشخند من شود.

اروکسیماخوس گفت: آریستوفانس گرامی، پس از آنکه تیر خود را رها کردی می‌خواهی بگریزی؟ اگر از من می‌شنوی مراقب سخن خویش باش و بدان که بدین آسانی از دست من نخواهی‌گریخت. با این همه شاید دلم به‌رحم آید و از انتقام چشم‌بپوشم.

آریستوفانس گفت: اروکسیماخوس، من اروس را به‌بیانی دیگر خواهم‌ستود زیرا معتقدم که مردمان نیروی او را چنانکه باید نمی‌شناسند وگرنه باشکوه‌ترین پرستشگاهها را برای او می‌ساختند و بهترین قربانیها را نثار او می‌کردند. راستی این است که اروس بیش از همهٔ خدایان به‌آدمیان دلبستگی دارد و در مداوای دردی که رهایی از آن بزرگترین نیکبختیهاست به‌آنان یاری می‌کند. پس گوش فرادارید تا چگونگی نیروی او را بر شما آشکار سازم و هر چه از من می‌شنوید به‌دیگران بگویید.

ولی بهتر آن است که نخست طبیعت آدمی را بشناسید و از دگرگونیهایی که در آن روی‌داده‌است آگاه شوید.

در روزگاران پیشین طبیعت ما مانند امروز نبود و آدمیان تنها مرد و زن نبودند بلکه جنس سومی هم بود که هم مرد بود و هم زن. گرچه این جنس به‌مرور ایام از میان رفته، نامش هنوز در میان ما باقی‌است و آن همان «مرد زن» است که
۱۹۰ امروز تنها به‌عنوان دشنام بکارمی‌رود. از این گذشته تن آدمی در آن روزگاران گرد بود و چهار دست و چهار پا داشت و دو چهرهٔ همانند در دو سوی سر. همچنین چهار گوش و دو دستگاه تناسلی داشت و دیگر اعضای او نیز به‌همین قیاس بودند. او نیز مانند انسان کنونی برپا می‌ایستاد و به‌هر سو که می‌خواست می‌رفت. ولی هنگامی که می‌خواست تند بدود از هشت دست و پای خود یاری می‌گرفت و چرخ‌زنان پیش می‌رفت. علت اینکه آدمیان از سه جنس بودند این است که مرد زادهٔ خورشید بود و زن زادهٔ زمین و جنس سوم فرزند ماه، همچنان که خود ماه نیز خاصیت خورشید و زمین را در خود جمع دارد، و چون آدمیان فرزندان اجرام آسمانی بودند شکلشان گرد بود و حرکاتشان دایره‌وار.

آدمیان در آن روزگاران نیرویی شگفت‌انگیز داشتند و غرورشان را حدی نبود و داستانهایی که هومر دربارهٔ افیالتس و اوتوس می‌گوید راجع به‌همان آدمیان است که می‌خواستند راهی به‌آسمان بیابند و به‌خدایان چیره شوند. از این رو زئوس و خدایان دیگر گرد هم نشستند تا ببینند با آدمیان چه باید کرد

ولی مدتی فکرشان به‌جایی نرسید. از یک سو نمی‌خواستند همه را از میان بردارند همان گونه که دیوها را به‌نیروی رعد و برق نابود کرده‌بودند چه در آن صورت از نیایش و قربانی بی‌نصیب می‌ماندند و از سوی دیگر تاب تحمل گستاخی آدمیان را نداشتند. سرانجام زئوس به‌سخن آمد و گفت گمان می‌کنم راهی پیدا کرده‌ام که هم آدمیان را زنده بگذاریم و هم کاری کنیم که از گستاخی دست بردارند، و آن این است که آدمی را ناتوان سازیم. بدین منظور هم‌اکنون آدمیان را از میان به‌دو نیم خواهم‌کرد تا هم ناتوان‌تر شوند و هم برای ما سودمندتر. زیرا بدین‌سان شمار آنان دوچندان می‌گردد و همواره راست می‌ایستند و بر دو پای راه می‌پیمایند. ولی اگر باز گستاخی کنند بار دیگر آنان را از میان خواهم‌برید تا بر یک پای بایستند و جست و خیزکنان پیش بروند.

زئوس پس از گفتن این سخن آدمی را از میان برید همچنان که سیبی را می‌برند یا تخم‌مرغی را با مویی به‌دو نیم می‌کنند، و آنگاه به‌آپولون فرمان داد که سر او را بر روی گردنش بچرخاند و رویش را به‌سوی بریدگی بگرداند تا با دیدن آثار بریدگی آرام‌تر و فرمانبردارتر شود، و سپس به‌آپولون امر کرد که زخم بریدگی را بهبودی دهد. آپولون پوست تن را از هر طرف به‌سوی قسمتی که امروز شکم می‌نامیم کشید و همچنان که سر کیسه‌ای را گره می‌زنند پوست را در میان شکم
به‌هم بست و گره زد و جای گره همان است که امروز ناف می‌خوانیم. آنگاه ۱۹۱
چینهایی را که روی پوست پدیدآمده‌بود صاف کرد و سینه را با آلتی همانند آلتی که کفشدوزان برای صاف‌کردن روی کفش بکارمی‌برند صاف نمود و تنها چینهای کمی در اطراف شکم و ناف باقی‌گذاشت تا اثری از این مجازات باقی‌بماند.

اما پس از آنکه آدمی به‌دو نیم شد هر نیمی در آرزوی رسیدن به‌نیم دیگر بود. از این رو آن دو نیم بازوان را به‌گرد یکدیگر حلقه می‌زدند و همدیگر را در آغوش می‌گرفتند و آرزوی به‌هم‌پیوستن و یکی‌شدن در آنان چنان بود که در آن حال می‌ماندند و از گرسنگی می‌مردند و چون نیمی می‌مرد نیم دیگر به‌جست و جوی نیمهٔ انسان دیگری، خواه نیمهٔ زنی و خواه نیمهٔ مردی، می‌پرداخت و او را در آغوش می‌گرفت و آن دو در آن حال چندان می‌ماندند تا جان می‌سپردند. زئوس را دل بر آنان سوخت و برای آنکه آدمیان را از نابودی برهاند دستگاه تناسلی آنان را به‌پیش برگردانید. تا آن هنگام اعضای تناسلی آدمیان در عقبشان بود و از آن رو نمی‌توانستند نطفهٔ خویش را در تن یکدیگر جای دهند بلکه مانند

جیرجیرکان تخم خود را بر زمین می‌ریختند. زئوس، چنانکه گفتم، دستگاه تناسلی آدمیان را به‌پیش برگردانید تا هر گاه مردی با زنی هماغوش شود نطفهٔ خود را در درون تن وی جای دهد و بدین‌سان نسلهایی تازه به‌دنیا آیند و اگر مردی مردی را در آغوش گیرد این هماغوشی مایهٔ تسکین او گردد تا آرام شود و در پی تأمین وسایل زندگی برود. آدمیان از آن روز به‌یکدیگر عشق می‌ورزند و می‌خواهند به‌صورت نخستین بازگردند و اروس در این راه به‌یاری آدمیان می‌شتابد و می‌کوشد تا آنان را به‌یکدیگر بپیوندد و زخمشان را بهبودی دهد.

پس دانستید که هر یک از ما نیمهٔ انسان دیگری است و از این رو هر کسی همواره نیمهٔ دیگر خویش را می‌جوید. مردانی که نیمی از جنس مختلط مرد و زنند به‌زنان دل می‌بندند و بیشتر مردان زناکار و زنانی که به‌دنبال مردان می‌دوند و مرتکب زنای محصنه می‌شوند از این جنسند. زنانی که نیمی از جنس زنند به‌مردان دلبستگی ندارند و با زنان عشق می‌ورزند و مردانی که نیمی از جنس مردند در پی مردان می‌روند، بدین‌معنی که در جوانی مردان را دوست‌دارند و همواره می‌خواهند در کنار آنان بسربرند و با آنان هماغوش گردند و اینان بهترین نوجوانانند. گرچه بعضی کسان آن گونه جوانان را به‌دیدهٔ حقارت می‌نگرند
و تهمت بی‌شرمی بر آنان می‌نهند ولی این تهمت نارواست زیرا آمیزش آنان با ۱۹۲
مردان سالخورده‌تر از خویش به‌سبب بی‌شرمی نیست بلکه چون به‌مردی و دلاوری برتر از دیگرانند با کسانی مانند خویش می‌آمیزند و بهترین دلیل درستی این سخن این است که اینان چون بزرگ شوند کمر به‌خدمت جامعه می‌بندند. هم آنان چون به‌مردی رسند با پسران عشق می‌ورزند و فقط برای پیروی از فرمان قانون زناشویی می‌کنند نه از روی دلبستگی، و اگر آنان را به‌حال خود بگذارند هرگز تن به‌زناشویی نمی‌دهند چون دل در گرو پسران دارند. اگر یکی از اینان روزی نیمهٔ راستین خود را بیابد و در آغوش کشد لرزهٔ لذیذی سراپای وجود هر دو را فرامی‌گیرد و خدای عشق آن دو را چنان به‌هم می‌پیوندد که هرگز دل از یکدیگر برنمی‌دارند. از این رو همهٔ عمر را در کنار یکدیگر بسرمی‌برند در حالی که نمی‌توانند بگویند که از یکدیگر چه می‌خواهند زیرا آنچه آن دو را به‌هم می‌پیوندد لذت جسمانی نمی‌تواندبود و چون وصف اشتیاقی که بر روح هر دو حکمفرماست در سخن نمی‌آید آن را با اشاره و کنایه بیان می‌کنند و اگر هنگامی که آن دو در کنار همدیگر آرمیده‌اند هفایستوس با ابزار آهنگری خویش به‌نزد

آنان بیاید و بپرسد که از یکدیگر چه می‌خواهند و چون از پاسخ ناتوان بمانند، بگوید «شاید میل دارید چندان در کنار یکدیگر بمانید که مرگ نیز نتواند میان شما جدایی افکند؟ اگر چنین است من آماده‌ام شما را چنان به‌هم جوش بدهم که در همهٔ عمر یکی باشید و چون مرگ فرارسد با هم بمیرید و پس از مرگ نیز در عالم اموات یکی بیش نباشید»، یقین می‌دانم که این پیشنهاد را با خرسندی خواهندپذیرفت و از او خواهندخواست آنان را چنان به‌هم جوش دهد که یکی شوند و دویی هرگز در آنان راه‌نیابد، زیرا ما در آغاز چنان بودیم و همواره آرزو داریم که به‌صورت نخستین بازگردیم و این آرزو همان است که به‌نام عشق می‌خوانیم.

۱۹۳ چنانکه گفتم ما در آغاز موجودی تمام بودیم و خدایان ما را به‌سبب گناهکاری از میان به‌دو نیم کردند و از یکدیگر جدا ساختند همچنان که لاکدایمونیان قوم آرکاد را از هم پراکندند. اکنون نیز اگر سر به‌فرمان خدایان ننهیم بیم آن است که ما را بار دیگر از میان به‌دو نیم کنند و ما چون تصویرهای برجسته‌ای شویم که روی سنگهای گورها می‌توان‌دید و فقط نیمی از صورتمان باقی‌بماند. از این رو همهٔ ما باید یکدیگر را به‌پرستش خدایان ترغیب کنیم تا از بلایی که در کمین ماست رهایی یابیم و در راهی که اروس می‌نماید پیش برویم و از فرمان او سرنپیچیم زیرا سرپیچی آدمی از فرمان اروس خشم خدایان را برمی‌انگیزد. ولی اگر بتوانیم عطوفت اروس را به‌خود جلب کنیم بی‌گمان محبوب خود را خواهیم‌یافت در حالی که نیل به‌این نیکبختی امروز برای کمتر کسی میسر است. من همهٔ این سخنان را بجد می‌گویم و اروکسیماخوس نباید مرا ریشخند کند و گمان برد که با این گفتار می‌خواهم به‌دوستی پاوسانیاس و آگاثون اشاره کنم. هر چند آن دو نیز طبیعتی مردانه دارند و شاید از همان گروه باشند که وصف کردم، ولی مراد من همهٔ آدمیان است. اگر ما روزی از عشق راستین بهره یابیم و هر کس معشوقی را که نیمهٔ دیگر او و متعلق به‌اوست بدست‌آورد و به طبیعت نخستین خویش بازگردد همهٔ آدمیان نیکبخت خواهندشد. ولی چون در حال کنونی بدان کمال نمی‌توانیم‌رسید لااقل باید در پی معشوقی بگردیم که فکر و روحش همانند فکر و روح خود ما باشد و خدای عشق را که این نعمت به‌دست اوست بستاییم زیرا او یگانه خدایی است که در این راه به‌یاری ما می‌رسد و ما را به‌سوی آنکه خویش و نیمهٔ دیگر ماست رهبری می‌کند و به‌ما امید می‌بخشد که

اگر خدایان را محترم بداریم و سر از فرمان آنان برنتابیم در آینده ما را به‌طبیعت نخستین بازخواهندگرداند و نیکبخت خواهندساخت. اروکسیماخوس گرامی، خطابهٔ من در ستایش اروس همین است که شنیدی. اکنون بر آن مباش که مرا ریشخند کنی بلکه بگذار خطابه‌های آگاثون و سقراط را بشنویم زیرا جز آن دو کسی نمانده‌است.

اروکسیماخوس گفت اطاعت می‌کنم چون از گفتارت لذت فراوان بردم و اگر نمی‌دانستم که آگاثون و سقراط در هنر عشق استادند می‌ترسیدم نتوانند سخنی تازه به‌میان آورند زیرا هر چه دربارهٔ عشق گفتنی بود گفته‌شد. ولی چون آن دو را نیک می‌شناسم بیم ندارم.

۱۹۴ سقراط گفت: اروکسیماخوس گرامی، حق داری نترسی چون خود از میدان مسابقه سرافراز بیرون آمده‌ای. ولی اگر به‌جای من بودی، یا بهتر بگویم اگر در وضعی بودی که من پس از شنیدن خطابهٔ آگاثون خواهم‌بود، بی‌گمان می‌ترسیدی.

آگاثون گفت: سقراط، چنین می‌گویی تا من از اندیشهٔ اینکه حاضران مجلس از من خطابه‌ای شیوا چشم دارند به‌اضطراب بیفتم و هر چه می‌دانم از یاد ببرم؟

سقراط گفت: آگاثون گرامی، چنان کم‌حافظه نیستم که گمان برم ممکن است تو در این مجلس کوچک به‌اضطراب بیفتی. مگر دیروز ندیدم با چه شهامت و استواری پیشاپیش نمایشگران به‌روی صحنه آمدی و در برابر جمعی بدان انبوهی آثار خود را نمایش دادی.

آگاثون گفت: سقراط، می‌پنداری آن نمایشها چنان مغرورم ساخته‌اند که نمی‌دانم از چند تن صاحبنظر باید بیشتر هراسید تا از گروهی انبوه از مردمان نادان؟

سقراط گفت: مرادم آن نیست و یقین دارم که تو عقیدهٔ خردمندان را به‌سخنان مردم عامی برتری می‌نهی. ولی از کجا معلوم که ما خردمند و صاحب‌نظر باشیم، زیرا دیروز ما نیز در میان همان مردم عامی نشسته‌بودیم و آثار تو را تماشا می‌کردیم. به‌هر حال یقین دارم که در برابر خردمندان شرمسار می‌شوی اگر معتقد باشی که کاری زشت می‌کنی. چنین نیست؟

آگاثون گفت: البته چنین است.

سقراط گفت: ولی در برابر مردم عامی شرم به‌خود راه‌نمی‌دهی اگر معتقد باشی که کاری زشت می‌کنی؟

در این هنگام فایدروس گفت و گوی آنان را قطع کرد و گفت: آگاثون گرامی، اگر به‌پرسشهای سقراط پاسخ بدهی سقراط برنامهٔ ما را از یاد خواهدبرد و از پرسیدن و پاسخ‌خواستن بازنخواهدایستاد خصوصاً اگر حریفش جوانی خوبرو باشد. من نیز به‌گفت و گوهای سقراط دلبستگی فراوان دارم ولی اکنون ناچارم تو و سقراط را از بحث بازدارم تا ستایش خدای عشق در بوتهٔ فراموشی نیفتد و هر یک از شما دو تن خطابهٔ خود را بیان کند. پس از آنکه شما نیز وظیفهٔ خود را در برابر اروس ادا کردید آنگاه می‌توانید گفت و گو را از سر بگیرید.

آگاثون گفت: فایدروس، حق به‌جانب توست. پس اینک خطابهٔ خود را آغاز می‌کنم و گفت و گو با سقراط را به‌وقتی دیگر می‌گذارم.

نخست گوش فرادارید تا بگویم که گفتار من چگونه خواهدبود. به‌عقیدهٔ
۱۹۵ من حاضران این مجلس خدای عشق را نستودند بلکه دربارهٔ نعمتهایی که به‌یاری
او می‌توان بدست‌آورد سخن گفتند حال آنکه اگر بخواهیم چیزی یا کسی را اعم از مرد و زن بستاییم باید بگوییم که آن خود چگونه است و چه آثاری از آن بروز می‌کند. پس در ستایش اروس باید همین روش را درپیش‌گیریم، یعنی نخست دربارهٔ چگونگی او سخن بگوییم و خود او را بستاییم و سپس نعمتهایی را که به‌ما می‌بخشد برشماریم.

من بر آنم که همهٔ خدایان نیکبختند ولی اروس، اگر این سخن خلاف دینداری نباشد، از همهٔ آنان نیکبخت‌تر است زیرا هم زیباتر از همهٔ خدایان است و هم بهتر از آنان. می‌دانید چرا زیباتر از همهٔ خدایان است؟ فایدروس گرامی، نخستین دلیل زیبایی او این است که از همهٔ خدایان جوانتر و شاداب‌تر است و بهترین دلیل جوانی او اینکه همواره از پیری گریزان است هر چند پیری بسیار تیزپاست و ما را زودتر از آنکه انتظارش داریم غافلگیر می‌کند. اروس به‌اقتضای طبیعت خویش از پیری بیزار است و آن را از دور نیز نمی‌خواهد ببیند، و چون خود جوان است همواره در میان جوانان بسرمی‌برد و اینکه از قدیم گفته‌اند همانند با همانند می‌پیوندد دربارهٔ او صادق است. من اگر همهٔ گفته‌های فایدروس را بپذیرم این سخن را نخواهم‌پذیرفت که اروس کهن‌تر و دیرینه‌سالتر از کرونوس و یاپتوس است بلکه بر آنم که او جوانترین خدایان است و پیری را بر

او دسترس نیست و همهٔ ستمگریهایی که هسیودوس و پارمنیدس به‌خدایان نسبت می‌دهند اگر راست باشند ناشی از خدای ضرورتند نه از اروس، و اگر در آن زمان اروس در میان خدایان بود آنان یکدیگر را عقیم نمی‌کردند و به‌بند نمی‌کشیدند بلکه مانند امروز که اروس پادشاه خدایان است و بر همهٔ آنان فرمان می‌راند با یکدیگر دوستی می‌ورزیدند و در صفا و دوستی بسرمی‌بردند.

ولی اروس نه تنها جوان و شاداب بلکه چنان لطیف و نازک‌طبع است که شاعری چون هومر باید تا از عهدهٔ وصف او برآید. می‌دانید که این شاعر در وصف «آته»، دختر زئوس، می‌گوید او خدابانویی است و

«پایش چنان لطیف است که بر زمین راه نمی‌پیماید
بلکه بر فرق آدمیان می‌رود»

و با این سخن بر لطافت پاهای دختر زئوس دلیلی قاطع می‌آورد. اینک من نیز با همین دلیل لطافت اروس را مبرهن می‌کنم زیرا اروس نه بر زمین راه می‌پیماید و نه بر فرق مردمان که آن نیز چندان نرم نیست بلکه بر لطیف‌ترین چیزها گام می‌نهد، یعنی بر دل و جان خدایان و آدمیان. آن هم نه هر دل و جانی! چه هر جا خشونتی ببیند از آن می‌گذرد و تنها در دلهای نرم خانه می‌گزیند و چون نه تنها پاهای او بلکه تمام وجودش همواره با لطیف‌ترین چیزها سروکار دارد باید گفت که
۱۹۶ او خود نیز لطیف‌ترین موجودات است. از این گذشته، اروس بسیار نرم و موزون و سبکپاست وگرنه چگونه می‌توانست بآسانی در هر دلی جای گیرد و هر وقت بخواهد از آن بگریزد. دلیل دیگری که بر لطافت و موزونی او دارم زیبایی و برازندگی اوست چه، همه می‌دانند که عشق را با زشتی سازگاری نیست. زیبایی رنگ و رویش از اینجا پیداست که همواره در میان شکوفه‌ها بسرمی‌برد و از تن‌ها و روحهای پژمرده گریزان است و فقط هر جا که گلی و عطری باشد فرود می‌آید و خانه می‌گزیند. دربارهٔ زیبایی اروس بیش از این چیزی نمی‌گویم گرچه ناگفته بسیار ماند. اکنون می‌خواهم شمه‌ای از فضایل او بیان کنم.

بزرگترین فضیلت خدای عشق عدالت است زیرا نه در برابر خدایان و آدمیان دست به‌ظلم می‌آلاید و نه از آدمی یا خدایی تحمل ظلم می‌کند. نه زور در او اثر می‌بخشد و نه او خود به‌زور توسل می‌جوید زیرا همه از جان و دل سر در پای او می‌نهند.

اروس از خویشتن‌داری نیز بهره‌ای بسزا دارد زیرا چنانکه همه می‌دانید

خویشتن‌داری فرمانروایی بر میلها و هوسهاست و چون میل و هوسی نیرومندتر از عشق نیست، عشق بر همهٔ آنها فرمان می‌راند. از این رو خدای عشق در خویشتن‌داری نیز از همگان برتر است.

در شجاعت حتی آرس که خدای جنگ است به‌پای اروس نمی‌رسد زیرا چنانکه می‌دانید آرس نتوانست عشق را ازپای‌درآورد ولی عشق، عشق به‌آفرودیته، آرس را اسیر کرد و به‌بند کشید. غالب از مغلوب نیرومندتر است و آنکه بتواند شجاعترین خدایان را ازپای‌درآورد و اسیر کند بی‌شک شجاع‌تر از همهٔ شجاعان است.

دربارهٔ عدالت و خویشتن‌داری و شجاعت اروس بیش از این نمی‌گویم. اکنون بشنوید که در دانایی و خردمندی بر چه پایه است. در اینجا برای اینکه من نیز چون اروکسیماخوس دین خویش را به‌هنرم ادا کنم نخست می‌گویم که اروس در شاعری چنان استاد است که این هنر را به‌دیگران نیز می‌آموزد زیرا:

«هر که نظر اروس بر او بیفتد شاعر می‌شود
هر چند تا آن روز با خدایان دانش و هنر بیگانه بوده‌باشد»

و همین دلیلی قاطع است بر اینکه اروس نه تنها در شاعری بلکه در همهٔ
۱۹۷ هنرها قدرت خلاقه دارد چه، آن که خود از چیزی بی‌بهره است نمی‌تواند آن را به‌دیگران ببخشد و آن که چیزی را نمی‌داند نمی‌تواند آن را به‌دیگران بیاموزد. حال آنکه اروس از یک سو هستی‌بخش همهٔ جانداران است و هیچ آفریده‌ای منکر این حقیقت نمی‌تواندبود که هر موجود جانداری تولیدشدن و زائیده‌شدن خود را مدیون عشق است و از سوی دیگر استاد و آموزگار همهٔ هنرهاست و می‌دانیم که هر که استادش عشق باشد در همهٔ جهان بلندآوازه می‌گردد و آن که از عشق دور بیفتد در تاریکی و گمنامی می‌ماند. آپولون هنر پزشکی و تیراندازی و پیشگویی را از عشق آموخت و خدایان هنر[۶] در هنر موسیقی و هفایستوس در هنر آهنگری و آتنه در فن بافندگی و زئوس در هنر فرمانروایی بر خدایان و آدمیان، شاگردان عشقند. از این رو تا عشق به‌زیبایی در میان خدایان پدیدارگردید زندگی خدایان سامان گرفت چون عشق همواره از زشتی و نابسامانی گریزان است. پیش از آن، یعنی هنگامی که زمام حکومت بر آسمانها به‌دست خدای ضرورت بود، خدایان به‌کارهایی موحش دست‌می‌یازیدند ولی همین که اروس پدیدآمد همهٔ خدایان و آدمیان دل به‌زیبایی باختند و عشق به‌زیبایی منشأ همهٔ خوبیها در جهان خدایان

و آدمیان گردید. پس، فایدروس گرامی، اروس نه تنها خود بهترین و زیباترین موجودات است بلکه همهٔ نیکیها و زیباییها از اوست. بگذار در وصف او به‌شعر نیز چیزی بگویم:

عشق آدمیان را با هم آشتی می‌دهد
و به‌دریاها آرامش و صفا می‌بخشد.
توفانها را فرومی‌نشاند
و غمگینان را تسلی می‌دهد و در خواب خوش فرومی‌برد.
عشق ما را از بیگانگی می‌رهاند
و در میان ما تخم انس و الفت می‌پراکند
و آمیزش ما را با یکدیگر تحت نظام و قاعده درمی‌آورد.
به‌ما مردمی و مهربانی می‌بخشد و خشونت و کینه را از ما دور می‌سازد.
خردمندان او را می‌ستایند و خدایان دوستش دارند.
هواخواهانش با شور و اشتیاق سر در پی او می‌نهند
و آنان که او را یافته‌اند دست از دامنش برنمی‌دارند.
پدر فراوانی و ظرافت و زیبایی و آرزوست.
همواره جویای نیکی است و گریزان از بدی.
هنگام رنج و بیم و آرزو و امید رهاننده و راهنمایی بهتر از او نیست.
از این رو همه باید سر در پای او نهیم
و با نغمهٔ او که همهٔ خدایان و آدمیان را مسحور ساخته‌است
هم‌آواز گردیم.[۷]

فایدروس گرامی، این است آنچه در وصف خدای عشق از من برمی‌آید.

۱۹۸ آریستودموس می‌گفت چون گفتار آگاثون بپایان‌رسید فریاد شادی از حاضران مجلس برخاست و همه زبان به‌ستایش آگاثون گشودند که خطابه‌ای بدین زیبایی، درخور خود و خدای عشق، به‌زبان جاری ساخت. چون سکوت دوباره برقرار گردید سقراط روی به‌اروکسیماخوس کرد و گفت: ای پسر آکومنوس، هنوز در این گمانی که بی‌سبب می‌ترسیدم و پیشگوییم درست نبود که گفتم آگاثون خدای عشق را به‌چنان دلنشینی خواهدستود که پس از او من در تنگنا خواهم‌افتاد؟

اروکسیماخوس گفت: جزئی از پیشگویی تو براستی درست بود و آگاثون با

گفتار خویش همهٔ ما را به‌حیرت آورد. ولی جزءِ دیگر آن را نمی‌پذیرم زیرا باور نمی‌کنم تو در تنگنا بیفتی.

سقراط گفت: پس از خطابه‌ای بدان شیوایی چگونه در تنگنا نیفتم و از سخن فرونمانم. هر چند بخش عمدهٔ خطابه درخور ستایش نبود ولی زیبایی شاخ و برگها و سخنهای نغزی که در پایان آن آمد براستی دل می‌ربود. از این رو یقین دارم که هرگز نخواهم‌توانست سخنی بدان فصاحت بگویم و اگر راه گریز داشتم از اینجا می‌گریختم زیرا خطابهٔ آگاثون سخنان گرگیاس را به‌یاد من آورد و به‌قول هومر بیم آن داشتم که آگاثون در پایان سخن سر گرگیاس زبان‌آور را مانند کلهٔ گورگون به‌من بنماید و مرا به‌صخره‌ای خاموش تبدیل کند[8] و آنگاه دریافتم که چه اندازه دور از خرد بود که در آغاز گفت و گو وعده دادم که چون نوبت من فرارسد مانند شما در وصف خدای عشق سخن خواهم‌گفت حال آنکه هنوز نمی‌دانم چگونه باید چیزی را وصف کرد. تا کنون به‌علت ساده‌لوحی گمان می‌کردم کسی که می‌خواهد چیزی را وصف کند باید حقیقت را دربارهٔ آن بگوید. به‌عبارت دیگر، می‌پنداشتم که حقیقت‌گویی باید پایهٔ کار باشد، و گوینده باید زیباترین اجزای حقیقت را برگزیند و به‌بهترین وجه به‌هم تلفیق دهد، و چون معتقد بودم که حقیقت چیزی را که باید وصف شود می‌شناسم، در این گمان بودم که خواهم توانست در ستایش آن سخن بگویم. ولی اکنون دریافتم که راه ستایش آن نیست که من می‌پنداشتم بلکه این است که همهٔ صفات نیک و زیبا را به‌موصوف ببندند خواه آن صفتها براستی دربارهٔ آن صادق باشند یا نه. گویی امشب قرار بر این بود که هر یک از حاضران این مجلس به‌ستایش خدای عشق تظاهر کند بی‌آنکه براستی او را بستاید. از این رو شما همهٔ صفات پسندیده را گردآوردید و به‌اروس بستید و گفتید چنین و چنان است و بسی آثار نیکو به‌او نسبت دادید تا به‌دیدهٔ کسانی که او را نمی‌شناسند هر چه زیباتر و عالیتر نمودار گردد، زیرا آنان که او را می‌شناسند سخنهای شما را نخواهندپذیرفت. من چون از مقصود شما بی‌خبر
بودم و نمی‌دانستم اروس را به‌کدام روش خواهیدستود وعده دادم که چون نوبتم ۱۹۹
فرارسد او را مانند شما بستایم. پس وعده‌ای که شنیدید از زبانم بود نه از دلم و بهتر آن است که فراموشش کنید زیرا مدیحه‌سرایی از من برنمی‌آید. ولی اگر میل دارید دربارهٔ اروس حقیقت را بشنوید آماده‌ام آن را بیان کنم اما بدانید که به‌شیوهٔ عادی خویش سخن خواهم‌گفت چه اگر پس از آن همه خطابه‌های شیوا بخواهم

سخن‌پردازی کنم خود را مسخره خواهم‌ساخت. فایدروس گرامی، اکنون نیک بیندیش و ببین آماده‌ای دربارهٔ اروس حقیقت را بشنوی، آن هم با کلمات و جمله‌های ساده چنانکه عادت من است؟

آریستودموس می‌گفت فایدروس و دیگران از او تقاضا کردند که به‌شیوهٔ عادی خویش سخن بگوید.

سقراط گفت: فایدروس، پس اجازه بده نخست نکتهٔ کوچکی از آگاثون بپرسم و پس از آنکه او را با خود هم‌رأی ساختم گفتار خویش را آغاز کنم.

فایدروس گفت: هر چه می‌خواهی بپرس.

سقراط روی به‌آگاثون کرد و گفت: آگاثون گرامی، مطلبی که در آغاز سخن آوردی درست بود زیرا گفتی که نخست باید خود عشق را چنانکه براستی هست بنماییم و آنگاه دربارهٔ آثار او سخن بگوییم. این مقدمه مرا بسیار خوش آمد و اینک خواهش دارم پس از آن همه سخنان زیبا که در وصف اروس گفتی این نکتهٔ کوچک را نیز بر من روشن کنی که آیا عشق، عشق کسی است یا عشق هیچ کس؟ مرادم این نیست که آیا عشق، مثلاً عشق پدر یا مادر است یا نه. زیرا چنین سؤالی خنده‌آور است. برای اینکه به‌مقصودم پی‌ببری مثالی می‌آورم. اگر سؤالی را که دربارهٔ عشق کردم دربارهٔ پدر می‌کردم و می‌پرسیدم «آیا پدر، پدر کسی است یا نه؟» بی‌گمان پاسخ می‌دادی: «آری، پدر همواره پدر پسر یا دختری است». چنین نیست؟

آگاثون گفت: البته.

سقراط گفت: در مورد مادر نیز همین گونه پاسخ می‌دادی؟

آگاثون گفت: البته.

سقراط گفت: بسیار خوب. بگذار برای مثال سؤالی دیگر بکنم تا هیچ ابهامی نماند. آیا برادر همواره برادر کسی است یا برادر هیچ کس؟

آگاثون گفت: البته برادر کسی است.

سقراط گفت: اینک بکوش تا به‌سؤالی که دربارهٔ اروس کردم به‌همین قاعده پاسخ بدهی. آیا عشق، عشق چیزی است یا عشق هیچ چیز؟

۲۰۰ آگاثون گفت: البته عشق چیزی است.

سقراط گفت: خوب. این پاسخ را بیادداشته‌باش و اکنون بگو ببینم، آیا عشق که گفتی عشق چیزی است، خواهان آن چیز است یا نه؟

آگاثون گفت: البته خواهان آن است.

سقراط گفت: آیا عشق، چیزی را که خواهان است، هنگامی خواهان است که آن را ندارد یا هنگامی که آن را دارد؟

آگاثون گفت: ظاهراً هنگامی که ندارد.

سقراط گفت: نیک بیندیش و ببین ظاهراً چنان است یا راستی جز این نمی‌تواندبود که هر طالبی همواره طالب چیزی است که به‌آن نیاز دارد نه طالب چیزی که نیازمند آن نیست؟ من بر آنم که راستی جز این نیست. عقیدهٔ تو چیست؟

آگاثون گفت: عقیدهٔ من نیز همان است.

سقراط گفت: کسی که بزرگ است، آرزو می‌کند که بزرگ بشود؟ یا آنکه نیرومند است، می‌خواهد نیرومند بشود؟

آگاثون گفت: نه. کسی که چیزی را دارد خواهان آن نمی‌تواندبود چون نیازمند آن نیست.

سقراط گفت: پاسخ تو درست است. ولی ممکن است کسی بگوید که برخی اوقات کسانی که آن چیزها را دارند باز هم طالب آنها هستند. برای رفع این شبهه باید گفت: وقتی که می‌گوییم کسی چیزی را دارد، مراد ما این است که آن کس آن چیز را در حال حاضر دارد. پس اگر مردی بگوید: «من تندرست هستم و آرزو دارم تندرست باشم، یا توانگر هستم و آرزو دارم توانگر باشم»، خواهیم‌گفت: «آرزوی تو این است که تندرستی و توانگری را در آینده نیز داشته‌باشی. چه، در حال حاضر خواه بخواهی و خواه نخواهی، آنها را داری. پس بار دیگر بیندیش و ببین آیا مرادت این نیست که آنچه اکنون داری در آینده نیز داشته‌باشی؟» آگاثون گرامی، اگر چنین بگوییم آن مرد سخن ما را تصدیق نخواهدکرد؟

آگاثون گفت: بی‌گمان تصدیق خواهدکرد.

سقراط گفت: پس کسی که می‌خواهد چیزی را که اکنون دارد در آینده نیز داشته‌باشد، اگر نیک بنگریم خواهان چیزی است که هنوز ندارد. چنین نیست؟

آگاثون گفت: چنین است.

سقراط گفت: پس همان کس و هر طالب دیگر همواره خواهان چیزی است که هنوز بدست‌نیاورده بلکه نیازمند آن است. چیزهایی که ما می‌خواهیم و دوست داریم همه از این قبیلند.

آگاثون گفت: درست است.

۲۰۱ سقراط گفت: بسیار خوب. اکنون بگذار بر سر موضوع بحث خود بازگردیم. آیا اروس عشق به‌چیزی است، یعنی به‌چیزی که هنوز بدست‌نیاورده؟

آگاثون گفت: آری.

سقراط گفت: بیادداری که در ضمن گفتار خویش چه نسبتی به‌اروس دادی؟ یا می‌خواهی آن را به‌یاد تو بیاورم؟ گفتی که امور خدایان در پرتو عشق به‌زیبایی سامان یافت، زیرا عشق به‌زشتی وجود ندارد. چنین گفتی یا نه؟

آگاثون گفت: آری چنین گفتم.

سقراط گفت: آگاثون گرامی، این سخن درست است. پس باید بپذیریم که اروس، عشق به‌زیبایی است نه عشق به‌زشتی.

آگاثون گفت: چنین است.

سقراط گفت: این نکته را نیز اندکی پیش تصدیق کردیم که هر کس چیزی را دوست‌دارد که مالک آن نیست بلکه نیازمند آن است؟

آگاثون گفت: البته تصدیق کردیم.

سقراط گفت: پس باید بگوییم عشق نیازمند زیبایی است، یعنی از زیبایی بهره ندارد؟

آگاثون گفت: آری، باید چنین بگوییم.

سقراط گفت: پس چگونه چیزی را که از زیبایی بهره ندارد و نیازمند زیبایی است، زیبا خواندی؟

آگاثون گفت: سقراط، حق با توست.

سقراط گفت: پس از این باز ادعا خواهی‌کرد که اروس زیباست؟

آگاثون گفت: سقراط، چنین می‌نماید که نمی‌دانستم چه می‌گویم.

سقراط گفت: آگاثون، با این همه خطابه‌ات بسیار زیبا بود. اکنون پاسخ این سؤال را بده: نیک و زیبا یکی نیست؟

آگاثون گفت: البته یکی است.

سقراط گفت: اگر اروس نیازمند زیبایی است و زیبایی و نیکی یکی است، پس اروس بی‌بهره از نیکی و نیازمند نیکی است؟

آگاثون گفت: سقراط، با تو نمی‌توانم مخالفت ورزم، هر چیز همان گونه است که تو می‌گویی.

سقراط گفت: آگاثون گرامی، مخالفت با سقراط دشوار نیست. بگو با حقیقت نمی‌توانم مخالفت ورزم. اکنون تو را راحت می‌گذارم و اگر شما حاضران مجلس مایل باشید اینک می‌خواهم توصیفی را که از زنی به‌نام دیوتیما اهل مانتینه دربارهٔ عشق شنیده‌ام بر شما نقل کنم. آن زن در این گونه مسائل صاحب‌نظر بود. از این گذشته کراماتی هم از او دیده شده‌است چنانکه یک بار در اثنای تشریفات قربانی با دعاهای خود بیماری طاعون را که در شرف رسیدن به‌آتن بود ده سال به‌تأخیر انداخت. او در مسألهٔ عشق استاد من بود و اینک می‌کوشم در دنباله توافقی که میان من و آگاثون بعمل‌آمد نکته‌هایی را که از آن زن آموخته‌ام به‌شما بگویم.

اگر بخواهیم اروس را به‌روشی درست بستاییم نخست باید چنانکه آگاثون گفت، خود او را تعریف کنیم و آنگاه به‌تشریح آثار او بپردازیم. به‌گمانم آسانترین راه تعریف اروس این است که به‌شیوهٔ همان زن بیگانه سخن بگوییم و سؤال و جوابی را که میان ما گذشت برای شما بازگو کنم. یک بار در اثنای گفت و گو مانند آگاثون ادعا کردم که اروس خدایی نیک و زیباست. آن زن در پاسخ من همان سؤالهایی را که اندکی پیش از آگاثون کردم از من کرد و با پاسخهای خود من بر من مبرهن ساخت که اروس نه خوب است و نه زیبا.

گفتم: دیوتیما، مقصودت چیست؟ می‌گویی اروس زشت و بد است؟

۲۰۲ گفت: ناسزا مگو! مگر هر چه زیبا نیست باید زشت باشد؟

گفتم: مگر جز این است؟

گفت: و هر که دانا نیست باید نادان باشد؟ مگر نمی‌دانی که میان دانایی و نادانی میانگینی هست؟

گفتم: آن کدام است؟

گفت: این است که کسی اعتقادی درست داشته‌باشد ولی نتواند علل و دلایل درستی آن را بیان کند. این حالت نه دانایی است و نه نادانی. دانایی نیست زیرا شناسایی بی‌وقوف به‌علل امکان‌پذیر نیست. نادانی هم نیست چون کسی را که حقیقت را دریافته‌است نمی‌توان نادان شمرد. پس اعتقاد درست مرحله‌ای است میان دانایی و نادانی.

گفتم: راست می‌گویی.

گفت: پس باصرار مگو که هر چه زیبا نیست باید زشت باشد و هر چه

خوب نیست باید بد باشد. اروس نیز با اینکه نه خوب است و نه زیبا، لازم نیست زشت و بد باشد بلکه چیزی است میان آن دو.

گفتم: ولی همهٔ مردم معتقدند که او خدای بزرگی است.

گفت: مرادت کسانی است که می‌دانند یا آنانکه نمی‌دانند؟

گفتم: همهٔ مردم.

خندید و گفت: سقراط کسانی هم که می‌گویند اروس خدا نیست، معتقدند که او خدای بزرگی است؟

گفتم: آنان کیستند؟

گفت: یکی تویی و یکی من.

گفتم: مرادت از این سخن چیست؟

گفت: مگر معتقد نیستی که همهٔ خدایان زیبا و نیکبختند؟ یا جرأت می‌کنی بگویی خدایی هست که نه زیباست و نه نیکبخت؟

گفتم: به‌زئوس سوگند، نه.

گفت: و کسی را نیکبخت می‌خوانی که مالک خوبی و زیبایی باشد؟

گفتم: البته.

گفت: مگر تصدیق نکردی که اروس فاقد خوبی و زیبایی است و از این رو طالب و مشتاق آنها؟

گفتم: آری تصدیق کردم.

گفت: آنکه نه از خوبی بهره دارد و نه از زیبایی، ممکن است خدا باشد؟

گفتم: پس اروس چیست؟ موجودی فانی است؟

گفت: نه.

گفتم: پس چیست؟

گفت: از همان نوع که اندکی پیش گفتیم: میانگینی میان خدایان و موجودات فانی.

گفتم: دیوتیما، سخن روشن‌تر بگو.

گفت: سقراط گرامی، اروس دمونی است بزرگ، و دمونها میانگینی هستند میان خدایان و موجودات فانی.

گفتم: وظیفهٔ او چیست؟

گفت: واسطه‌ای است میان خدایان و آدمیان: دعاهای آدمیان را به‌خدایان

می‌برد و فرمانهای خدایان را به‌آدمیان می‌آورد. پس چنانکه می‌بینی اروس میان خدایان و آدمیان جای دارد و فاصله‌ای را که میان آنهاست پر می‌کند و از برکت هستی او همهٔ جهان به‌هم می‌پیوندد و به‌صورت واحدی درمی‌آید. کاهنان و ۲۰۳
پیشگویان نیز هنر خود را در پیشگویی و تأثیر اوراد از او دارند زیرا خدایان هرگز با آدمیان رابطهٔ مستقیم ندارند و هر رابطه‌ای میان خدا و آدمی، چه در بیداری و چه در خواب، به‌یاری دمونها برقرار می‌گردد و هر کس از این راز باخبر باشد دارای نیروی دمونی است، در حالی که همهٔ دانشها و هنرهای دیگر نیروهای زمینی و دنیوی هستند. دمونها بی‌شمارند و انواع گوناگون دارند و اروس یکی از آنهاست.

گفتم: پدر و مادر او کیست؟

گفت: این داستانی است دراز، ولی گوش فرادار تا خلاصه‌ای از آن را بگویم. روزی که آفرودیته، خدای زیبایی، زاییده‌شد خدایان جشنی باشکوه برپا کرده بودند و پوروس پسر متیس نیز که خدای جویندگی و تلاش است، در میان آنان بود. در پایان جشن پنیا، که نیاز و تنگدستی است، آمد و بر در ایستاد بدان امید که از سفرهٔ خدایان نصیبی ببرد. پوروس که از نکتار سرمست بود ـ چون در آن زمان شراب هنوز وجودنداشت ـ روی به‌باغ زئوس نهاد و چون خسته و سرگران بود در باغ به‌خواب رفت. پنیا که از تهیدستی به‌جان آمده‌بود حیله‌ای اندیشید تا از پوروس کودکی پیدا کند و بدین منظور در آغوش پوروس آرمید و به‌اروس آبستن شد. از آن رو اروس، چون نطفه‌اش در روز تولد آفرودیتهٔ زیبا بسته‌شده، همواره ندیم و خدمتگزار آفرودیته است و شیفتهٔ زیبایی، و چون از آمیزش پوروس و پنیا بوجودآمده‌است از خاصیت هر دو بهره دارد: از مادر تهیدستی و بی‌نوایی را به‌ارث برده‌است و از این رو بر خلاف آنچه بیشتر مردمان می‌پندارند نه لطیف است و نه زیبا، بلکه خشن و ژولیده و پابرهنه و بی‌خانمان است. گاه در آستانهٔ خانه‌ها شب را به‌روز می‌آورد و گاه در میان کوچه‌ها بی‌روپوش و زیرانداز می‌خوابد و همواره همدم تهیدستی و نیازمندی است. از سوی دیگر مانند پدر خویش صیادی توانا و نیرنگ‌باز است که سر در پی نیکی و زیبایی و حقیقت می‌گذارد و آنی از تلاش بازنمی‌ایستد بلکه هر دم چاره‌ای تازه می‌اندیشد و هر روز از راهی دیگر درمی‌آید. هم فیلسوفی است جویای دانش و هم جادوگری است مغلطه‌باز. نه به‌خدایان همانند است و نه به‌آدمیان بلکه در یک روز گاه چون تیرش به‌هدف برسد می‌بالد و برمی‌شکفد و گاه پژمرده می‌گردد و می‌میرد ولی

ساعتی نمی‌گذرد که به‌اقتضای طبیعتی که از پدر به‌ارث برده‌است دوباره سر برمی‌دارد و زنده می‌شود. هر چه بدست‌آورد زود از دست می‌دهد و از این رو نه تهیدست است و نه توانگر و همواره حالتی در میان دانایی و نادانی دارد. حقیقت
۲۰۴ امر این است که خدایان و آدمیان دانا هرگز جویای دانایی نیستند چون از دانایی بهره‌ای بکمال دارند. نادانان نیز اشتیاقی به‌دانایی ندارند و سر در پی آن نمی‌گذارند و بزرگترین عیب نادانی همین است که نادان بی‌آنکه از خوبی و زیبایی و دانش بهره‌ای داشته‌باشد می‌پندارد که برای خویشتن کافی است. از این رو به‌آنچه دارد خرسند است و نیازی به‌دانایی احساس نمی‌کند تا در طلب آن گامی بردارد.

گفتم: دیوتیما، اگر نه دانا در طلب دانش است و نه نادان، پس جویندگان دانش کدام کسانند؟

گفت: این مطلبی است که هر کودکی می‌داند. آنان کسانی هستند که میان دانایی و نادانی قراردارند و اروس نیز از آن جمله است زیرا دانش یکی از زیباترین چیزهاست و اروس چون دلباختهٔ زیبایی است همواره در جست و جوی دانش است. از این رو اروس فیلسوف است، و فیلسوف میانگینی است میان دانا و نادان. تبارش نیز علت عمده‌ای است بر این خاصیت زیرا چنانکه گفتم از پدری دانا و چاره‌گر و مادری نادان و ناتوان زاده‌است. سقراط گرامی، حقیقت عشق این است که شنیدی. ولی پنداری هم که تا کنون دربارهٔ آن داشتی شگفت‌آور نیست زیرا تو، چنانکه از سخنانت دریافتم، گمان می‌کردی که اروس معشوق است نه عاشق و بدان سبب عشق را زیبا می‌پنداشتی. زیرا آنکه درخور دوست‌داشتن است براستی زیبا و لطیف و کامل و نیکبخت است در حالی که عاشق از نوعی دیگر است و آن همان است که اندکی پیش تشریح کردم.

گفتم: دیوتیما، بی‌گمان حق با توست. ولی اروس، اگر چنان است که وصف کردی، برای آدمیان چه سود دارد؟

گفت: گوش فرادار تا این نکته را نیز بر تو روشن کنم. هر دو تصدیق کردیم که اروس عاشق زیبایی است. ولی اگر از ما بپرسند «سقراط و دیوتیما، اروس از زیبایی چه می‌خواهد؟» در پاسخ چه خواهیم‌گفت؟ بگذار سؤال را روشن‌تر بیان کنم. کسی که طالب زیبایی است از زیبایی چه می‌خواهد؟

گفتم: می‌خواهد از زیبایی بهره‌ور شود.

گفت: ولی این پاسخ، سؤالی دیگر به‌دنبال می‌آورد: کسی که از زیبایی بهرمور شود چه حالی می‌یابد؟

گفتم: پاسخ این سؤال آسان نیست.

گفت: پس بگذار به‌جای زیبایی نیکی را بگذاریم و بپرسیم: طالب نیکی، در حقیقت چه می‌خواهد؟

گفتم: می‌خواهد به‌نیکی برسد و آن را بدست‌آورد.

گفت: کسی که نیکی را بدست‌آورد چگونه می‌شود؟

گفتم: پاسخ این سؤال آسانتر است. کسی که نیکی را بدست‌آورد نیکبخت می‌گردد.

۲۰۵ گفت: خوب گفتی. زیرا نیکبختان در نتیجهٔ رسیدن به‌نیکی نیکبخت شده‌اند و در اینجا پرسشی دیگر مورد ندارد زیرا هیچ کس نخواهدپرسید که آن که می‌خواهد نیکبخت شود چرا خواهان نیک‌بختی است، بلکه در اینجا سؤال و جواب بپایان‌می‌رسد.

گفتم: درست است.

گفت: گمان می‌کنی این خواستن و دوست‌داشتن در همه هست و همهٔ مردم همواره خوبی را خواهانند؟

گفتم: آری، من بر آنم که همه در این خواستن شریکند.

گفت: اگر چنین است پس چرا همه را عاشق نمی‌نامیم بلکه فقط گروهی را عاشق می‌شماریم و گروهی را نه؟

گفتم: من خود نیز در شگفتم.

گفت: جای شگفتی نیست. نوعی عشق را از انواع دیگر جدا می‌کنیم و نام کلی همهٔ انواع را فقط به‌آن نوع می‌دهیم و تنها آن را عشق می‌نامیم در حالی که انواع دیگر را با نامهای دیگر می‌خوانیم.

گفتم: چگونه؟

گفت: مثالی می‌آورم تا مقصودم را دریابی. می‌دانی که آفریدن انواع گوناگون دارد زیرا هر کار که سبب شود چیزی از نیستی به‌هستی آید آفریدن است. از این رو همهٔ هنرها خاصیت آفریدن دارند و همهٔ هنرمندان آفریننده‌اند.

گفتم: درست است.

گفت: با این همه چنانکه می‌دانی همهٔ هنرمندان آفریننده نامیده‌نمی‌شوند

بلکه نامهای گوناگون دارند. ما یونانیان از میان همهٔ هنرها تنها شعر و موسیقی را جدا می‌کنیم و نام کلی همهٔ هنرها را به‌آن می‌دهیم و تنها آن را آفریدن می‌نامیم و استادان آن را آفریننده.[۹]

گفتم: درست است.

گفت: عشق نیز چنین است. مفهوم عشق به‌طور کلی هر گونه کوششی است برای رسیدن به‌خوبی و نیکبختی، و این خود والاترین هدف هر آدمی است. ولی ما این واژه را در مورد کسانی که از راههای گوناگون، مثلاً از راه کسب مال یا ورزش یا فلسفه، به‌دنبال آن هدف می‌روند بکارنمی‌بریم بلکه تنها کسانی را عاشق می‌نامیم که در جست و جوی آن مقصود راهی خاص درپیش‌می‌گیرند.

گفتم: چنین می‌نماید که حق با توست.

گفت: برخی کسان می‌گویند عاشق آن است که نیمهٔ دیگر خود را می‌جوید. ولی، سقراط گرامی، بنا بر آنچه تشریح کردم، مقصود عشق نه نیمه‌ای است و نه تمامی، اگر آن نیمه یا تمام نیک نباشد. مگر ندیده‌ای که بسی کسان از روی رضا و رغبت به‌بریدن دست و پای خویش تن‌درمی‌دهند اگر آن دست و پا فاسد و مضر شده‌باشند؟ پس نباید گفت هر کسی در جست و جوی چیزی است که متعلق به‌اوست مگر آنکه معتقد باشیم که تنها نیکی یگانه خویش ما و متعلق
۲۰۶ به‌ماست در حالی که بد، به‌هر صورت که باشد، همواره با ما بیگانه است. زیرا آنچه همهٔ آدمیان دوست‌دارند و می‌خواهند جز «نیک» نیست. عقیدهٔ تو غیر از این است؟

گفتم: به‌خدا سوگند عقیدهٔ من نیز همین است.

گفت: پس آیا باید گفت که آدمی همواره عاشق و خواهان «نیک» است؟

گفتم: آری.

گفت: و باید افزود که هر آدمی می‌خواهد نیک را بدست‌آورد؟

گفتم: آری.

گفت: و نیز باید گفت که آدمی نه تنها می‌خواهد نیک را بدست‌آورد بلکه می‌خواهد همیشه مالک آن باشد.

گفتم: آری باید چنین گفت.

گفت: پس بگذار سخنان خود را خلاصه کنیم و بگوییم عشق عبارت است از اشتیاق به‌داراشدن نیکی برای همیشه.

گفتم: درست است.

گفت: اگر مقصود از عشق این است، جویندگان نیکی در کدام راه باید گام بردارند و چه کار باید بکنند تا بتوان کوشش آنان را عشق به‌معنی راستین خواند؟

گفتم: دیوتیما، اگر پاسخ این سؤال را می‌دانستم برای آموختن آن به‌تو روی‌نمی‌آوردم.

گفت: پس گوش فرادار تا این نکته را نیز به‌تو بیاموزم. آن کار عبارتوست از تولید در زیبا و بارور ساختن چیزی زیبا، خواه آن چیز زیبا تن باشد و خواه روح!

گفتم: دیوتیما، مردی غیبدان باید تا معنی این سخن را دریابد. من از دریافتن آن ناتوانم.

گفت: روشن‌تر می‌گویم. همهٔ آدمیان، چه در تن و چه در روح خویش، نطفه‌ای نهفته دارند. چون آدمی به‌سنی معین برسد طبیعتش اشتیاق تولید و بارورساختن می‌یابد. ولی طبیعت آدمی از بارورساختن زشتی ناتوان است و تنها در زیبایی می‌تواند نطفه بگذارد. مقصود از آمیزش زن و مرد نیز همین است و این خود عملی است الهی، وکشش و اشتیاق به‌تولید و خود تولید جنبهٔ خدایی و جاودانی موجودات فانی است. ولی این کار آنجا که هماهنگی و سازگاری نباشد میسر نیست و خدایان تنها با زیبایی سازگارند نه با زشتی . بدین جهت زیبایی الهه‌ای است که زایش را رهبری می‌کند و به‌زاینده یاری می‌رساند. از این رو کسی که مستعد بارورساختن است چون به‌زیبایی برسد سراپا نشاط و اشتیاق می‌شود و می‌زاید و بارور می‌سازد ولی اگر به‌زشتی نزدیک شود غمگین و افسرده می‌گردد و روی برمی‌گرداند و در خود فرومی‌رود و درد زایش را فرومی‌خورد و بی‌آنکه بار خویش را سبکتر سازد دور می‌شود. بدین علت است که مشتاقان تولید دیوانه‌وار سر در پی زیبایی می‌گذارند زیرا زیبایی آنان را از درد اشتیاق می‌رهاند. بنا بر این سقراط گرامی، هدف عشق بر خلاف آنچه تو می‌پنداری خود زیبایی نیست.

گفتم: پس چیست؟

گفت: تولید مثل و تولید در زیبایی.

گفتم: شاید چنین باشد.

گفت: بی‌گمان چنین است.

گفتم: چرا تولید مثل؟

گفت: برای آنکه همین استعداد تولید مثل جنبهٔ جاودانگی موجودات
۲۰۷ فانی است. چنانکه اندکی پیش گفتم و تو نیز تصدیق کردی غایت عشق داراشدن نیکی است برای ابد، و نتیجه‌ای که از این سخن برمی‌آید این است که عشق در آن واحد خواهان نیکی و جاویدانی است.

آن زن بیگانه که این نکته‌ها را به‌من می‌آموخت، یک بار از من پرسید: سقراط، هیچ می‌دانی علت وجود عشق چیست؟ تو خود می‌بینی که همهٔ جانوران اعم از پرنده و رونده چون استعداد زادن و بارورساختن می‌یابند از شدت اشتیاق بیمار و ژولیده می‌گردند و تنها به‌گردهم‌آمدن قناعت نمی‌ورزند بلکه همان اشتیاق آنان را بر آن می‌دارد که آنچه تولید کرده و زاده‌اند بپرورند و در این مرحله حتی ناتوانترین آنان با شهامتی حیرت‌انگیز از کودکان خود در برابر نیرومندترین درندگان دفاع می‌کنند و هر آن آماده‌اند که در این راه جان خود را ببازند و اگر ضرورت اقتضا کند رنج گرسنگی را بر خود هموار می‌سازند تا به‌کودکان خویش غذا برسانند. اگر این رفتار خاص آدمیان بود ممکن بود عقل را علت آن بدانیم ولی چون هیچ جانوری از این قاعده بیرون نیست گمان نمی‌کنی که علتی دیگر در میان باشد، و آیا می‌توانی آن علت را بر من روشن کنی؟

گفتم: آن علت را نمی‌شناسم.

گفت: سقراط، گمان می‌کنی در هنر عشق استاد خواهی‌شد اگر از این نکته بی‌خبر بمانی؟

گفتم: دیوتیمای گرامی، برای آموختن همین نکته‌ها به‌تو روی‌آورده‌ام زیرا می‌دانم که نیازمند آموزگارم. هر نکته‌ای که دربارهٔ عشق می‌دانی به‌من بیاموز.

گفت: پس گوش فرادار. اگر تصدیق کنی که مقصود غایی عشق همان است که اندکی پیش تشریح کردیم، آن علت را بآسانی درخواهی‌یافت. طبیعت هر موجود فانی همواره در این تلاش است که جاویدان بماند و بدین مقصود از راه توالد و تناسل می‌تواند رسید بدین‌سان که همیشه موجودی تازه و جوان به‌جای موجود پیر بگذارد. چنانکه می‌دانی ما هر موجود زنده را از کودکی تا پیری همواره همان می‌شماریم و به‌یک نام می‌خوانیم در حالی که در هیچ آن همان نیست که آنی پیشتر بود، بلکه پیوسته در تغییر و تحول است و مو و گوشت و استخوان و خون و خلاصه تمام تنش دائماً دگرگون می‌گردد و این دگرگونی خاص تن نیست

بلکه روح نیز همواره دستخوش آن است چنانکه اخلاق و عادات و تمایلات و امیدها و بیمها هرگز به‌یک حال نمی‌مانند بلکه یکی می‌زاید و دیگری از میان می‌رود و شگفتی اینجاست که حتی دانشها نیز می‌آیند و می‌روند و ما از حیث دانش و شناسایی هرگز به‌یک حال نمی‌مانیم. مثلاً هنگامی که برای حل مسأله‌ای در اندیشه فرومی‌رویم، در آن حال واقفیم بر اینکه شناسایی ما از میان رفته‌است زیرا فراموشی اگر نیک بنگریم از میان رفتن شناسایی است و از راه یادآوری شناسایی تازه‌ای به‌جای آنکه از میان رفته‌است پدیدار می‌گردد گرچه ما می‌پنداریم که این شناسایی تازه همان شناسایی پیشین است که از نهان‌خانه ۲۰۸ فراموشی بدرآمده و بهما بازگشته‌است. موجودات فانی نیز بدین گونه در حال بقا می‌مانند، یعنی نه آنکه مانند خدایان همواره همان باشند بلکه بدین‌سان که آنچه در حال فناست موجودی تازه از نوع خویش و همانند خویش به‌جای خود می‌گذارد. سقراط گرامی، موجودات فانی فقط بدین وضع از جاویدانی بهره‌مند می‌گردند. پس عجب نیست که هر جانوری به‌حکم طبیعت کودکان خود را بر همه چیز برتری می‌نهد و برای پروردن آنها هر رنجی را بر خود هموار می‌سازد زیرا همهٔ آن رنجها و کوششها برای جاویدانی است.

از این سخن به‌حیرت افتادم و گفتم: دیوتیمای دانا، راستی چنین است؟

دیوتیما این بار به‌شیوهٔ سوفیستها سخن آغاز کرد و گفت: سقراط، در راستی این سخن تردید مکن. اگر این نکته را درنیابی و ندانی که در طبیعت آدمی چه کششی به‌سوی جاویدانی نهفته‌است از دیدن اشتیاق مردمان به‌شهرت و نامداری در شگفت خواهی‌ماند و همهٔ آنان را ابله و دیوانه خواهی‌خواند. می‌بینی که بسی کسان برای کسب شهرت و نام خطرهایی بر خود هموار می‌سازند که هرگز برای فرزندان خود آماده نیستند به‌آنها تن‌دردهند. در آن راه نه تنها مال خود را صرف می‌کنند بلکه هر رنج و مصیبتی را به‌جان می‌خرند و حتی از مرگ نمی‌هراسند. گمان می‌کنی آلکس‌تیس جان فدای آدمتوس می‌کرد یا آخیلئوس به‌دنبال پاتروکلوس در کام مرگ فرومی‌رفت یا هموطن تو کودروس برای نگاهداری تاج و تخت فرزندان خویش دست از جان می‌شست اگر یقین نداشت که پس از او نام نیکو و آوازهٔ پهلوانیش جاودان خواهدماند؟ هرگز. هر آدمی آن گونه کارها را برای نام و شهرت جاویدان بجامی‌آورد و هر چه بهتر باشد زودتر و بیشتر از دیگران به‌آن کارها دست‌می‌یازد زیرا این رفتار بهترین دلیل عشق او

به‌جاودانی است. کسانی که تنشان استعداد تولید دارد به‌زنان روی‌می‌آورند و
۲۰۹ معتقدند که نام نیک و جاویدانی و نیکبختی را از راه تولید فرزندان می‌توان بدست‌آورد. ولی آنانکه روحی مستعد تولید دارند و زائیدن و آفریدن روحی را برتر از زادوولد جسمانی می‌دانند فرزندانی روحی بوجودمی‌آورند. می‌دانی فرزندان روح کدامند؟ دانش و فضیلت انسانی که زادهٔ شعرا و هنرمندان راستین است و والاترین دانشها دانشی است که برای سامان‌دادن جامعه‌ها و خانواده‌ها بکارمی‌آید و خویشتن‌داری و عدالت نام دارد. کسی که خدایان نطفهٔ این دانش را در روحش به‌ودیعه نهاده‌اند چون بالغ گردد و استعداد تولید و آفریدن بیابد همه جا در پی زیبایی می‌گردد تا نطفهٔ خود را به‌او بسپارد زیرا چنان روحی هرگز نمی‌تواند با زشتی بیامیزد و در آن تولید کند. بدین جهت از دیدنِ تن‌های زیبا شادمان می‌گردد و اگر در یکی از آنها روحی زیبا و شریف و شایستهٔ تربیت بیابد از این هماهنگی تن و روح لذت فراوان می‌برد و پروانه‌وار به‌گرد او می‌گردد و همین که روی در روی او می‌نشیند دهانش پر می‌شود از سخنان زیبا دربارهٔ دانش و فضیلت انسانی و اینکه انسان راستین چگونه باید باشد و در پی کدام مقصود باید برود، و بدین‌سان کمر به‌تربیت او می‌بندد. به‌عبارت دیگر همین که تن و روحی چنان زیبا و هماهنگ می‌یابد به‌او نزدیک می‌شود و به‌یاری او نطفه‌ای را که در درون خویش نهفته دارد می‌زاید و بدنیامی‌آورد و دمی از آن غفلت نمی‌ورزد بلکه به‌اتفاق معشوق آن را می‌پرورد و بدین‌سان میان آن دو دوستی و اتحادی روی‌می‌نماید بسی زیباتر و استوارتر از اتحادی که به‌سبب فرزندان جسمانی میان زن و مرد پدیدارمی‌گردد و کیست که آن گونه فرزندان روحی را به‌فرزندان جسمانی برتری ننهد و به‌حال هومر و هسیودوس و دیگر شاعران و هنرمندان که با زادن آن گونه فرزندان نام نیکو و شهرت جاویدان یافته‌اند، یا به‌حال لوکورگوس و سولون که با قوانین لایزال خویش سراسر یونان را از بی‌نظمی رهایی داده و سامان بخشیده‌اند، غبطه نخورد؟ همچنینند مردانی دیگر، اعم از یونانی و بیگانه، که بسی فرزندان روحانی بدنیاآورده و کارهایی بزرگ بانجام رسانده‌اند و چنانکه می‌دانی مردمان در همه جا برای آنان مزارهای باشکوه و حتی پرستشگاهها برپا نموده‌اند در حالی که برای خاطر فرزندان جسمانی برای هیچ کس مزار و پرستشگاهی نساخته‌اند. سقراط گرامی، گمان می‌کنم درک آن مقدار از اسرار عشق
۲۱۰ که تا کنون بر تو فاش ساختم دشوار نباشد. ولی نمی‌دانم آیا خواهی‌توانست

والاترین و مقدس‌ترین سری را که همهٔ آن سخنان مقدمه‌ای برای آن بود دریابی؟ به‌هر حال می‌کوشم از آن نیز پرده بردارم به‌شرط آنکه تو نیز بکوشی تا از فهم سخن بازنمانی.

کسی که بخواهد برای رسیدن به‌مقصود نهایی عشق راه درست را درپیش‌گیرد باید در روزگار جوانی به‌تن‌های زیبا دل ببازد. اگر بخت یارش باشد و رهبری کارآزموده به‌راهنمایی او کمر بندد، نخست به‌یک تن زیبا دل‌می‌بندد و می‌کوشد تا نطفه‌ای را که در درون خویش نهفته دارد از راه سخنان زیبا به‌او بسپارد و به‌همراهی او آن را بپرورد. سپس درمی‌یابد که زیبایی یک تن با زیبایی تن‌های دیگر یکی است و همهٔ آن زیباییها از یک تبارند. پس به‌خود می‌گوید اگر من شیفتهٔ زیبایی تنم، علتی نمی‌بینم که تنی را بر تن‌های دیگر برتری نهم. با پدیدارشدن این شناسایی عاشق همهٔ تن‌های زیبا می‌گردد و از دلبستگی به‌یک تن تنها دست‌برمی‌دارد و این‌گونه دلبستگی را حقیر می‌شمارد. چون بدین مرحله رسید چشمش به‌دیدن زیبایی روح باز می‌شود و آنگاه درمی‌یابد که زیبایی روح بسی برتر از زیبایی تن است. در این هنگام اگر جوانی بیابد که روحی زیبا دارد گرچه از زیبایی تن چندان بهره‌ای نیافته، دل در او می‌بندد و به‌جست و جوی اندیشه‌ها و سخنانی می‌پردازد که به‌یاری آنها بتواند او را تربیت کند و هر روز بهتر و شریف‌تر از روز پیش سازد. ولی در این پایه نیز نمی‌ماند بلکه خواه و ناخواه به‌پایه‌ای بلندتر گام می‌گذارد و زیبایی اخلاق و آداب و سنن و قوانین را می‌بیند و خویشی و یگانگی آنها را درمی‌یابد و زیبایی تن را به‌دیدهٔ حقارت می‌نگرد و از آن روی برمی‌تابد. در این هنگام راهنما باید روی او را به‌سمت دانشها و هنرها بگرداند تا زیبایی آنها را نیز ببیند. چون بدین‌سان با مظاهر گوناگون زیبایی آشنا شد، از آن پس پایبند مظهری واحد نخواهدبود و اسیر زیبایی نوجوانی یا روحی یا عملی نخواهدماند بلکه بمیان دریای بی‌پایان زیبایی خواهدراند و با یک نظر همهٔ پهنای آن را خواهدنگریست و در آن حال بسی سخنان زیبا و اندیشه‌های ژرف خواهدآفرید و به‌یاری نیرویی که از آنها خواهدیافت، به‌یگانه شناسایی خاصی که موضوعش زیبایی خاصی است دست خواهدیافت. اینک به‌دقت تمام گوش فرادار تا آن زیبایی را نیز بر تو تشریح کنم.

کسی که در راه عشق همهٔ آن مراحل را طی کرد و زیباییهای فراوان را بدان ترتیب که برشمردیم مشاهده نمود، در پایان راه یکباره با زیبایی

۲۱۱ حیرت‌انگیزی که طبیعتی غیر از طبیعت زیباییهای دیگر دارد رو به‌رو می‌گردد و آن زیبایی خاص، سقراط گرامی، همان چیزی است که همهٔ آن کوششها و سیر و سلوکها برای رسیدن به‌آن صورت گرفته‌است. آن زیبایی اولاً موجودی سرمدی است که نه بوجودمی‌آید و نه از میان می‌رود و نه بزرگتر می‌گردد و نه کوچکتر. در ثانی چنان نیست که از لحاظی زیبا باشد و از لحاظی زشت، یا گاه زیبا باشد و گاه نازیبا، یا در مقایسه با چیزی زیبا باشد و در مقایسه با چیزی نازیبا، یا در مکانی زیبا باشد و در مکانی زشت، یا به‌دیدهٔ گروهی زیبا بنماید و به‌دیدهٔ گروهی دیگر زشت، یا جزئی از آن زیبا باشد و جزئی نازیبا. از این گذشته، آن زیبایی به‌دیدهٔ کسی که سعادت دیدار آن نصیبش گردیده‌است چون زیبایی چهره‌ای یا دستی یا عضوی از اعضای تن، یا مانند زیبایی سخنی یا دانشی یا زیبایی موجودی از موجودات زمینی یا آسمانی نمودار نخواهدشد بلکه چیزی است در خویشتن و برای خویشتن که همواره همان می‌ماند و هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد، و همهٔ چیزهای زیبا فقط بدان سبب که بهره‌ای از او دارند زیبا هستند، ولی این بهره‌وری نه چنان است که پیدایش و نابودی آن چیزها برای آن سود و زیانی داشته‌باشد.

کسی که در راه عشق بدان‌سان که تشریح کردم پیش رفت، یعنی در گام نخست به‌پسران زیبا دل‌باخت و سپس مراحل گوناگون را یکی پس از دیگری پیمود و سرانجام به‌نقطه‌ای رسید که دیدگانش به‌دیدن آن زیبایی اصلی بازگردید، تقریباً می‌توان گفت که به‌مقصد خویش نزدیک شده‌است. زیرا هر که بخواهد خود بتنهایی، یا به‌یاری راهنمایی، راه عشق را بپیماید چاره ندارد جز اینکه از زیباییهای زمینی آغاز کند و مرحله به‌مرحله پیش برود. بدین معنی که نخست باید به‌تنی زیبا دل‌ببندد و از یک تن به‌دو تن و سپس به‌همهٔ تن‌های زیبا بپردازد و از تن‌های زیبا به‌کارهای زیبا و از کارهای زیبا به‌دانشهای زیبا روی‌آورد تا در پایان راه به‌آن شناسایی خاص برسد که موضوعش خود زیبایی است و بدین‌سان خود زیبایی را که یگانه زیبایی راستین است ببیند و بشناسد. سقراط گرامی، فقط هنگامی که آدمی بدین مرحله گام بگذارد و از دیدار آن زیبایی فی‌نفسه بهره‌مند گردد زندگیش ارزش راستین پیدا می‌کند و اگر این نیکبختی روزی نصیبت گردد و به‌دیدار آن زیبایی نایل آیی هرگز آماده نخواهی‌بود آن را با زر و سیم و جامه‌های گرانبها یا نوجوانانی که امروز دل از تو می‌ربایند بسنجی. تو که در برابر

این پسران دلربا صبر و آرام خود را از دست می‌دهی و به‌شوق دیدارشان خوردن و آشامیدن را از یاد می‌بری، پس ببین کسی که بدان مرحله گام بنهد و آن زیبایی فی‌نفسه را که زیبایی خدایی است در عین صفا و پاکیزگی و دور از هر گونه رنگ و نقش فناپذیر در برابر خویش بیابد به‌چه حالی می‌افتد. گمان می‌کنی لذتی یا
سعادتی بالاتر از آن هست که آدمی به‌دیدار آن زیبایی نایل آید و زندگی را در ۲۱۲
مصاحبت آن بسربرد؟ فقط کسی که آن زیبایی راستین را با دیدهٔ روح بنگرد و از زیباییهای زمینی که اشباح و سایه‌های زیبایی راستینند روی برتابد، به‌زادن و پروردن فضایل راستین توانا می‌گردد و اشباح و سایه‌های فضایل را به‌دیدهٔ حقارت می‌نگرد، و پاداش کسی که فضایل راستین را بوجودآورد این است که در جرگهٔ دوستان خدا درمی‌آید و زندگی جاودان می‌یابد.

فایدروس گرامی و دوستانی که در این مجلس گردآمده‌اید، این بود سخنانی که دیوتیما دربارهٔ عشق به‌من گفت. من همهٔ آنها را پذیرفته و باور کرده‌ام و از آن روز می‌کوشم دیگران را نیز معتقد سازم که آدمی برای رسیدن به‌آن مقام، رهبری بهتر از اروس نمی‌تواندیافت. از این رو بر آنم که همه باید خدای عشق را بپرستند و بستایند و خود نیز دمی از عشق غفلت نمی‌ورزم و هر روز و هر ساعت قدرت و شجاعت عشق را می‌ستایم و دیگران را نیز به‌این کار ترغیب می‌کنم.

اینک فایدروس گرامی با توست که این گفتار مرا ستایش عشق بدانی یا هر نامی که خود می‌خواهی بر آن بنهی.

چون سخن سقراط بپایان‌رسید حاضران مجلس زبان به‌ستایش او گشودند ولی آریستوفانس می‌خواست به‌اشاره‌ای که سقراط در اثنای سخن به گفتار او کرده‌بود پاسخ بدهد. در این هنگام ناگهان در خانه کوبیده‌شد و هیاهویی از کوچه به‌گوش رسید. چنان می‌نمود که جمعی مست از مهمانی شبانه‌ای برمی‌گردند و در میان هیاهوی آنان آواز نی دختری نی‌زن نیز شنیده‌می‌شد. آگاثون به‌غلامانش گفت: کسی نیست که در را باز کند؟ اگر از دوستان بودند به اینجا بیاورید و اگر بیگانه بودند بگویید مهمانی تمام شده‌است و ما در خوابیم.

چیزی نگذشت که صدای آلکیبیادس[10] از حیاط بلند شد. ظاهراً بسیار مست بود. فریاد می‌کشید و می‌گفت آگاثون کجاست؟ مرا به‌نزد او ببرید. سرانجام در حالی که به‌دو دختر نی‌زن تکیه کرده‌بود با گروهی از همراهانش از در درآمد. حلقه‌ای از برگ و گل بنفشه که با نوارهای رنگارنگ آراسته‌بود به‌سر داشت.

نخست بر در ایستاد و گفت: ای مردان، درود بر شما. میل دارید با مستی لایعقل هم‌پیاله شوید، یا این حلقهٔ گل را بر سر آگاثون بگذارم و بازگردم؟ بدین جا به‌همین قصد آمده‌ام. چون دیروز نتوانستم تاج گلی بر سرش بنهم امروز آمده‌ام این تاج را از سر خود بردارم و بر سر این مرد که، اگر اجازه بدهید می‌گویم بهترین
۲۱۳ و زیباترین مردان است، بگذارم. چون مستم به‌سخنم می‌خندید؟ ولی هر قدر هم بخندید می‌دانم که آنچه می‌گویم راست است. پس زود پاسخ بدهید. اگر شرط مرا می‌پذیرید و آماده‌اید با من شراب بخورید می‌آیم وگرنه برمی‌گردم. همه با فریاد شادی از او خواستند که درآید و بنشیند.

آلکیبیادس به‌یاری کسانی که بازوانش را گرفته‌بودند پیش آمد و حلقهٔ گل را از سر خویش برداشت و بر سر آگاثون نهاد ولی سقراط را با اینکه در برابر چشمش بود ندید و در میان سقراط و آگاثون نشست. سقراط کمی کنار رفت تا آلکیبیادس بتواند راحت بنشیند. آلکیبیادس دست در گردن آگاثون افکند و با نوارهای رنگارنگی که همراه داشت سر و دوش او را آراست.

آگاثون به‌غلام خود گفت: کفشهای آلکیبیادس را درآر تا در روی تخت راحت بلمد و هم‌پیالهٔ سوم باشد.

آلکیبیادس گفت: بسیار بجاست. ولی هم‌پیالهٔ سوم کیست؟ در این هنگام برگشت و همین که چشمش به‌سقراط افتاد از جای جست و فریاد برآورد: خدایا این چیست؟ سقراط، اینجا هم حاضری؟ اینجا هم مثل همه جا که انتظار دیدنت را ندارم در کمین من نشسته‌ای؟ به‌اینجا چرا آمده‌ای و چرا درست در همین جا لمیده‌ای و چرا در کنار آریستوفانس یا مردان دیگری که در مجلس حاضرند ننشسته‌ای؟ چرا باز نقشهٔ خود را چنان کشیده‌ای که در کنار آنکه از همه زیباتر است جای بگیری؟

سقراط گفت: آگاثون به‌دادم برس. عشق این جوان مایهٔ دردسر من شده است. از روزی که به‌او دل‌باخته‌ام حق ندارم به‌نوجوانی زیبا بنگرم تا چه رسد که گفت و گویی کنم وگرنه زود به‌رشک می‌آید و کارهایی می‌کند که باورکردنی نیست. حتی گاه می‌خواهد مرا بزند. اکنون نیز بهوش باش که ناسازگاری آغاز نکند. یا او را با من آشتی ده و یا اگر خواست آسیبی به‌من برساند به‌یاری من بشتاب.

آلکیبیادس گفت: میان من و تو آشتی نخواهدبود. ولی تنبیه تو را به‌روزی دیگر می‌گذارم. آگاثون، چند تا از آن نوارها را به‌من پس بده تا کلهٔ حیرت‌انگیز

این مرد را هم بیارایم وگرنه آزرده خواهدشد که چرا حلقهٔ گل را بر سر تو نهادم که تنها دیروز آتنیان را شیفتهٔ خود کردی نه بر سر او که هر روز با سخنان خود مردمان را به‌زانو درمی‌آورد و مفتون خویش می‌سازد. در این هنگام چند نوار از آگاثون گرفت و به‌سر سقراط بست و آنگاه روی نیمکت آرمید.

چون نیک بر جای خود قرارگرفت روی به‌حاضران کرد و گفت: ای مردان، می‌بینم که هنوز هشیارید. ولی قرار ما این است که شراب بنوشیم. پس باید رئیسی برای مجلس بگزینیم تا مراقب باشد که همه به‌قدر کفاف بنوشند و رئیس خود من خواهم‌بود. آگاثون، بگو پیاله‌ای بزرگ بیاورند. یا نه، لازم نیست تو دستور بدهی. غلام، آن قدح بزرگ را بیاور! با این سخن دستور داد قدحی را که هشت پیمانه گنجایش داشت آوردند و پرکردند. نخست خود نوشید و سپس امر کرد آن
را دوباره برای سقراط پر کنند و گفت: ولی، مردان، این حیله در برابر سقراط ۲۱۴
سودی ندارد زیرا او هر قدر بخواهیم می‌نوشد بی‌آنکه مست شود. غلام قدح را به‌سقراط داد و سقراط آن را تا نه نوشید. اروکسیماخوس گفت: آلکیبیادس، آیا می‌خواهی شراب را چون کسانی بنوشیم که برای رفع تشنگی می‌نوشند و در ضمن باده‌پیمایی سرودی نخوانیم و گفت و گویی نکنیم؟ آلکیبیادس در او نگریست و گفت: اروکسیماخوس، تو هم اینجایی؟ درود بر تو ای بهترین فرزند خردمندترین مردان!

اروکسیماخوس گفت: بر تو نیز درود باد، ولی بگو چگونه بنوشیم؟

آلکیبیادس گفت: هر چه تو گویی اطاعت می‌کنم زیرا «مردی شفابخش ارجمندتر از گروهی است».

اروکسیماخوس گفت: پس گوش کن. پیش از آنکه تو بیایی قرارگذاشته بودیم هر کس به‌فراخور خویش سخنی در ستایش عشق بگوید. همهٔ ما بنوبت سخن گفته‌ایم ولی تو بی‌آنکه سخنی بگویی شراب نوشیده‌ای. پس اکنون نوبت توست که خطابه‌ای بپردازی و آنگاه حق داری به‌سقراط دستور دهی در هر موضوع که می‌خواهی سخن بگوید. سقراط نیز پس از ادای وظیفه همین دستور را به‌همسایهٔ دست راست خود خواهدداد و همچنین الی آخر.

آلکیبیادس گفت: اروکسیماخوس، اطاعت می‌کنم. ولی رواست که مستی در میان هشیاران سخن بگوید؟ از این گذشته سخن سقراط را باور کردی؟ اگر من در حضور او خدا یا انسانی را بستایم آتش رشکش زبانه می‌کشد و در پی آزار من

برمی‌آید.

سقراط گفت: یاوه مگو.

آلکیبیادس گفت: انکار مکن و یقین بدان که آنجا که تو باشی کسی جز تو را نخواهم‌ستود.

اروکسیماخوس گفت: اگر می‌خواهی سقراط را بستایی مانعی نیست.

آلکیبیادس گفت: چه گفتی اروکسیماخوس؟ اجازه می‌دهی به‌جان این مرد بیفتم و در حضور همهٔ شما از او انتقام بگیرم؟

سقراط گفت: باز چه خیال داری؟ می‌خواهی مرا ریشخند کنی یا نقشه‌ای دیگر در سر می‌پرورانی؟

آلکیبیادس گفت: راستی را خواهم‌گفت. اجازه می‌دهی بگویم؟

سقراط گفت: راستی را البته اجازه می‌دهم بگویی. ولی جز راستی نباید سخنی به‌زبان بیاوری.

آلکیبیادس گفت: یقین بدان که جز راست نخواهم‌گفت. تو نیز بهوش باش و اگر مطلبی خلاف حقیقت شنیدی زود سخن مرا قطع کن و دروغ مرا برملا ساز.
۲۱۵ ولی اگر از شاخی به‌شاخ دیگر بپرم و مطالب را بی‌نظم و ترتیب همان گونه که به‌ذهنم می‌آیند بیان کنم عجب مدار. زیرا در این حال که من دارم برشمردن صفات و کارهای شگفت‌انگیز تو از روی نظم آسان نیست.

ای دوستان، برای اینکه از عهدهٔ ستایش سقراط برآیم ناچارم به‌تشبیه و کنایه توسل جویم. شاید او گمان کند که می‌خواهم ریشخندش کنم ولی تشبیهی که می‌آورم تنها برای نمایان‌کردن حقیقت است و قصد استهزا در میان نیست.

به‌عقیدهٔ من سقراط از جهتی به‌صندوقچه‌هایی می‌ماند که پیکرسازان از حصیر به‌شکل سیلن نشسته‌ای می‌سازند و نیی به‌دستش می‌دهند[۱۱]. چون در آن صندوقها را بگشایند پیکرهای خدایان را در درون آنها می‌توان‌دید. از جهتی دیگر به‌مارسواس دیو همانند است. سقراط، اینکه به‌صورت ظاهر شبیه مارسواس هستی انکار نمی‌توانی‌کرد. اکنون گوش‌دار تا بگویم که از دیگر جهات نیز میان تو و او شباهتی هست. نخست آنکه بیش از اندازه گستاخ و نیرنگ‌باز هستی. چنین است یا نه؟ اگر انکار کنی شاهد می‌آورم. نی نیز می‌توانی نواخت و حتی در این هنر بسی استادتر از مارسواس هستی زیرا او با نواهای نی مردمان را مسحور می‌کند، خواه انسان آن نواها را از خود او بشنود و خواه از دیگران. اولومپوس نیز

نغمه‌های خود را از مارسواس آموخته‌بود و آن نغمه‌ها، خواه هنرمندی آزموده بنوازد و خواه دخترکی نی‌زن، اختیار از شنونده می‌ربایند و اسرار الهی را بر او فاش می‌کنند. ولی برتری تو بر مارسواس اینجاست که تو نیازمند نی نیستی بلکه با سخن ساده همان اثر را در مردمان می‌بخشی. سخنان دیگران هر قدر فصیح و شیوا باشند بی‌پرده می‌گویم که هیچ‌گاه چندان اثری در ما نمی‌کنند. ولی هر کس، اعم از مرد و زن و پیر و جوان، گوش به‌گفتار تو فرادهد یا سخن تو را از دیگران بشنود ــ هر چند بازگوکننده سخنگوی بدی باشد ــ اختیار از دست می‌دهد و بی‌خویشتن می‌گردد. ای مردان، می‌ترسم گمان ببرید که مست لایعقلم وگرنه شرح می‌دادم که سخنان این مرد چه‌ها بر سر من آورده‌است. هرگاه سخن او را می‌شنوم چون کسانی که آواز طبل پرستندگان کوبِله را می‌شنوند دلم می‌تپد و اشکم فرومی‌ریزد. دیگران را نیز دچار همین حال می‌بینم در حالی که خطابه‌های سخنورانی چون پریکلس، با اینکه بسیار نیکو سخن می‌گویند، هرگز آن اثر را در من نبخشیده و دل و روحم را دچار هیجان نساخته و در من این احساس را بوجود نیاورده‌است که زندگیی درخور فرومایگان بسرمی‌برم. ولی این مارسواس
بارها چنان روح مرا مسخر ساخته‌است که پنداشته‌ام زندگی پشیزی نمی‌ارزد اگر ۲۱۶
همان بمانم که هستم. سقراط، این حقیقت را نمی‌توانی انکار کرد. می‌دانم که اگر اکنون نیز سخن آغاز کند همان بلا بر سرم خواهدآمد، زیرا هر بار که با من گفت و گویی می‌آغازد ناچار می‌گردم اعتراف کنم که با اینکه زمام حکومت شهر آتن را بدست دارم از حکومت بر خویشتن ناتوانم. از این رو گوشهای خود را می‌گیرم و از نزد او می‌گریزم و می‌دانم که اگر نگریزم ناچار خواهم‌شد تا پایان عمر در نزد او بمانم. در برابر او حالی به‌من روی‌می‌آورد که تا کنون در برابر هیچ کس نداشته‌ام. تا امروز اتفاق نیفتاده‌است که از کسی شرم کنم ولی هرگاه که به‌او می‌رسم شرمسار می‌گردم زیرا می‌دانم که اگر از فرمان او سرمی‌تابم نه از آن است که سخن او را درست نمی‌دانم بلکه تجلیل و تکریم مردمان مرا از اطاعت فرمان او بازمی‌دارد. از این رو تا پای دارم از او می‌گریزم ولی چون باز روی در روی او می‌ایستم از کردار خود شرمساری می‌برم. بارها آرزو کرده‌ام او بمیرد. ولی می‌دانم که اگر روزی این واقعه اتفاق بیفتد رنج و اندوهم بیشتر خواهدگردید. از این رو نمی‌دانم با این مرد چه کنم.

اکنون گوش فرادارید تا شباهت سقراط را با آن صندوقچه‌های حصیری

بیان کنم. می‌دانم که در میان شما کسی نیست که او را بدرستی بشناسد. از این رو اکنون که وصف او را آغاز کرده‌ام می‌خواهم او را چنانکه هست به‌شما بشناسانم. سقراط پیوسته چنان می‌نماید که دلباختهٔ خوبرویان است و دور از آنان نمی‌تواند بسربرد. همچنین بارها از خود او شنیده‌اید که هیچ نمی‌داند و در هر بحثی که پیش آید خود را نادان می‌نماید. این ظاهر اوست. ولی دوستان من، اگر کسی در این صندوق را بگشاید جهانی از خویشتن‌داری و دانایی در آن نهفته می‌یابد. راستی این است که او کمترین اعتنایی به‌زیبایی و توانگری و مقام اجتماعی هیچ کس ندارد و همهٔ این مزایا را به‌پشیزی نمی‌خرد و در ته دل همهٔ ما را به‌چشم حقارت می‌نگرد. ولی این امر را هرگز به‌زبان نمی‌آورد بلکه در برابر همهٔ مردمان نقاب طنز به‌چهره می‌زند و همه را به‌بازی می‌گیرد. نمی‌دانم براستی کسی تا کنون
۲۱۷ توانسته‌است پیکره‌های خدایان را در درون این صندوقچه ببیند؟ این فرصت یک بار به‌من دست‌داد و آنچه در درون او دیدم چنان الهی و آسمانی و زیبا بود که بی‌اختیار در برابر او به‌زانو درآمدم و آماده شدم که به‌هر فرمانی که می‌دهد سر بنهم. گوش کنید تا این سرگذشت را حکایت کنم. چون به‌زیبایی خویش مغرور بودم و او را شیفتهٔ خود می‌پنداشتم به‌خود گفتم فرصتی بهتر از این نیست که در برابر عشق او تسلیم شوم و از این راه او را به‌زیر فرمان خود درآورم و بدین‌سان پرده از رازش بردارم و هر چه می‌داند بیاموزم. در این خیال روزی غلام خود را به‌جایی فرستادم و با سقراط تنها ماندم. ای دوستان، اکنون تمام حقیقت را بر شما فاش خواهم‌ساخت. سقراط، تو نیز بهوش باش تا اگر کلمه‌ای بر خلاف حقیقت گفتم دروغ مرا برملا کنی.

چنانکه گفتم من و سقراط تنها ماندیم و منتظر بودم که سقراط در این فرصت سخنانی را که عاشقان در خلوت به‌معشوق می‌گویند به‌من بگوید. ولی کلمه‌ای در این باب به‌میان نیاورد و مانند همیشه همهٔ روز را با من به‌گفت و گو گذراند و سپس راه خود گرفت و رفت. روزی دیگر از او خواستم با من کشتی بگیرد و امیدوار بودم که از این راه به‌مقصود برسم. سقراط دعوت مرا پذیرفت و بارها با من کشتی گرفت بی‌آنکه کسی ناظر ما باشد ولی این بار نیز کوششم بی‌نتیجه ماند. ولی من دست از او برنداشتم و می‌خواستم کاری را که آغاز کرده‌ام بپایان‌برسانم و تکلیف خود را با او روشن کنم. از این رو چون عاشقی که سایه‌وار در پی معشوق می‌رود به‌دنبال او روان شدم و سرانجام روزی به‌شام دعوتش کردم. نخست

نمی‌خواست بپذیرد ولی چندان اصرار کردم تا پذیرفت و آمد. پس از شام برخاست تا برود و من شرم کردم که از رفتنش بازدارم. روزی دیگر از دری دیگر درآمدم و پس از شام او را سرگرم گفت و گو ساختم تا شب از نیمه گذشت. چون خواست برود دیری وقت را بهانه کردم و مجبورش ساختم بماند. روی تختی که در کنار تخت من بود آرمید و جز من و او کسی در خانه نبود. آنچه تا اینجا روی‌داد به‌همه کس می‌توانم‌گفت ولی بقیهٔ ماجرا را اگر مثل «مستی و راستی» دربارهٔ من صادق نبود امکان نداشت بشنوید. وانگهی چون ستایش سقراط را عهده‌دار شده‌ام روا نیست رفتاری را که آن شب از او دیدم از شما پنهان کنم. از این گذشته حال من چون حال مارگزیده‌ای است. می‌گویند حال مارگزیده را جز مارگزیده نمی‌داند. از این رو کسی که نیش مار خورده‌است درد خود را فقط به‌همدردی
می‌تواندگفت بی‌آنکه از بیان گفتار و کرداری که هنگام نیش‌خوردن از او سرزده ۲۱۸
است شرمساری برد. نیشی که من خورده‌ام بر دل و جانم کارگر شده‌است و آن نیش فلسفه است که اگر به‌جوانی مستعد دست‌یابد بسی دردناکتر از نیش افعی اثر می‌بخشد و او را به‌هر گفتار و کرداری برمی‌انگیزد.

اکنون چون چشمم به‌همدردانی چون فایدروس و آگاثون می‌افتد و اروکسیماخوس و پاوسانیاس و آریستودموس و آریستوفانس را در این جمع می‌بینم و حتی خود سقراط را در کنار خود می‌یابم که همه مانند من نیش فلسفه را بر جان خویش احساس کرده و به‌این جنون مقدس مبتلا شده‌اند فرصت را غنیمت می‌شمارم و درد خود را با شما درمیان می‌نهم چون می‌دانم که شما به‌کاری که آن شب از من سر زد به‌دیدهٔ اغماض خواهیدنگریست. ولی خدمتگاران و همهٔ کسانی که از این ماجرا فارغند گوش خود را بگیرند.

ای مردان، چون چراغ خاموش شد و خدمتگاران رفتند اندیشیدم که فرصت را نباید از دست دهم بلکه باید راز دل خویش را فاش کنم. با این قصد تکانش دادم و گفتم: سقراط، در خوابی؟

گفت: نه هنوز.

گفتم: می‌دانی چه می‌اندیشم؟

گفت: نه.

گفتم: در میان همهٔ هواخواهانم جز تو کسی قدر آن ندارد که با من عشق ورزد. ولی فروتنی تو را از آن بازمی‌دارد که تقاضای خود را با من در میان نهی.

به‌عقیدهٔ من دور از عقل است که تقاضای تو را برنیاورم یا اگر نیازمند مال و دوستان من باشی از تو دریغ کنم. چه، برای من هیچ چیز گرانبهاتر از آن نیست که روز به‌روز بهتر و خردمندتر شوم و معتقدم که هیچ کس بهتر از تو نمی‌تواند در این راه به‌من یاری کند. پس اگر تسلیم تو نگردم در دیدهٔ خردمندان بسی شرمسارتر خواهم‌بود تا به‌سبب برآوردن تقاضای تو در دیدهٔ مردم عامی.

چون سخنم بپایان‌رسید سقراط ریشخندی را که عادت اوست آغاز کرد و گفت: آلکیبیادس گرامی، اگر حدس تو درست باشد و من دارای نیرویی باشم که بتواند تو را بهتر سازد، باید بگویم که بسیار زیرک و نیرنگباز هستی. چنین می‌نماید که زیبایی سحرآمیزی در من یافته‌ای بسی والاتر از زیبایی تن خویش، و می‌کوشی تا به‌من نزدیک گردی و به‌بهای زیبایی خویش از زیبایی من بهره برگیری و بدین‌سان مرا بفریبی و مغبون سازی. زیرا مراد تو این است که شبحی از زیبایی به‌من بدهی و زیبایی راستین را بدست‌آوری و خلاصه مس بیاوری و زر
۲۱۹ ببری. ولی پسر جان، بهوش باش تا مبادا اشتباه کنی و آنچه می‌جویی در من نباشد. فراموش مکن که دیدهٔ خرد هنگامی باز می‌شود که چشم سر ناتوان می‌گردد و تو از این مرحله هنوز بسیار دوری.

چون پاسخ سقراط را شنیدم، گفتم عقیدهٔ من همان است که بیان کردم. اکنون نیک بیندیش و ببین صلاح من و تو چیست.

گفت: راست می‌گویی. باید بیشتر بیندیشم و هر چه صلاح بود همان کنیم.

پس از این گفت و گو پنداشتم که تیری که انداختم در دلش فرونشسته است. برخاستم و بی‌آنکه سخنی بگویم در زیر لحافش فرورفتم و با هر دو بازو این مرد فرشته‌آسا را در آغوش کشیدم و همهٔ شب را در کنارش به‌روز آوردم. سقراط، اکنون نیز نمی‌توانی ادعا کنی که دروغ می‌گویم. ولی ای داوران من که باید داد مرا از این مرد مغرور بستانید، سقراط باز هم دست از غرور و بی‌اعتنایی برنداشت و زیبایی مرا که آن همه به‌آن می‌بالیدم به‌باد استهزا گرفت و به‌همهٔ خدایان سوگند، بامداد که از کنارش برخاستم چنان بودم که گویی شب را در بستر پدر یا برادر خویش بسربرده‌باشم.

نمی‌دانید آن روز چه حالی داشتم. از یک سو خود را مایهٔ استهزا ساخته و از سوی دیگر در برابر جوانمردی و خویشتن‌داری سقراط در حیرت افتاده‌بودم.

نه می‌توانستم بر او خشم گیرم و از صحبتش کناره جویم و نه راهی می‌دانستم که دلش را بدست‌آورم زیرا می‌دانستم که مال در او کمتر از آهن در آیاس اثر دارد. پس راه چاره را از هر سو بسته‌دیدم و چنان اسیر این مرد ماندم که تا کنون هیچ آفریده‌ای بدان‌سان اسیر کسی نشده‌است.

چندی پس از آن واقعه در لشکرکشی به‌پوتیدایا با سقراط همسفر و
همسفره بودم. به‌هنگام سختی تحمل او بمراتب بیش از من و دیگران بود. ۲۲۰
خصوصاً هنگامی که در محاصره می‌افتادیم و تشنه و گرسنه می‌ماندیم در بردباری هیچ کس با او برابری نمی‌توانست کرد چنانکه در شادی و عشرت نیز هیچ کس را مانند او ندیده‌ام خصوصاً در شراب‌خوردن. گرچه وی هیچ گاه میلی به‌باده‌گساری ندارد ولی آنجا که مجبورش کنند از همه پیشی می‌گیرد و شگفتی اینجاست که تا کنون هیچ کس او را مست ندیده‌است و گمان می‌کنم درستی این سخن را امشب درخواهیدیافت. در سرمای زمستان نیز که در آن نقاط بسیار سخت است رفتار این مرد به‌معجزه می‌مانست. روزی که همه جا و همه چیز یخ زده‌بود و دیگران از قرارگاه خویش بیرون نمی‌رفتند و اگر کسی بیرون می‌شد جامه‌هایی ضخیم و حتی پوستین می‌پوشید و پاهای خود را نمد می‌پیچید سقراط را دیدم که بی‌آنکه تغییری در لباس خود دهد پابرهنه بر روی یخ آسانتر می‌رفت تا دیگران با پاهای پوشیده. بدین سبب سربازان دیگر به‌او کینه می‌ورزیدند زیرا گمان می‌بردند که سقراط در دل خود آنان را ریشخند می‌کند.

در آن سفر واقعه‌ای هم روی‌داد که شنیدنی است. روزی در تابستان مسأله‌ای به‌خاطرش رسید و برای حل آن از بامداد در گوشه‌ای ایستاد و در اندیشه فرورفت و تا نیمروز چنان ماند. سربازان که از رفتارش به‌حیرت افتاده بودند او را با انگشت به‌یکدیگر می‌نمودند و چون شب شد و همه از غذا فارغ گردیدند گروهی از سربازان ایونیایی برای اینکه هم از هوای خنک استفاده کنند و هم ببینند سقراط تا کی در آن حال خواهدماند رختخواب خویش را در بیرون گستردند. سقراط همهٔ شب را همچنان بر جای ایستاده‌بود تا بامداد شد و آفتاب برآمد. در این هنگام نیایش آفتاب را بجای‌آورد و رفت.

اکنون داستانی هم از رفتار او در میدان جنگ بشنوید. در اثنای نبردی که پس از آن جایزهٔ دلاوری به‌من دادند زخم‌خورده و تنها مانده‌بودم و سقراط یگانه کسی بود که به‌یاری من شتافت و هم مرا نجات داد و هم سلاح مرا از میدان معرکه

بیرون برد. سقراط، بیادداری که پیشنهادکردم جایزه به‌تو داده‌شود ولی فرماندهان به‌سبب مقامی که من در سپاه داشتم می‌خواستند آن را به‌من بدهند و تو با چنان اصراری از اندیشهٔ آنان پشتیبانی کردی که جایزه را به‌من دادند نه به‌تو.

روزی هم که پس از نبرد در جوار دلیون عقب‌نشینی می‌کردیم رفتار
۲۲۱ سقراط تماشایی بود. من سوار اسب بودم و سقراط پیاده می‌رفت و ساز و برگ و اسلحهٔ سنگین با خود می‌برد. سپاه از هم پاشیده‌بود و سقراط و لاخس با هم عقب‌نشینی می‌کردند. خود را به‌آنان رساندم و برای آنکه دلداریشان دهم گفتم که همراهشان خواهم‌بود تا تنها نمانند. چون خود سوار بودم و بیمی نداشتم، بهتر از میدان جنگ پوتیدایا توانستم رفتار سقراط را تماشا کنم و دیدم که در متانت و آرامی لاخس نیز به‌پای او نمی‌رسید و به‌قول آریستوفانس «با وقار تمام راه می‌پیمود و چشمها را به‌این سو و آن سو می‌گرداند» چنانکه گویی در میان شهر است، و آنی دوست و دشمن را از نظر دور نمی‌داشت و همه از دور می‌توانستند ببینند که اگر کسی قصد او کند مردانه خواهدایستاد. به همین سبب او و همراهش بی‌آنکه گزندی ببینند از معرکه بیرون آمدند زیرا در حال عقب‌نشینی کسی بیشتر در معرض حملهٔ دشمن قرارمی‌گیرد که شتابزده بگریزد نه آنکه با متانت و آرامی راه بپیماید.

از این گونه حکایات دربارهٔ سقراط فراوان می‌توان‌گفت. ولی شگفت‌انگیز-ترین خاصیت او این است که در میان زندگان و درگذشتگان کسی نمی‌توان‌یافت که بتوان گفت سقراط مانند اوست. براسیداس و بسی کسان دیگر را به‌آخیلئوس می‌توان تشبیه کرد و پریکلس را به‌نستور و آنتنور. ولی سقراط به‌هیچ کس اعم از پیشینیان و معاصران شبیه نیست و بهتر آن است که او را با آدمیان نسنجیم بلکه، چنانکه در آغاز سخن گفتم، به‌سیلنها و ساتورنها تشبیه کنیم. سخنان او نیز به پیکره‌های سیلن شبیهند و در نظر اول عامیانه و خنده‌آور می‌نمایند زیرا مطالب خویش را در لفافهٔ جمله‌های ساده و عامیانه پنهان می‌کند و از خر بارکش و آهنگر و کفشدوز و دباغ سخن می‌گوید و چنین می‌نماید که همواره همان یک مشت سخن ساده را تکرار می‌کند و از این رو مردمان نادان و کسانی که او را
۲۲۲ نمی‌شناسند گفته‌هایش را استهزا می‌کنند. ولی اگر کسی دریچهٔ سخنان او را بگشاید و به‌درون آنها بنگرد جهانی از معنی و معرفت در آنها نهفته می‌یابد و تصدیق می‌کند که بسیاری از سخنان او، بلکه همهٔ آنها، بهترین راهنمای

جویندگان فضیلت است.

ای مردان، این است آنچه در ستایش سقراط می‌توانم گفت. از سرزنش او نیز نتوانستم خودداری کنم و گفتم که چگونه مرا تحقیر و استهزا کرده‌است و در این مصیبت تنها نیستم بلکه سقراط با خارمیدس پسر گلاوکن و اوثودموس پسر دیوکلس و جمعی دیگر نیز چنین کرده و نخست چنان نموده‌است که گویی در دام عشق آنان گرفتار است ولی با گذشت زمان چنان رفتاری درپیش‌گرفته که سرانجام معشوق آنان گردیده‌است. آگاثون، این نکته را برای خاطر تو گفتم تا بهوش باشی و از سرگذشت ما عبرت بگیری و نگذاری سقراط این بلا را بر سر تو نیز بیاورد.

چون گفتار آلکیبیادس بپایان‌رسید حاضران مجلس از صراحت سخن او به‌خنده آمدند زیرا از گفتارش پیدا بود که هنوز دلباختهٔ سقراط است.

در این هنگام سقراط روی به‌او کرد و گفت: آلکیبیادس، گمان می‌کنم که هنوز هشیاری وگرنه نمی‌توانستی نقشه‌ای چنین استادانه بریزی و پس از مقدمه‌ای بدان درازی منظور اصلی خویش را در پایان سخن به‌نحوی ادا کنی که گویی نکتهٔ شایان توجهی نیست. مرادت این بود که میان من و آگاثون جدایی بیفکنی چه از یک سو نمی‌خواهی من جز تو به‌کسی دل ببازم و از سوی دیگر بر آن هستی که نگذاری کسی جز تو آگاثون را دوست‌بدارد. ولی می‌بینی که داستانی هم که از اجنه و شیاطین به‌هم بافتی نتوانست مقصود تو را از من پنهان کند. آگاثون، بهوش باش تا سخن او را باور نکنی و نگذاری میان من و تو تفرقه اندازد.

آگاثون گفت: سقراط، حق با توست. من نیز گمان می‌برم که او میان من و تو نشسته‌است تا میان ما جدایی بیفکند. ولی از این نقشه سودی نخواهدبرد زیرا من از اینجا برمی‌خیزم و در کنار تو می‌نشینم.

سقراط گفت: آری، بیا و در نزد من بنشین.

آلکیبیادس فریاد برآورد: خدایا به‌داد برس. این مرد از بازی خود دست‌برنمی‌دارد و همیشه می‌خواهد برتری خود را بر من نشان‌دهد. پس لااقل بگذار آگاثون میان من و تو بنشیند.

سقراط گفت: نمی‌گذارم. زیرا تو در ستایش من سخن گفتی و اکنون من باید در ستایش شخصی که در طرف راست من نشسته‌است سخن بگویم. اگر آگاثون در سمت چپ بنشیند او هم باید باز مرا بستاید و این بر خلاف قرار ما ۲۲۳

خواهدبود. پس بگذار همانجا که می‌خواهدبنشیند و حسد مبر بر اینکه او را بستایم زیرا به‌ستودن او اشتیاق فراوان دارم.

آگاثون از شادی فریاد برآورد و گفت: آلکیبیادس، محال است در جای خویش بمانم. باید هر چه زودتر جای خود را تغییر دهم تا سقراط در ستایش من سخن آغازد.

آلکیبیادس گفت: همیشه چنین است. آنجا که سقراط حاضر باشد جز او هیچ کس نمی‌تواند از خوبرویان دل‌ببرد. اکنون نیز همهٔ این نیرنگ‌ها را بکارمی‌زند تا آگاثون را در کنار خود بنشاند.

آگاثون برخاست و در کنار سقراط جای گرفت و در این هنگام ناگهان جمعی که از مهمانی شبانه‌ای بازمی‌گشتند به‌در خانه رسیدند و چون کسی بیرون رفته و در را باز گذاشته‌بود به‌درون خانه ریختند و غوغایی برانگیختند و همه را مجبور کردند که بی رعایت ترتیب و بافراط شراب بنوشند.

آریستودموس می‌گفت چون مجلس برآشفت اروکسیماخوس و فایدروس و چند تن دیگر بیرون رفتند و خود او را خواب درربود و چون در آن فصل شب دراز بود خوب خوابید. سحرگاه به‌آواز خروس بیدار شد و دید که بیشتر مهمانان رفته‌اند و چند تنی هم در خوابند و تنها آگاثون و آریستوفانس و سقراط هنوز بیدارند و گرد هم نشسته از جامی بزرگ بنوبت از راست به‌چپ شراب می‌نوشند و سقراط با آن دو سر گرم گفت و گوست.

آریستودموس چون خواب‌آلود بود و آغاز بحث را نشنیده‌بود نمی‌دانست سخن دربارهٔ چیست. همین قدر بیادداشت که سقراط می‌کوشید بر آن دو ثابت کند که شاعر کمدی‌نویس باید بتواند تراژدی هم بیافریند و هنرمند راستین کسی است که از عهدهٔ هر دو کار برآید. آریستودموس می‌گفت سرانجام آگاثون و آریستوفانس این مطلب را تصدیق کردند و چون خسته بودند نتوانستند بحث را دنبال کنند. نخست آریستوفانس در خواب شد و پس از روشن‌شدن هوا آگاثون را نیز خواب درربود.

سقراط پس از خواباندن آن دو برخاست و بیرون رفت و آریستودموس نیز چنانکه عادتش بود از پی سقراط براه‌افتاد. سقراط از آنجا به‌ورزشگاه رفت و شست و شو کرد و مانند همیشه روز را در آنجا گذارند و شب به‌خانهٔ خویش رفت و خوابید.

حاشیه

۱. آگاثون شاعر یونانی معاصر سقراط است که به‌زیبایی شهره‌بوده. کلمهٔ آگاثون نیز در زبان یونانی به‌معنی زیباست.

۲. تراژدی ملانیپه اثر اوریپیدس با این مصرع آغاز می‌شود: «این سخن از من نیست، از مادرم است». این اثر از میان رفته ولی نخستین مصرع آن چون در یونان ضرب‌المثل بوده‌است از راه نوشته‌های دیگران به‌دست ما رسیده.

۳. در آغاز ماری بود که آدمیان را از بیماری نجات می‌داد و سپس به‌عنوان خدای دانش پزشکی شناخته‌شد.

۴. دربارهٔ موسیقی ر.ک: جمهوری ۳۹۸ تا ۴۰۲ و ۴۲۴ ـ قوانین ۶۵۵ تا ۶۷۴ و ۸۱۲.

۵. آریستوفانس شاعر کمدی‌نویس آتنی معاصر سقراط است. و بدین جهت وقتی که نوبت سخن‌گفتن به‌او رسید افلاطون مزاحی بکاربرد، بدین معنی که او را دچار سکسکه کرد و به‌صورت خنده‌آور نمایان ساخت. ر.ک: آپولوژی، حاشیهٔ شماره ۱.

۶. مقصود، موزها Muse یا خدایان دانش و هنر است.

۷. در قدیمی‌ترین بخش وداها، یعنی در ریگ‌ودا که تاریخ تألیف آن به‌بیش از ۲۵۰۰ سال پیش از میلاد برمی‌گردد سرودی در نه قطعه به‌میترا تخصیص داده شده‌است که ما با استفاده از نوشته‌های پورداود وصف میترا پروردگار را چنانکه در سرود مزبور آمده‌است در چند عبارت کوتاه خلاصه می‌کنیم: «میترا مردمان را به‌هم می‌پیوندد، نگهدار زمین و آسمان است، با دیدگان باز و بی‌آنکه هرگز بخواب‌رود بر مردم جهان پاسبانی می‌کند، هر کس در پناه او قرارگیرد از هر گونه تنگدستی و ظلم و ستم و از گزند بدخواهان درامان است. باید او را نیایش کنیم و او را بستاییم و فدیهٔ شایسته نثارش کنیم تا از بخشایش او بهره‌مند شویم و از بیماری و ناتوانی برکنار بمانیم.»

۸. در اینجا سقراط با استفاده از شباهتی که گرگیاس با گورگون دارد نوعی بازی کلمه بکارمی‌برد. گورگون‌ها در اساطیر یونان دختران فورلیسند که دارای دو بالند و گیسوانشان مارهای زهردارند و هر که را چشم به‌آنها بیفتد سنگ می‌شود. پرسه‌ئوس سر یکی از آنان را که مدوسا نام داشت برید و به‌آتنه بخشید و آتنه از کلهٔ او برای خود کلاه ساخت. اودوسه‌ئوس، قهرمان داستان هومر، هنگام تشریح وحشتی که در جهان زیر زمین به‌او دست‌داد می‌گوید «حتی ترسیدم پرسه‌فونه سر بریدهٔ گورگون را به‌نزد من بفرستد...»

۹. در یونان کلمهٔ Poeste که امروز به‌معنی شعر بکارمی‌رود معنی آفریدن داشته‌است و Poete (شاعر) معنی آفریننده.

۱۰. ر.ک: پروتاگوراس، حاشیهٔ شمارهٔ ۱.

۱۱. در اساطیر یونان سیلن Silen موجودی افسانه‌ای بوده‌است که به‌صورت نیمه‌آدمی و نیمه‌اسب تصور می‌شده. نقاشان سیلن را با سر طاس و بینی فروکوفته و شکم برآمده تصویر می‌کرده‌اند و از این رو، چنانکه در صفحات بعد خواهدآمد، آلکیبیادس صورت ظاهر سقراط را به‌سیلن تشبیه می‌کند. پیکرسازان صندوقچه‌هایی از حصیر به‌شکل سیلن نشسته می‌ساختند و پیکره‌های خدایان را در درون آنها جای می‌دادند.

فایدون

Phaidon

(مرگ‌ناپذیری روح)

اخکراتس: فایدون، روزی که سقراط در زندان زهر نوشید تو خود در نزد او بودی یا آن سرگذشت را از دیگری شنیده‌ای؟ ۵۷

فایدون: خود در نزد او بودم.

اخکراتس: واپسین سخنان سقراط را بیادداری؟ چگونه از جهان رفت؟ آرزو دارم جزئیات آن واقعه را بشنوم. این زمان کمتر کسی از شهر ما، فلیاس، به‌آتن می‌رود و از آنجا نیز دیری است که آشنایی نیامده تا در این باره بتفصیل سخن بگوید. همین قدر شنیدیم که زهر خورد و درگذشت ولی دربارهٔ جزئیات واقعه چیزی نمی‌دانیم.

فایدون: از چگونگی محاکمه نیز باخبر نیستید؟ ۵۸

اخکراتس: شنیدیم که محکوم به‌مرگ شد و عجب داشتیم که فاصلهٔ میان محاکمه و مرگ وی آن همه بطول‌انجامید.

فایدون: اتفاقی سبب آن فاصله شد. یک روز پیش از محاکمه آن کشتی را که آتنیان هر سال به‌دلوس می‌فرستند آراسته‌بودند.

اخکراتس: کدام کشتی؟

فایدون: به‌اعتقاد آتنیان این همان کشتی است که تسه‌ئوس با آن هفت پسر و هفت دختر را به‌ساحل کرت رساند و بدین‌سان خود و آنان را از خطر رهاند. می‌گویند آن روز آتنیان با آپولون عهد کردند که اگر آن جوانان رهایی یابند هر سال جشنی برپا کنند و با کشتی آراسته هیأتی به‌پرستشگاه آپولون در دلوس بفرستند. از آن تاریخ هر سال آن هیأت را به‌دلوس روانه می‌کنند و قانونی هم دارند که به‌حکم آن از روزی که جشن آغاز می‌شود و کشتی روانهٔ دلوس می‌گردد تا بازگشتن آن، شهر باید پاک بماند و در این فاصله دولت نباید کسی را بکشد. گاه باد مخالف کشتی را از پیشروی بازمی‌دارد و دیری می‌گذرد تا به‌آتن برگردد. آغاز جشن هنگامی است که کاهن آپولون کشتی را می‌آراید و چنانکه گفتم این بار

جشن یک روز پیش از محاکمهٔ سقراط آغاز گردید و از آن رو میان محاکمه و مرگ وی فاصله‌ای پیدا شد و سقراط تا پایان جشن در زندان ماند.

اخکراتس: روز مرگ او چگونه گذشت؟ از دوستانش کسی با او بود یا کارگزاران دولت در را به‌روی آنان بستند و سقراط در تنهایی جان سپرد؟

فایدون: نه، تنها نبود بلکه گروهی از دوستان در نزد او بودند.

اخکراتس: اگر فرصت داری همهٔ جزئیات آن واقعه را از آغاز تا پایان حکایت کن.

فایدون: البته فرصت دارم و می‌کوشم هر چه از آن روز به‌یادم مانده‌است به‌شما بگویم. چه، برای من هیچ چیز خوشتر از آن نیست که یاد سقراط را به‌میان بیاورم و دربارهٔ او سخن بگویم یا سخن دیگران را دربارهٔ او بشنوم.

اخکراتس: شنوندگان تو نیز چنینند. پس هر چه بیادداری بی‌کم و کاست بگو و هیچ مطلبی را فرومگذار.

فایدون: من خود آن روز طرفه حالی داشتم. اندوهی که آدمی هنگام مرگ دوستی عزیز دارد در من نبود. سقراط چنان بی‌باک و مشتاق به‌پیشواز مرگ می‌شتافت که از هر چه می‌گفت و می‌کرد شادی و خرسندی می‌بارید و پیدا بود که
انتقالش به‌جهان دیگر به‌خواست خداست و در آن جهان کسی نیکبخت‌تر از او ۵۹
نخواهدبود. از این رو سوگوار نبودم ولی نشاطی هم که همواره بحثهای فلسفی سقراط در ما برمی‌انگیخت آن روز دست‌نمی‌داد چه هر گاه می‌اندیشیدم که او بزودی از میان ما خواهدرفت غم و شادی در درونم به‌هم می‌آمیخت و گاه می‌خندیدم و گاه می‌گریستم و دیگران نیز همین حال را داشتند خصوصاً آپولودوروس که می‌شناسی و می‌دانی چه احوالی دارد.

اخکراتس: البته می‌شناسم.

فایدون: او همواره در این حال بود و من و دیگران نیز سخت آشفته‌بودیم.

اخکراتس: دیگر چه کسانی حاضر بودند؟

فایدون: از آتنیان آپولودوروس و کریتوبولوس و پدر او کریتون و هرموگنس و اپیگنس و آیسخینس و آنتیسثنس بودند. علاوه بر آنان کتسیپوس اهل پایانیا و منکسنوس و چند تن دیگر نیز حضور داشتند. افلاطون گویا بیمار بود.

اخکراتس: از شهرهای دیگر هم کسی بود؟

فایدون: آری، از ثبن سیمیاس و کبس و فایدوندس بودند و از مگارا اوکلئیدس و ترپسیون.

اخکراتس: آریستیپوس و کلئومبروتوس هم بودند؟

فایدون: نه، می‌گفتند آنان در آیگینا هستند.

اخکراتس: کس دیگری هم بود؟

فایدون: گمان نمی‌کنم.

اخکراتس: اکنون از سخنانی که در آنجا به‌میان آمد هر چه بیادداری بگو.

فایدون: اینک گوش فرادارید تا شرح واقعه را از آغاز بیان کنم. از روزی که سقراط محکوم شد و به‌زندان افتاد هر روز من و گروهی از دوستان به‌دیدنش می‌رفتیم و بدین منظور هر بامداد در میدان دادگاه آتن که سقراط را هم در آنجا محاکمه کردند و نزدیک زندان است گرد می‌آمدیم و با هم گفت و گو می‌کردیم تا در زندان را بگشایند. همین که در باز می‌شد به‌نزد سقراط می‌رفتیم و بیشتر روز را با او می‌گذراندیم. آن روز زودتر از روزهای دیگر گردآمدیم چون روز پیشین هنگامی که از زندان بیرون آمدیم شنیدیم که کشتی از دلوس بازگشته‌است. از آن رو قرارگذاشتیم که فردا زودتر بیاییم و همچنان کردیم ولی این بار زندانبان بیرون آمد و گفت: «امروز باید درنگ کنید و تا خبر نکنم نباید درآیید زیرا کارگزاران دادگاه زنجیر از پای سقراط برمی‌دارند و به‌او خبر می‌دهند که امروز کشته خواهد شد».

دیری نگذشت که آمد و ما را به‌زندان برد و چون به‌نزد سقراط رسیدیم ۶۰
دیدیم زنجیر از پایش برداشته‌اند. کسانتیپه[1] که بی‌گمان می‌شناسی در نزد سقراط نشسته‌بود و پسر کوچکش را در آغوش داشت. تا ما را دید گریه و شیون آغاز کرد و گفت سقراط، امروز آخرین‌بار است که با دوستانت گفت و گو خواهی‌کرد و سخنان دیگری هم گفت از آن قبیل که زنان در این گونه مواقع می‌گویند. سقراط روی به‌کریتون کرد و گفت کریتون بگو او را به‌خانه ببرند، و چند تن از کسان کریتون وی را در حالی که شیون می‌کرد و به‌سر و سینهٔ خود می‌کوفت بیرون بردند.

سقراط روی تختخواب خویش نشست و پای درکشید و در حالی که ران خود را با دست مالش می‌داد گفت راستی آنچه مردمان رنج و راحت می‌نامند رابطهٔ عجیبی با یکدیگر دارند. گرچه هرگز یک جا گرد نمی‌آیند ولی همین که

آدمی به‌یکی رسید ناچار باید در انتظار دیگری باشد چنانکه گویی آن دو را از یک سر به‌هم بسته‌اند و گمان می‌کنم اگر آیسوپوس[۲] این نکته را دریافته‌بود داستانی می‌ساخت و می‌گفت خدا خواست آن دو را که همواره با هم در ستیزند آشتی دهد و چون از آشتی سر باز زدند پاهای آنها را به‌هم بست و از آن رو هر کس یکی را بدست‌آورد دیگری هم به‌دنبال آن می‌آید. من خود نیز امروز در این حالم. تا دمی پیش از زنجیر رنج می‌بردم و اکنون به‌دنبال رنج احساسی دلپذیر به‌من روی‌آورده است.

کبس گفت: سقراط، چه خوب شد نام آیسوپوس را بردی و مطلبی را به‌یادم آوردی. تا کنون چند کس دربارهٔ شعرهایی که در ستایش آپولون سروده و یا برخی از داستانهای آیسوپوس را به‌نظم درآورده‌ای از من پرسشهایی کرده‌اند. مثلاً پریروز اوئنوس می‌پرسید این چه رازی است که سقراط با آنکه پیشتر هیچ شعر نگفته‌بود از هنگامی که به‌زندان افتاده شاعر شده‌است. می‌دانم که اگر مرا ببیند باز خواهدپرسید. در پاسخش چه بگویم؟

سقراط گفت: حقیقت را بگو. بگو مراد من آن نیست که در شاعری با او رقابت کنم، چه می‌دانم که این کار از من برنمی‌آید، بلکه می‌کوشم فرمانی را که در خواب به‌من داده شده‌است بجاآورم. تا کنون رؤیایی را به‌اقسام گوناگون دیده‌ام که در اثنای آنها همواره به‌من می‌گفتند «سقراط در هنر بکوش» و گمان می‌کردم آن خوابها می‌خواهند مرا به‌کاری که در همهٔ عمر پیشهٔ خود ساخته‌بودم ترغیب کنند، همچنان که مردمان در میدان ورزش دوندگان را در حال دویدن ترغیب ۶۱
می‌کنند، و بدین منظور به‌من فرمان می‌دهند که در هنر بکوشم زیرا فلسفه والاترین هنرهاست و من جز به‌فلسفه نمی‌پرداختم. ولی از روزی که حکم کشتن من صادر شد و جشن آپولون مرگ مرا چند روزی به‌تأخیر افکند اندیشیدم شاید معنی آن خوابها این است که به‌آنچه مردمان هنر می‌نامند بپردازم. پس صلاح در این دیدم که احتیاط را بجای‌آورم و شعر هم بگویم تا در اطاعت از فرمانی که در خواب شنیده‌ام کوتاهی نکرده‌باشم. از این رو نخست در ستایش خدایی که جشن کنونی به‌نام او برپا شده‌است شعری سرودم و سپس به‌خود گفتم شعر تنها آن نیست که مطالب جدی را با وزن و قافیه بیان کند بلکه شاعر باید افسانه و داستان نیز بیافریند و چون از ساختن افسانه ناتوانم چند افسانهٔ آیسوپوس را که بیاد داشتم به‌شعر درآوردم. کبس، به‌اوئنوس چنین بگو و از قول من از او خداحافظی

کن و بگو اگر خردمند است هر چه زودتر به‌دنبال من بیاید و من چنانکه می‌دانید امروز خواهم‌رفت چون آتنیان چنین خواسته‌اند.

سیمیاس گفت: سقراط، عجب پیغامی به‌اوئنوس می‌دهی. من چندی با او همنشین بوده‌ام و تا آنجا که می‌شناسمش هیچ گاه آماده نخواهدبود به‌دنبال تو بیاید.

سقراط گفت: چرا؟ مگر اوئنوس فیلسوف نیست؟

سیمیاس گفت: البته فیلسوف است.

سقراط گفت: پس ناچار مانند همهٔ فیلسوفان راستین باکمال اشتیاق این راه را درپیش‌خواهدگرفت. البته مرادم آن نیست که خود را خواهدکشت زیرا می‌گویند این کار روا نیست.

در این هنگام سقراط پای خود را از روی تخت بلند کرد و بر زمین نهاد و در حالت نشسته به‌گفت و گو ادامه داد.

کبس گفت: سقراط، معنی این سخن چیست که گفتی خودکشی روا نیست ولی فیلسوف بااشتیاق تمام به‌مرگ روی‌می‌آورد؟[۳]

سقراط گفت: کبس، مگر تو و سیمیاس این نکته را از فیلولائوس نشنیده‌اید؟

کبس گفت: او در این باره سخنی صریح نگفته‌است.

سقراط گفت: آنچه من هم در این باره می‌دانم مطالبی است که از این و آن شنیده‌ام و اگر بخواهید آماده‌ام آنها را به‌شما بگویم. از این گذشته کسی که می‌خواهد در این راه گام بگذارد باید دربارهٔ چگونگی راه و آنچه در طی این مسافرت خواهددید بیندیشد و براستی در فرصتی که داریم کاری بهتر از این نمی‌توانیم‌کرد تا هنگام غروب آفتاب فرارسد.

کبس گفت: سقراط، چرا خودکشی روا نیست؟ این نکته را، چنانکه خود اشاره کردی، از فیلولائوس هنگامی که در اینجا بود، و چند تن دیگر شنیده‌ام ولی هیچ کس دلایل آن را تشریح نکرده‌است.

۶۲ سقراط گفت: پس باید دست از تحقیق برنداری تا دلایل آن بر تو روشن شود. شاید این نکته را از آن رو غریب می‌یابی که خودکشی همواره و در همهٔ موارد ناروا شمرده‌می‌شود و مانند امور دیگر در مورد اشخاص مختلف فرق نمی‌کند هر چند برای برخی کسان مردن بهتر از زنده‌ماندن است. گمان می‌برم

شگفتی تو از این است که چرا این گونه کسان نباید حق داشته‌باشند خود را از درد زندگی برهانند بلکه باید منتظر باشند تا دیگران به‌آنان یاری کنند.

کبس تبسمی کرد و با لهجهٔ خاص خود گفت: آری، مشکل من همین است.

سقراط گفت: البته این نکته بظاهر غریب می‌نماید ولی برای درستی آن دلایلی هست. در تعالیم دینی می‌گویند ما آدمیان به‌نوعی مأموریت برگماشته شده‌ایم و هیچ کس حق ندارد از این مأموریت شانه خالی کند و بگریزد. فهم این سخن برای ما آسان نیست ولی اینکه می‌گویند ما گله‌های خدایانیم و آنان نگهبانان ما هستند، به‌نظر من درست می‌آید. عقیدهٔ تو نیز همین است؟

کبس گفت: آری.

سقراط گفت: اگر یکی از بندگانت بی‌اجازهٔ تو خود را بکشد بر او خشم نمی‌گیری و اگر از دستت برآید او را به‌کیفر نمی‌رسانی؟

کبس گفت: البته.

سقراط گفت: پس درست گفته‌اند که آدمی نباید خود را بکشد بلکه باید منتظر باشد تا خدا ضرورتی برای مرگ او فراهم‌آورد مانند ضرورتی که امروز برای من فراهم شده‌است.

کبس گفت: البته درست است. ولی سقراط، آن سخن پیشین که گفتی فیلسوف مشتاق مرگ است با این نکته که ما گله‌های خدایانیم و خدایان نگهبانان ما هستند سازگار نیست. چگونه می‌توان‌پذیرفت که خردمندترین مردمان همواره در این اندیشه باشند که از حمایت خدایان بگریزند زیرا خردمند باور نمی‌کند که پس از دورشدن از حیطهٔ حمایت خدایان بهتر از آنان بتواند از خود نگهبانی کند، بلکه تنها بی‌خردان ممکن است بپندارند که گریختن از پروردگار سودمند است و نتوانند باور کنند که آدمی هیچ گاه نباید از خوب بگریزد بلکه تا می‌تواند باید خود را به‌آن ببندد. پس تنها مرد بی‌خرد ممکن است از خدا بگریزد در حالی که خردمند همواره می‌کوشد در جوار کسی بسرببرد که بهتر از اوست. پس سقراط گرامی، نتیجه بر خلاف ادعای توست و آرزوی مرگ سزاوار بی‌خردان است نه خردمندان.

۶۳ سقراط که از دلبستگی کبس به‌موضوع بحث نشاطی یافته‌بود روی به‌ما کرد و گفت: این کبس هیچ گاه آماده نیست سخن دیگران را بپذیرد و همواره

می‌کوشد تا دلیلی قاطع پیدا کند.

سیمیاس گفت: سقراط، من نیز استدلال کبس را بی‌پایه نمی‌دانم زیرا دلیلی نمی‌بینم که خردمندان با رغبت و اشتیاق از نگهبانان خویش بگریزند و گمان می‌کنم روی سخن کبس با تو بود که بدین آسانی آماده شده‌ای ما را رها کنی و از خدایان که به‌اقرار خودت نگهبانان تو هستند بگریزی.

سقراط گفت: حق با شماست. گویا می‌خواهید همان گونه که در دادگاه مجبور شدم از خود دفاع کنم در اینجا نیز در مقام دفاع برآیم و ادعایی را که به‌میان آوردم ثابت کنم.

سیمیاس گفت: آری باید دفاع کنی.

سقراط گفت: بسیار خوب. پس بگذارید آغاز کنم و امیدوارم دفاعی که در اینجا می‌کنم مؤثرتر از دفاعم در دادگاه باشد. اگر معتقد نبودم که پس از مرگ به نزد خدایان دانا و مهربان خواهم‌رفت و با درگذشتگانی که بهتر از مردم این جهانند همنشین خواهم‌شد البته روا نبود به‌پیشواز مرگ بشتابم. ولی بدانید که امیدوارم در آن جهان با مردمانی عادل و نیکبخت معاشر گردم. اگر هم این سخن را با اطمینان کامل نتوانم‌گفت در این تردید ندارم که خدایان مهربان مرا در پناه خود خواهندگرفت. از این رو نه تنها از مرگ نمی‌هراسم بلکه شادمانم که پس از مرگ زندگی دیگری هست و چنانکه همواره گفته‌اند نیکان سرانجامی بهتر از بدان دارند.

سیمیاس گفت: می‌خواهی آن اعتقاد را تنها برای خود نگاه‌داری و ما را به‌حال خود بگذاری و بروی یا آماده‌ای که آن را برای ما نیز تشریح کنی؟ گمان می‌کنم آن اعتقاد نعمتی است که ما نیز باید از آن بهره‌مند گردیم و دفاعی که از تو چشم داریم همین است که بکوشی تا ما را نیز به‌درستی آن معتقد سازی.

سقراط گفت: می‌کوشم چنان کنم. ولی گویا کریتون مطلبی دیگر دارد که مدتی است می‌خواهد بیان کند. بگذارید نخست سخن او را بشنویم.

کریتون گفت: مطلبی ندارم جز اینکه زندانبان که باید زهر را آماده کند چندی است به‌من اصرار می‌ورزد تا تو را آگاه کنم که امروز نباید سخن بسیار بگویی زیرا سخن‌گفتن تن آدمی را گرم می‌کند و زهری که باید بنوشی در تن گرم دیر اثر می‌بخشد. از این رو کسانی که پیش از نوشیدن زهر بسیار سخن گفته‌اند مجبور شده‌اند دو یا سه پیاله بنوشند.

سقراط گفت: مطلبت همین بود؟ چه اعتنایی به‌حرف او داری؟ هر گونه که وظیفه‌اش اقتضا می‌کند رفتار کند و اگر لازم بود دو یا سه پیاله آماده نماید.

کریتون گفت: می‌دانستم پاسخ تو چه خواهدبود ولی این مرد اصرار می‌ورزید و راحتم نمی‌گذاشت.

سقراط گفت: بگذار هر چه می‌خواهدبکند. ولی به‌شما که داوران من
۶۴ هستید می‌خواهم توضیح دهم به‌چه دلیل معتقدم که مردی که زندگی را در خدمت فلسفه بسرآورده‌است باید مرگ را با گشاده‌رویی بپذیرد و امیدوار باشد که در جهان دیگر جز نیکی و نیکبختی نخواهددید. سیمیاس و کبس، گوش فرادارید تا دلیل درستی این عقیده را بیان کنم. راستی این است که کسانی که از راه درست به‌فلسفه می‌پردازند در همهٔ عمر، بی‌آنکه دیگران بدانند، هیچ آرزویی جز مرگ ندارند. اگر این نکته درست باشد شگفت خواهدبود که چون مرگ را نزدیک ببینند از آن بگریزند.

سیمیاس خندید و گفت: سقراط، با اینکه امروز هیچ حال خندیدن ندارم با این سخن مرا به‌خنده آوردی. گمان می‌کنم اگر مردم آن را بشنوند خواهندگفت این بهترین سخنی است که دربارهٔ فیلسوفان می‌توان‌گفت و خصوصاً همشهریان من با این سخن موافق خواهندبود و خواهندگفت علت اینکه فیلسوفان آرزوی مرگ دارند این است که می‌دانند که سزاوار مرگند.

سقراط گفت: درست می‌گویند ولی نمی‌دانند چه می‌گویند، زیرا نه آگاهند از اینکه فیلسوف راستین چرا در آرزوی مرگ است و نه می‌دانند که چرا مرگ شایستهٔ فیلسوف است و کدام مرگ. ولی بیایید مردم را به‌حال خود بگذاریم و از خود بپرسیم که آیا مرگ چیزی است یا نه؟

سیمیاس گفت: البته چیزی است.

سقراط گفت: آیا مرگ جز جدایی روح از تن است؟ و آیا مردن به‌حالتی نمی‌گوییم که تن و روح از یکدیگر جدا می‌گردند و روح تنها و جدا از تن می‌ماند؟ یا معتقدیم که مرگ چیزی است غیر از آن؟

سیمیاس گفت: همین است.

سقراط گفت: در این نکته نیز نیک بیندیش و ببین با من همداستانی یا نه، چه گمان می‌برم پاسخ مسأله‌ای را که درپیش‌داریم از این راه زودتر می‌توانیم بدست‌آوریم. آیا شایسته است که فیلسوف در اندیشهٔ برآوردن نیازهای تن مانند

خوردن و نوشیدن باشد؟

سیمیاس گفت: به‌هیچ وجه.

سقراط گفت: یا در اندیشهٔ اطفاءِ شهوت؟

سیمیاس گفت: نه.

سقراط گفت: دربارهٔ هوسهای دیگر مانند جامهٔ خوب و کفش زیبا و زیورهای ظاهری چه می‌گویی؟ فیلسوف خواهان آن چیزهاست یا آنها را، جز مقداری اندک که برای زندگی ضروری است، ناچیز می‌شمارد؟

سیمیاس گفت: فیلسوف راستین به‌آنها اعتنا نمی‌کند.

سقراط گفت: پس تو نیز معتقدی که فیلسوف اعتنایی به‌تن ندارد بلکه با همهٔ نیروی خویش از تن رو برمی‌گرداند و به‌روح خود می‌پردازد؟

سیمیاس گفت: آری به‌همین عقیده‌ام. ۶۵

سقراط گفت: پس فرق فیلسوف با مردمان دیگر این است که می‌کوشد تا روح خود را از گرفتاری تن رها سازد.

سیمیاس گفت: چنین می‌نماید.

سقراط گفت: ولی بیشتر مردمان بر آنند که اگر آدمی از برآوردن نیازهای تن لذت نبرد از زندگی بهره‌ای ندارد و میان او و مرگ بیش از یک گام فاصله نیست.

سیمیاس گفت: آری چنین می‌گویند.

سقراط گفت: اگر کسی بخواهد شناسایی درست بدست‌آورد و در این راه به‌همراهی تن گام بردارد آیا تن در این سفر او را از پیشروی بازنمی‌دارد؟ مرادم این است که آیا حس بینایی و شنوایی حقیقت را بهما می‌شناسانند؟ یا شعرا حق دارند که می‌گویند چشم و گوش از دیدن و شنیدن حقیقت ناتوانند؟ اگر این دو حس روشن و دقیق شایان اعتماد نباشند، چگونه می‌توانیم به‌حواس دیگر که ضعیف‌تر از آنها هستند اعتماد کنیم؟ یا تو در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟

سیمیاس گفت: عقیدهٔ من نیز همان است.

سقراط گفت: پس بیا ببینیم روح آدمی چه هنگام به‌حقیقت دست می‌یابد؟ دیدیم که اگر برای شناختن چیزی از تن یاری بخواهد تن او را به‌اشتباه می‌افکند و می‌فریبد.

سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: پس تنها از راه اندیشه و تعقل نیست که حقیقت هر چیزی بر او روشن می‌گردد؟

سیمیاس گفت: راستی همین است.

سقراط گفت: چنین می‌نماید که روح آدمی هنگامی می‌تواند به‌نیکوترین وجه اندیشه و تعقل کند که حس بینایی و شنوایی و خوشی و ناخوشی او را مشوش نسازد بلکه از گرفتاری تن آزاد باشد و تا آنجا که میسر است دور از تن به‌جست و جوی حقیقت بپردازد.

سیمیاس گفت: چنین است.

سقراط گفت: پس در آن هنگام نیز روح فیلسوف تن را به‌دیدهٔ حقارت می‌نگرد و از آن دوری می‌جوید و با همهٔ نیروی خویش می‌کوشد تا از قید تن آزاد باشد.

سیمیاس گفت: چنین می‌نماید.

سقراط گفت: سیمیاس، بنگر تا در این نکته چه می‌گویی: عدالت چیزی است یا نه؟

سیمیاس گفت: البته معتقدیم که چیزی است.

سقراط گفت: زیبایی و خوبی را نیز چیزی می‌دانیم؟

سیمیاس گفت: البته زیبایی هم چیزی است و خوبی هم.

سقراط گفت: تا کنون این چیزها را به‌چشم دیده‌ای؟

سیمیاس گفت: هرگز.

سقراط گفت: یا با حسی دیگر آنها را دریافته‌ای؟ همچنین است بزرگی و تندرستی و نیرومندی، و به‌عبارت دیگر ذات و ماهیت راستین هر چیز. آیا به‌وسیلهٔ تن می‌توانیم این چیزها را دریابیم؟ یا تنها از راه تفکر بی‌واسطه و مستقیم دربارهٔ آنهاست که می‌توانیم به‌حقیقت آنها نزدیک شویم و آنها را بشناسیم؟

سیمیاس گفت: راستی همین است که گفتی.

سقراط گفت: پس کسی می‌تواند شناسایی بهتر و دقیق‌تر بدست‌آورد که
۶۶ بیشتر از دیگران خود را از قید تن آزاد سازد و تنها به‌یاری اندیشه در این راه گام بردارد، بی‌آنکه از حس بینایی و شنوایی یا حواس دیگر یاری بخواهد، و تنها به‌تفکر محض بپردازد و بکوشد تا هر چیزی را چنانکه لنفسه هست دریابد، و تا

می‌تواند چشم و گوش خود را ببندد و از تمام تن که کاری جز مزاحم‌شدن و مشوش‌ساختن ندارد کناره جوید. سیمیاس، کسی که می‌خواهد حقیقت چیزی را دریابد جز این می‌تواندکرد؟

سیمیاس گفت: سقراط، حق همین است.

سقراط گفت: پس آیا جای شگفتی است اگر کسانی که براستی به‌فلسفه می‌پردازند، به‌یکدیگر بگویند: «اندیشه و خرد برای رسیدن به‌سرمنزل مقصود جز راهی باریک ندارند. تا در دام تن گرفتاریم و روحمان با این دیو دست به‌گریبان است نخواهیم‌توانست به‌آرزوی خود برسیم و حقیقت را دریابیم. زیرا تن هر ساعت زحمتی تازه برای ما فراهم‌می‌آورد و پیاپی از ما نان و آب می‌خواهد و گاه هم بیمار می‌شود و پیوسته ما را در بند میل و هوس و ترس نگاه‌می‌دارد و با اشباح و سرگرمیهای کودکانه مشغول می‌سازد چنانکه هیچ فراغت نمی‌یابیم تا چیزی را بدان‌سان که براستی هست بشناسیم. از این گذشته جنگها و آشوبها و خونریزیها سببی جز تن و هوسهای آن ندارد زیرا جنگ برای مال درمی‌گیرد و مال برای تن خواسته‌می‌شود و بدین‌سان همهٔ وقت ما در خدمت تن می‌گذرد و از آن رو هیچ گاه نمی‌توانیم فارغ از تن دمی در خود فروبرویم و روی به‌جست و جوی حقیقت بیاوریم. اگر هم روزی فراغتی دست‌دهد و بخواهیم پژوهشی آغاز کنیم باز تن بر سر ما می‌تازد و جمعیت خاطر ما را پریشان می‌سازد. پس شک نیست که اگر بخواهیم چیزی را چنانکه براستی هست بشناسیم باید خود را از قید تن آزاد کنیم و با دیدهٔ روح به‌تماشای آن چیز همت گماریم چه، تنها در این حال خواهیم‌توانست شناسایی راستین را که شیفتهٔ آنیم بدست‌آوریم و این هنگامی خواهدبود که بمیریم و از دام تن رهاگردیم. تا زنده‌ایم این نعمت دست نخواهدداد زیرا روحی که در بند تن است دسترسی به‌شناسایی نمی‌تواندداشت. پس یا هرگز نخواهیم‌توانست از شناسایی بهره‌ای برگیریم یا پس از مرگ به تحصیل آن توانا خواهیم‌شد، چه، روح تنها هنگام مرگ از تن جدا می‌گردد و آزاد
۶۷ می‌ماند. در زندگی فقط وقتی می‌توانیم اندکی به‌حقیقت نزدیک شویم که به‌حد امکان کاری به‌کار تن نداشته‌باشیم و جز مقدار ضروری به‌آن نپردازیم و نگذاریم طبیعت تن روح ما را آلوده سازد بلکه تا می‌توانیم خود را از آن برکنار نگاه‌داریم تا خدا ما را از آن رهایی بخشد. چون آن روز فرارسد و ما از ابلهیها و آلایشهای تن آزاد گردیم به‌احتمال قوی با پاکانی چون خود همنشین خواهیم‌شد و در پرتو

پاکی خویش حقیقت را که از آلایش مبراست خواهیم‌شناخت در حالی که ناپاکان از رسیدن به‌آن پاک محروم خواهندماند.» سیمیاس گرامی، من بر آنم که دوستداران حقیقت چنین می‌اندیشند و این سخنان را به‌یکدیگر می‌گویند. عقیدهٔ تو غیر از این است؟

سیمیاس گفت: سقراط، من نیز بر این عقیده‌ام.

سقراط گفت: پس باید امیدوار بود که من چون به‌آن مقام برسم همهٔ چیزهایی را که در زندگی با کوشش فراوان می‌جستم در آنجا بآسانی خواهم‌یافت. از این رو نه تنها من باید سفری را که در پیش دارم با دلی شاد و آکنده از امید آغاز کنم بلکه هرکسی که گمان می‌کند توانسته‌است روح خود را پاک نگاه‌دارد باید با نهایت اشتیاق بار این سفر را ببندد.

سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: آیا مقصود از پاکی روح همان نیست که همواره در بحثهای خویش می‌گفتیم که آدمی باید تا حد امکان روح خویش را مجرد و تنها و جدا از تن نگاه‌دارد و آن را عادت دهد به‌اینکه دامن از آلایشهای تن برچیند و بکوشد که پیوسته تنها و مستقل بماند و از گرفتارشدن در دام تن برحذر باشد؟

سیمیاس گفت: مقصود همین است.

سقراط گفت: و این همان مرگ نیست؟ مگر مرگ جز جدایی و رهایی روح از تن است؟

سیمیاس گفت: حق با توست.

سقراط گفت: آیا کوشش کسانی که براستی به‌فلسفه می‌پردازند برای رسیدن به‌همین مقصود نیست و آیا اثر فلسفه این نیست که روح از تن و قیدهای تن آزاد بماند؟

سیمیاس گفت: جز این نیست.

سقراط گفت: آیا خنده‌آور نخواهدبود اگر کسی که در همهٔ عمر به‌پیشواز مرگ رفته‌است چون هنگام نیل به‌مقصود فرارسد از آن بهراسد و رفتاری ناشایسته پیش گیرد؟

سیمیاس گفت: البته خنده‌آور است.

سقراط گفت: پس سیمیاس گرامی، فیلسوفان راستین در آرزوی مرگند و کمتر از همهٔ مردمان از آن می‌ترسند. بنا بر این اگر یکی از آنان در هنگامی که آن

آرزو برآورده‌می‌شود بترسد و برآشفته گردد و اشتیاقی به‌رسیدن به‌آنچه در همهٔ عمر عاشقش بود نمایان نسازد آیا این خود دلیل ابلهی او نخواهدبود؟ می‌دانی که بسا کسان چون معشوق یا فرزند یا زن خویش را از دست می‌دهند با نهایت اشتیاق می‌خواهند به‌جهان دیگر بشتابند بدین امید که گمشدهٔ خود را در آنجا بازیابند. پس آیا ممکن است که دلباختگان دانش که همهٔ عمر در آرزوی مرگند تا
در جهان دیگر شاهد مقصود را در آغوش گیرند، از مرگ بهراسند و هنگام انتقال ۶۸
به‌جهان مردگان اندوهناک باشند؟ دوست من، عاشق حقیقت همواره بر این عقیده است که حقیقت پاک را جز در آن جهان نمی‌توان‌یافت. با این حال آیا ابلهی نیست اگر چنان کسی از مرگ بترسد؟

سیمیاس گفت: به‌خدا سوگند کمال ابلهی است.

سقراط گفت: بنا بر این اگر مردی ببینی که از مردن می‌هراسد باید این امر را دلیل بدانی بر اینکه او دوستدار دانش نیست بلکه تن خویش را دوست‌دارد و چنان کسی یا در بند مال است یا در طلب جاه و یا دیوانهٔ هر دو.

سیمیاس گفت: در این تردید نیست.

سقراط گفت: سیمیاس گرامی، شجاعت نیز خاص کسانی است که تن را حقیر می‌شمارند و دلباختهٔ حقیقتند.

سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: خویشتن‌داری نیز که سبب می‌شود آدمی در برابر هوسها و لذات ازپای‌درنیاید و به‌آنها بی‌اعتنا باشد، تنها در کسانی یافت می‌شود که تن را به‌چشم حقارت می‌نگرند و عاشق دانشند.

سیمیاس گفت: این نیز درست است.

سقراط گفت: ولی اگر در شجاعت و خویشتن‌داری بیشتر مردمان دقیق گردی به‌نکته‌ای شگفت برخواهی‌خورد.

سیمیاس گفت: کدام نکته؟

سقراط گفت: می‌دانی که مردمان مرگ را مصیبتی بزرگ می‌دانند.

سیمیاس گفت: چنین است.

سقراط گفت: پس هرگاه ببینیم که شجاعتی از خود نمایان می‌سازند و به‌پیشواز مرگ می‌روند ناچار باید بگوییم از ترس مصیبتی بزرگتر به‌مرگ تن‌درمی‌دهند.

سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: پس اگر نیک بنگری خواهی‌دید که جز فلاسفه همهٔ مردمان از کثرت ترس شجاعند. ولی آیا خنده‌آور نیست که کسی از کثرت ترس شجاع باشد؟

سیمیاس گفت: براستی خنده‌آور است.

سقراط گفت: دربارهٔ خویشتن‌داری آنان چه می‌گویی؟ آیا نباید گفت که آن گونه مردمان به‌سبب لگام‌گسیختگی خویشتن‌دارند؟ گرچه این سخن بی‌معنی
۶۹ می‌نماید ولی اگر نیک بنگری خواهی‌دید که خویشتن‌داری بی‌پایهٔ آنان جز این نیست زیرا برای آنکه از لذتی بی‌نصیب نمانند از لذتی دیگر پرهیز می‌کنند و به‌عبارت دیگر چون اسیر یک شهوتند بر شهوتی دیگر فائق می‌آیند و چون اسیر شهوت بودن جز لگام‌گسیختگی نیست پس باید گفت آنان به‌سبب لگام‌گسیختگی خویشتن‌دار شده‌اند.

سیمیاس گفت: روشن است.

سقراط گفت: پس سیمیاس گرامی، باید بهوش باشیم تا حال ما نیز چنان نشود که به‌منظور کسب فضیلت، هوسی را به‌جای هوسی دیگر بگذاریم و لذت یا درد یا ترسی را با لذت یا درد یا ترسی دیگر عوض کنیم مانند کسانی که سکه‌ای بزرگتر را با سکه‌های کوچکتر عوض می‌کنند بلکه باید هر چه داریم بدهیم و نیروی تفکر و تعقل را که یگانه سکهٔ راستین است بدست آوریم زیرا شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت راستین را تنها با این سکه می‌توان‌خرید و به‌طور کلی هر فضیلتی تنها در پرتو دانش و تعقل فضیلت راستین می‌گردد خواه هوس و ترس و عواملی مانند آنها در آن میان دخالتی داشته‌باشند یا نه. ولی اگر هوسها و ترسها را بی مداخلهٔ دانش و تعقل جانشین یکدیگر سازیم فقط شبحی از فضیلت بدست خواهیم‌آورد و این فضیلت در واقع نوعی اسارت و بندگی خواهدبود که هیچ گونه حقیقتی در آن نیست زیرا حقیقت هنگامی بدست‌می‌آید که آدمی از اسارت رهایی یابد و شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت و دانایی جز رهایی از اسارت و پاکی از آلایش نیست. چنین می‌نماید که کسانی که آداب تزکیه و تطهیر را به‌ما آموخته‌اند از دیرباز کوشیده‌اند با اشاره و کنایه به‌ما بفهمانند که هر که به‌رموز و اسرار پی‌نبرد و بی‌تزکیه و تطهیر به‌جهان دیگر برسد در گل و لای فروخواهدرفت ولی آنکه پاک و مجرد و آشنا به‌رموز و اسرار به‌سرای دیگر گام بگذارد با خدایان

همنشین خواهدشد. آنان بر این عقیده‌اند که مدعیان بسیارند و مشتاقان و شیفتگان کمیاب، و به‌عقیدهٔ من مشتاقان و شیفتگان همان کسانند که در جست و جوی دانش راه درست را می‌پیمایند و من خود نیز در سراسر زندگی تا آنجا که از دستم برمی‌آمد کوشیده‌ام در پی آنان گام بردارم و گمان می‌برم اگر خدا بخواهد همین که پای در سرای دیگر بنهم بر من روشن خواهدشد که راهی که رفته‌ام درست بوده‌است یا نه.

سیمیاس و کبس، این است دفاع من دربارهٔ اینکه گفتم جداشدن از شما و فرمانروایان این جهان نه بر من گران می‌آید و نه اندوهگینم می‌سازد زیرا معتقدم که در آن جهان دوستان و فرمانروایانی خواهم‌یافت بسی بهتر از مردمان این دنیا، گرچه می‌دانم که کمتر کسی این حقیقت را باور تواندکرد. حال اگر دفاعی که در برابر شما کردم مؤثرتر از دفاعی باشد که در دادگاه آتن نموده‌ام، همین مرا کافی است.

چون سقراط لب از سخن فروبست کبس گفت: سقراط، آنچه گفتی هم
زیبا بود و هم درست. ولی نکته‌ای را که دربارهٔ روح بیان کردی مردمان نمی‌توانند ۷۰
باور کرد و چنین می‌پندارند که همین که آدمی می‌میرد روحش نابود می‌شود و به‌عبارت دیگر هنگامی که روح چون دود یا دمی از بدن بیرون می‌رود محو می‌گردد و اثری از آن باقی‌نمی‌ماند. اگر براستی از میان نرود بلکه پس از رهایی از رنجها و بدیهایی که برشمردی به‌حال خود بماند، البته امیدواری هست که آنچه دربارهٔ جهان دیگر گفتی راست باشد. ولی اثبات اینکه روح پس از مرگ آدمی از میان نمی‌رود و نیرو و درایتش به‌جای خود باقی‌می‌ماند، دلیلی استوار می‌خواهد.

سقراط گفت: کبس، حق با توست. اکنون چه کنیم؟ میل داری در این بحث کنیم که آیا شواهد و ظواهر حکم می‌کند که آنچه دربارهٔ روح گفتیم درست است یا نه؟

کبس گفت: اشتیاق دارم عقیدهٔ تو را بشنوم.

سقراط گفت: بسیار خوب، آماده‌ام و گمان نمی‌کنم اگر کسی گفت و گوی ما را در این باره بشنود، هر چند کمدی‌نویس باشد، ادعا خواهدکرد که یاوه‌سرایی می‌کنیم و وقت خود را با سخنهای بی‌معنی می‌گذرانیم. اگر شما نیز با من همداستانید و میل دارید در این باره بحث شود بگذارید بررسی را از اینجا آغاز کنیم که آیا ارواح پس از مردن آدمیان به‌جهان دیگر می‌روند یا نه؟ از دیرباز

گفته‌اند که ارواح همچنان که از این جهان به‌سرای دیگر می‌روند از آنجا نیز دوباره بدین جهان بازمی‌گردند و زندگی را از سر می‌گیرند. اگر این سخن راست باشد که زندگان پس از مرگ دوباره زنده و زاییده می‌شوند پس ناچار باید روح ما پس از درگذشتن ما در جهان دیگر باقی‌بماند وگرنه زاییده‌شدن و بازگشتنش به‌زندگی ممکن نبود. اکنون اگر بتوانیم معلوم کنیم که زندگان از عالم مرگ می‌آیند نه از جای دیگر، این خود دلیلی کافی بر بقای روح خواهدبود. ولی اگر درستی این سخن ثابت نگردد ناگزیر خواهیم‌شد در پی دلیلی دیگر بگردیم.

کبس گفت: راست می‌گویی.

سقراط گفت: برای آنکه زودتر به‌حقیقت برسیم نباید تنها به‌آدمیان اکتفا کنیم بلکه باید جانوران و گیاهها و همهٔ چیزهایی را که می‌زایند و می‌میرند در نظر آوریم تا ببینیم آیا براستی هر چیز که ضدی دارد از ضد خود پدیدارمی‌شود؟ می‌دانید که زشتی ضد زیبایی است و ظلم ضد عدل و کوچکی ضد بزرگی. اکنون می‌خواهیم بدانیم آیا هر چیز بضرورت از ضد خود پدیدمی‌آید نه از چیز دیگر؟ مثلاً چیزی که بزرگتر می‌گردد ناچار باید پیش از آن کوچکتر بوده‌باشد؟

سیمیاس گفت: آری.

سقراط گفت: و چیزی که کوچکتر می‌شود باید پیش از آن بزرگتر باشد و آنگاه کوچکتر گردد؟

۷۱ سیمیاس گفت: چنین است.

سقراط گفت: ناتوانتر از تواناتر پدیدمی‌آید و تندتر از کندتر؟

سیمیاس گفت: البته.

سقراط گفت: بدتر از بهتر پدیدمی‌آید و عادل‌تر از ظالم‌تر؟

سیمیاس گفت: بی‌گمان.

سقراط گفت: پس روشن شد که هر چیز از ضد خود پدیدمی‌آید؟

سیمیاس گفت: آری.

سقراط گفت: اکنون بدین نکته توجه کن: دو ضد چون دو چیزند، پس میان آنها همواره دو گونه زایش و پیدایش بوقوع‌می‌پیوندد. بدین معنی که این از آن پدیدمی‌آید و آن از این می‌زاید. مثلاً میان بزرگتر و کوچکتر همواره کاهش و افزایش صورت می‌گیرد که یکی را ذبول می‌نامیم و دیگری را نموّ.

سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: جدایی و پیوستگی و سردی و گرمی و هزار چیز دیگر از این دست نیز که برای همه نامی نداریم ناچار باید چنین باشند. یعنی باید بپذیریم که این از آن بوجودمی‌آید و آن از این.

کبس گفت: چنین است.

سقراط گفت: زندگی هم ضدی دارد یا نه، همچنان که خواب ضد بیداری است؟

کبس گفت: البته ضدی دارد.

سقراط گفت: آن چیست؟

کبس گفت: مرگ.

سقراط گفت: اگر آن دو ضد یکدیگرند، از یکدیگر پدیدمی‌آیند و میان آنها نیز زایش و پیدایش متقابل هست؟

کبس گفت: ناچار باید چنین باشد.

سقراط گفت: اکنون می‌خواهم دگرگونی و جریانی را که میان دو ضد روی‌می‌دهد به‌تو بنمایم. آنگاه تو نیز همین دگرگونی را در مورد اضداد دیگر تشریح کن. می‌گویم خواب و بیداری ضد یکدیگرند. خواب تبدیل به‌بیداری می‌شود و بیداری به‌خواب، و بدین‌سان خواب و بیداری پدیدمی‌آیند. مطلب روشن است؟

کبس گفت: آری.

سقراط گفت: اکنون تو نیز این دگرگون‌شدن را در مورد مرگ و زندگی بیان کن. نگفتی مرگ ضد زندگی است؟

کبس گفت: چنین گفتم.

سقراط گفت: و آن دو از یکدیگر پدیدمی‌آیند؟

کبس گفت: آری.

سقراط گفت: از زنده چه پدیدمی‌آید؟

کبس گفت: مرده.

سقراط گفت: از مرده نیز زنده پدیدمی‌آید؟

کبس گفت: چنین می‌نماید.

سقراط گفت: پس ارواح ما باید در جهان دیگر باقی‌باشند؟

کبس گفت: باید چنین باشد.

سقراط گفت: دگرگون‌شدنی که در اینجا روی‌می‌دهد در یک سو آشکار و نمایان است زیرا به‌چشم می‌بینم که زنده می‌میرد.

کبس گفت: درست است.

سقراط گفت: آیا باید بپذیریم که عکس آن دگرگونی در این مورد نیز صورت می‌گیرد، یعنی دگرگون‌شدن دیگری که معکوس مردن است بوقوع می‌پیوندد، یا باید بگوییم که در این مورد بیش از یک دگرگونی روی‌نمی‌دهد و پس از آن طبیعت متوقف می‌گردد؟

کبس گفت: هرگز نمی‌توان چنین گفت.

سقراط گفت: دگرگونی دوم چیست؟

کبس گفت: زنده‌شدن و به‌زندگی بازگشتن.

سقراط گفت: اگر این سخن راست باشد، آیا معنی آن چنین نیست که
۷۲ زنده‌شدن و به‌زندگی بازگشتن تغییر حالتی است که در مرده روی‌می‌دهد و بدین سان زنده از مرده پدیدمی‌آید؟

کبس گفت: البته همین است.

سقراط گفت: از این استدلال چنین برمی‌آید که زندگان از مرگ به‌زندگی بازگشته‌اند همچنان که مردگان از زندگی به‌مرگ رسیده‌اند. اگر این استدلال درست باشد، همین خود دلیل کافی است بر اینکه ارواح مردگان باید در جایی باقی‌بمانند و از آنجا به‌زندگی بازگردند.

کبس گفت: سقراط، به‌عقیدهٔ من استدلال ما درست است و راستی باید چنین باشد.

سقراط گفت: من نیز نتیجه‌ای را که بدست‌آوردیم درست می‌دانم چه اگر در مقابل هر «شدن»، شدنی دیگر نبود و آن دو همواره به‌دنبال یکدیگر نمی‌آمدند و دایره‌وار به‌هم نمی‌پیوستند، بلکه هر «شدن» از مبدأیی آغاز می‌گردید و به‌خط مستقیم پیش می‌رفت و به‌منتهایی پایان می‌یافت بی‌آنکه به‌عقب برگردد و به‌حال نخستین درآید، همهٔ اشیاء یکسان می‌شدند و به‌یک صورت درمی‌آمدند و به‌یک حال می‌ماندند و زایش و پیدایش متوقف می‌گردید.

کبس گفت: نفهمیدم. توضیح بده.

سقراط گفت: نکتهٔ مشکلی نیست. مثلاً اگر بیداران به‌خواب می‌رفتند و برگشتن از خواب به‌بیداری صورت نمی‌پذیرفت، همه همواره در خواب می‌ماندند

و افسانه‌ای که دربارهٔ اندومیون می‌گویند به‌حقیقت می‌پیوست.[۴] یا اگر اشیاء به‌هم می‌آمیختند و از هم جدا نمی‌شدند، آیا آن سخن معروف آناکساگوراس تحقق نمی‌یافت که می‌گوید «همهٔ اشیاء با هم و در آن واحدند»؟ همچنین، کبس گرامی، اگر همهٔ زندگان می‌مردند و بازگشت از زندگی به‌مرگ صورت نمی‌گرفت، آیا سرانجام همه چیز به‌کام مرگ فرونمی‌رفت و زندگی از روی زمین برنمی‌افتاد؟

کبس گفت: حق با توست.

سقراط گفت: کبس گرامی، استدلال ما درست است و بازگشتن از مرگ به زندگی حقیقت دارد و ارواح پس از جدایی از تن زنده می‌مانند، منتها ارواح نیکان زندگی نیکی دارند و ارواح بدان زندگی بد.

کبس گفت: سقراط، دلیل دیگر بر درستی این سخن همان مطلبی است که تو همواره می‌گویی که آموختن جز بیادآوردن نیست.[۵] اگر این سخن راست باشد ناچار ما باید چیزی را که در این زندگی بیادمی‌آوریم در زندگی پیشین آموخته‌باشیم و چنین امری امکان‌پذیر نبود اگر روح ما پیش از آنکه در قالب ۷۳
کنونی درآید وجودنمی‌داشت، و همین خود دلیل است بر اینکه روح باید از آغاز وجود داشته‌باشد و تا ابد زنده بماند.

در این هنگام سیمیاس سخن کبس را برید و گفت: کبس، دلیل درستی آن سخن چیست؟ من آن را بیادندارم.

کبس گفت: بهترین دلیل همین است که اگر کسی راه درست پرسیدن را بداند، از هر کسی که پرسشی کند مخاطب به‌هر سؤال پاسخ درست می‌دهد. اگر پاسخ‌دهنده به‌موضوع سؤال دانا نبود چگونه می‌توانست چنان پاسخی بدهد. خصوصاً اگر موضوع پرسش اشکال هندسی یا اموری مانند آن باشد درستی این مطلب به‌بهترین وجه آشکار می‌گردد.[۶]

سقراط گفت: سیمیاس، اگر سخن کبس را باور نداری دلیلی دیگر بیاورم. آیا تردید داری که آنچه مردم آموختن می‌نامند براستی بیادآوردن است؟

سیمیاس گفت: نمی‌توان‌گفت تردید دارم. بلکه می‌خواستم آن را نیک بیاموزم، یعنی می‌خواستم به‌من یاری کنی تا آن را دوباره بیادبیاورم. دلیلی که کبس آورد کافی بود و مطلب را به‌یادم آورد. با این همه میل دارم دلایل تو را نیز بشنوم.

سقراط گفت: پس گوش فرادار. آیا همه تصدیق می‌کنیم که هرگاه کسی

مطلبی را بیادمی‌آورد، قطعاً باید آن را پیشتر دانسته‌باشد؟

سیمیاس گفت: البته.

سقراط گفت: آیا همچنین تصدیق می‌کنیم که اگر دانایی بدین‌سان که می‌گویم بدست‌آید جز بیادآوردن نیست؟ مرادم این است که اگر کسی چیزی را ببیند یا بشنود یا از راهی دیگر درک کند، و به‌سبب این درک نه تنها به‌آن چیز دانا شود بلکه تصور چیزی دیگر نیز به‌او دست دهد، آیا نباید گفت که آن چیز دوم را بیادآورده‌است؟

سیمیاس گفت: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط گفت: مثلاً تصوری که از آدمی داریم غیر از تصور چنگ است.

سیمیاس گفت: تردید نیست.

سقراط گفت: می‌دانی که اگر عاشقی چنگ یا جامهٔ معشوق را ببیند، نه تنها آن چنگ را می‌شناسد بلکه تصویر نوجوانی هم که چنگ از آن اوست در درونش صورت می‌بندد، و این جز بیادآوردن نیست. همچنین کسی که کبس را ببیند در دم به‌یاد سیمیاس می‌افتد و هزاران مثال از این قبیل می‌توان‌آورد.

سیمیاس گفت: به‌خدا سوگند درست است.

سقراط گفت: این یادآوری خصوصاً در مورد چیزهایی دست‌می‌دهد که انسان زمانی دراز از آنها دور مانده و فراموش کرده‌است.

سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: آیا ممکن است که کسی تصویر اسب یا چنگی را ببیند و انسانی را بیادبیاورد؟ یا تصویر سیمیاس را ببیند و به‌یاد کبس بیفتد؟

سیمیاس گفت: البته ممکن است.

سقراط گفت: همچنین آیا ممکن است که کسی تصویر سیمیاس را ببیند و خود سیمیاس را بیادبیاورد؟

سیمیاس گفت: این نیز ممکن است.

سقراط گفت: در همهٔ موارد آنچه در ما پیدا می‌شود یادآوری است: گاه با دیدن چیزی، چیزی دیگر را که شبیه آن است بیادمی‌آوریم و گاه چیزی را که شبیه آن نیست.

۷۴ سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: هنگامی که کسی با دیدن چیزی، چیزی دیگر را که شبیه

آن است بیادمی‌آورد، آیا در آن دم این نکته را نیز درمی‌یابد که شباهت میان آنچه دیده و آنچه بیادآورده، کامل است یا کامل نیست؟

سیمیاس گفت: البته.

سقراط گفت: بسیار خوب. اکنون به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار. چیزی هست که «برابری» می‌نامیم؟ مرادم آن نیست که چوبی را با چوبی یا سنگی را با سنگی برابر می‌شماریم. سؤالم دربارهٔ « خودِ برابری» است و می‌خواهم بدانم آیا خودِ برابری[۶] هست یا نه؟

سیمیاس گفت: البته هست.

سقراط گفت: آیا خودِ برابری را می‌شناسیم و می‌دانیم چیست؟

سیمیاس گفت: البته.

سقراط گفت: این شناسایی را از کجا و چگونه بدست‌می‌آوریم؟ نه از همان راه که اندکی پیشتر بیان کردیم؟ هنگامی که دو چوب یا دو سنگ برابر می‌بینیم آیا علاوه بر آن چیزها، تصور خودِ برابری، که بکلی جدا از آن چیزهاست، در ما پیدا نمی‌شود؟ از این گذشته، دو چوب برابر یا دو سنگ برابر به‌چشم تو گاه برابر و گاه نابرابر نمی‌نمایند؟

سیمیاس گفت: البته چنین است.

سقراط گفت: پس دو چیز برابر گاه نابرابر بنظرمی‌آیند. ولی آیا خودِ برابری هم گاه به‌صورت نابرابری می‌نماید؟

سیمیاس گفت: هرگز.

سقراط گفت: پس مسلم است که آن دو چیز برابر غیر از خودِ برابری است؟

سیمیاس گفت: آری.

سقراط گفت: با این همه با دیدن آن دو چیز که غیر از برابری هستند، تصور برابری در تو پیدا شد؟

سیمیاس گفت: آری، در این هیچ تردید نیست.

سقراط گفت: پیدایش آن تصور یا بدان سبب بود که برابری به‌آن دو چیز شبیه بود و یا بدان سبب که شبیه نبود.

سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: فرق نمی‌کند که سبب پیدایش تصور تازه شباهت باشد یا

عدم شباهت. چه هرگاه که بر اثر درکی حسی، مانند دیدن، تصوری تازه در تو پیدا شود، خواه این تصور تازه با آنچه درک می‌کنی شبیه باشد و خواه نه، پیدایش این تصور تازه جز بیادآوردن نمی‌تواندبود.

سیمیاس گفت: حق با توست.

سقراط گفت: اکنون به‌این نکته توجه کن: هنگامی که دو چوب یا دو چیز دیگر می‌بینیم که با هم برابرند، آیا برابری آنها به‌نظر ما درست مانند خودِ برابری می‌نماید یا آنکه در برابری آنها نقصی می‌بینیم و درمی‌یابیم که این برابری از حیث کمال به‌خودِ برابری نمی‌رسد؟

سیمیاس گفت: آری این نقص را درمی‌یابیم.

سقراط گفت: پس باید اقرار کنیم که وقتی که کسی چیزی را می‌بیند، به‌خود می‌گوید: آنچه در اینجا می‌بینم می‌خواهد همانند چیز معین و معلوم دیگری باشد ولی از آن بازپس می‌ماند و به‌آن نمی‌رسد و نمی‌تواند همانند آن شود و از این رو ناقص‌تر از آن است. ولی کسی که چنین می‌گوید باید آن چیز معین و معلوم را بشناسد. چنین نیست؟

سیمیاس گفت: البته چنین است.

سقراط گفت: بسیار خوب. آیا ما در مقابل اشیاءِ برابر و خودِ برابری همین گونه می‌اندیشیم؟

سیمیاس گفت: بی‌شک.

۷۵ سقراط گفت: پس مسلم است که ما خودِ برابری را می‌شناختیم پیشتر از آنکه با دیدن چیزهای برابر به‌این نکته برخوریم که همهٔ چیزهای برابر می‌خواهند به خودِ برابری برسند ولی از آن عقب می‌مانند.

سیمیاس گفت: در این تردید نیست.

سقراط گفت: از سوی دیگر باید اقرار کنیم که پیش از آنکه از راه دیدن یا لمس یا مانند آنها ادراکی حسی پیدا کنیم، نه به‌این شناسایی برمی‌خوریم و نه می‌توانیم بربخوریم.

سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: ولی پس از ادراک حسی درمی‌یابیم که چیزهای برابر محسوس می‌خواهند به خودِ برابری برسند اما از آن عقب می‌مانند. مگر چنین نیست؟

سیمیاس گفت: چنین است.

سقراط گفت: پس ما پیش از آنکه ببینیم یا بشنویم یا حواس دیگر را بکاراندازیم، باید به‌نحوی از انحاء خودِ برابری را شناخته‌باشیم وگرنه ممکن نیست بتوانیم برابری محسوس را با خودِ برابری مقایسه کنیم، و دریابیم که برابری محسوس می‌خواهد به خودِ برابری برسد ولی کامیاب نمی‌شود.

سیمیاس گفت: نتیجهٔ استدلال ما جز این نمی‌تواندبود.

سقراط گفت: ما از روزی که از مادر زاده‌ایم دیدن و شنیدن آغاز کرده و حواس دیگر را نیز بکارانداخته‌ایم.

سیمیاس گفت: البته.

سقراط گفت: و گفتیم پیش از آنکه حواس ما بکارافتند باید خودِ برابری را شناخته‌باشیم.

سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: پس آن شناسایی باید پیش از آنکه از مادر بزاییم در ما باشد.

سیمیاس گفت: چنین می‌نماید.

سقراط گفت: اگر راست است که آن شناسایی را پیش از تولد داشته و با آن بدنیاآمده‌ایم، پس آیا باید گفت پیش از آنکه از مادر بزاییم نه تنها برابری و بزرگتری و کوچکتری بلکه خودِ زیبایی و خودِ خوبی و خودِ عدالت و خودِ دینداری، و همهٔ چیزهایی راکه در بحثهای خویش همواره دربارهٔ «خودِ» آنها گفت و گو می‌کنیم، می‌شناخته‌ایم؟

سیمیاس گفت: چنین است.

سقراط گفت: و اگر آن شناساییها را پس از بدست‌آوردن از یاد نمی‌بردیم، همواره به‌آنها دانا می‌بودیم و در همهٔ عمر آنها را بیادمی‌داشتیم زیرا دانایی به‌یک چیز این است که آدمی شناسایی به‌آن را پس از آنکه بدست‌آورد نگاه‌دارد و از دست ندهد، و فراموشی نیست جز از دست‌دادن شناسایی.

سیمیاس گفت: عقیدهٔ من نیز همین است.

سقراط گفت: اگر آن شناساییها را پیش از تولد داشته و هنگام تولد فراموش کرده‌باشیم و سپس در زندگی بر اثر بکارانداختن حواس و درک اشیاء دوباره بدست‌آوریم، آیا این دوباره بدست‌آوردن شناسایی همان نیست که

آموختن می‌خوانیم؟ در نتیجه، آیا آموختن بیادآوردن شناساییهایی نیست که پیشتر داشته‌ایم؟

سیمیاس گفت: همین است و جز این نیست.

۷۶ سقراط گفت: اندکی پیش روشن کردیم که بسی اوقات کسی که از راه دیدن یا شنیدن یا بکارانداختن دیگر حواس چیزی را درک می‌کند همان دم تصور چیز فراموش‌شدهٔ دیگری هم که به‌سبب شباهت یا بی‌شباهتی با آن چیز محسوس مناسبتی دارد، در او پیدا می‌گردد. پس باید از دو شق یکی را بپذیریم: یا بگوییم که ما با آن شناسایی از مادر زاده‌ایم و در همهٔ عمر آن را با خود داریم، یا باید تصدیق کنیم که کسی که چیزی می‌آموزد در حقیقت شناسایی فراموش شده‌ای را بیادمی‌آورد و آموختن نیست جز بیادآوردن.

سیمیاس گفت: حقیقت همین است.

سقراط گفت: از آن دو کدام یک را می‌پذیری؟ می‌خواهی بگوییم که با آن شناسایی بدنیاآمده و عالِم از مادر زاده‌ایم؟ یا تصدیق کنیم که در طول زندگی دانشهای فراموش‌شده را بیادمی‌آوریم؟

سیمیاس گفت: سقراط، در این دم نمی‌دانم کدام یک را بپذیرم؟

سقراط گفت: کسی که مطلبی را می‌داند، آیا نباید بتواند به‌پرسشهایی که دربارهٔ آن می‌کنند پاسخ بدهد؟

سیمیاس گفت: البته باید بتواند پاسخ بدهد.

سقراط گفت: گمان می‌کنی همهٔ مردم می‌توانند به‌پرسشهایی که من امروز می‌کنم پاسخ بدهند؟

سیمیاس گفت: چه خوب بود اگر چنین بود. ولی می‌ترسم فردا در این شهر یک تن نیابیم که بتواند بدین پرسشها پاسخی بدهد.

سقراط گفت: پس معتقد نیستی که همهٔ مردم به‌این مطالب علم دارند؟

سیمیاس گفت: نه.

سقراط گفت: پس آیا ناچار باید شق دوم را بپذیریم و بگوییم هر کس در طول زندگی مطالبی را که پیشتر می‌دانسته و سپس فراموش کرده‌است بیاد می‌آورد؟

سیمیاس گفت: جز این چاره نیست.

سقراط گفت: بسیار خوب. اکنون بگذار ببینیم روح ما آن شناساییها را

چه هنگام بدست‌آورده‌است؟ هنگامی که از مادر زاده‌ایم؟

سیمیاس گفت: این ادعا نمی‌تواند درست باشد.

سقراط گفت: پیش از تولد بدست‌آورده‌است؟

سیمیاس گفت: آری.

سقراط گفت: پس ارواح پیش از آنکه به‌قالب انسانی درآیند دانا بوده‌اند؟

سیمیاس گفت: آری، به‌شرط آنکه مسلم شود که آدمی آن شناساییها را هنگام تولد بدست‌نمی‌آورد. ولی دربارهٔ آن هنگام هنوز تحقیقی نکرده‌ایم.

سقراط گفت: راست می‌گویی. ولی چه هنگام آنها را از دست داده‌ایم؟ پیشتر روشن کردیم که هنگام تولد آنها را با خود نداریم. شاید معتقدی همان‌دم که آنها را بدست‌می‌آوریم از دست می‌دهیم؟ یا فراموشی هنگام دیگری روی می‌نماید؟

سیمیاس گفت: نه سقراط. هیچ نمی‌دانستم که چه سخن بی‌معنایی می‌گویم.

سقراط گفت: سیمیاس، اکنون گوش فرادار تا نکته‌ای که می‌گویم درست است یا نه. اگر چیزهایی به‌نام زیبایی و نیکی و مانند آنها، که در اثنای بحث همواره به‌زبان می‌آوریم، براستی وجوددارند و ما هر چیزی را که به‌وسیلهٔ حواس درک می‌کنیم با آنها ــ که از پیش در ما و متعلق به‌ما هستند و شناسایی قبلی به‌آنها داریم ــ می‌سنجیم، پس لازم می‌آید که روح ما نیز پیش از آنکه به‌دنیا بیاییم وجود داشته‌باشد. ولی اگر آن چیزها، بدان‌سان که گفتیم، وجود ندارند، همهٔ سخنان ما بیهوده است. به‌عبارت دیگر، اگر آن چیزها هستند و وضعشان چنان است که تشریح کردیم، ناچار روح ما پیش از تولد ما وجود داشته‌است. ولی اگر آن چیزها چنان نیستند پس وجود روح ما پیش از تولد ضرورتی ندارد.

سیمیاس گفت: سقراط، به‌عقیدهٔ من آن حقیقت انکارناپذیر است و
نتیجهٔ مسلم آن استدلال این است که روح ما پیش از تولد ما وجودداشته‌است و ۷۷
هیچ مطلبی در جهان نیست که درستی آن برای من بدین پایه محقق باشد و دلیلی که آوردی از هر جهت کافی است.

سقراط گفت: بگذار عقیدهٔ کبس را نیز بشنویم تا بدانیم استدلال ما او را نیز قانع ساخته‌است یا نه؟

سیمیاس گفت: گمان می‌کنم قانع شده‌باشد گرچه قانع‌ساختن او آسان

نیست. به‌هر حال این نکته روشن شد که روح ما پیش از آنکه بدنیا بیاییم وجود داشته‌است. ولی اینکه روح پس از مرگ ما نیز زنده خواهدماند هنوز بر من ثابت نگردیده‌است و همچنان که کبس اندکی پیش اشاره کرد هنوز بطلان عقیدهٔ مردم که می‌گویند با مرگ ما روحمان از هم می‌پاشد و از میان می‌رود، مبرهن نشده، و من اشکالی نمی‌بینم که روح ما پیش از تولد ما موجود باشد ولی پس از آنکه از تن ما جدا گردید زندگی آن بپایان‌برسد.

کبس گفت: سیمیاس خوب گفتی. نیمی از مسأله حل شد و ثابت گردید که روح ما پیش از تولد ما وجود داشته‌است. ولی برای اینکه بحث ناقص نماند باید از سقراط بخواهیم نیم دیگر را نیز حل کند و بر ما روشن سازد که روح پس از مرگ ما باقی‌خواهدماند.

سقراط گفت: سیمیاس و کبس، اگر آن نکته را، که گفتیم زندگان از مردگان پدیدمی‌آیند، بیادبیاورید خواهیددید که نیم دیگر مسأله نیز روشن شده‌است. چه اگر روح ما پیش از تولد ما وجود داشته‌باشد و با تولد ما از مرگ به‌زندگی آید پس لازم می‌آید که پس از مرگ ما نیز باقی‌بماند تا بتواند دوباره به‌زندگی بازگردد. پس می‌بینید که این مطلب نیز مبرهن گردیده‌است. با این همه گمان می‌کنم میل دارید این نکته را بیشتر بشکافیم و مانند کودکان می‌ترسید که چون روح از تن جدا شود بادی آن را از هم بپاشد و نابود سازد خصوصاً اگر کسی در هوای توفانی بمیرد.

سیمیاس خندید و گفت: آری، چنان بدان که می‌ترسیم و بکوش تا بر ما روشن سازی که ترسمان بی‌جاست. یا بهتر است فرض کنیم که ما خود بیمی نداریم بلکه در درون ما کودکی هست که از مرگ می‌ترسد و می‌خواهیم بر او روشن سازیم که مرگ دیوی نیست و نباید از آن ترسید.

سقراط گفت: برای راندن آن دیو هر روز باید اوراد و عزایم بکارببرید!

۷۸ کبس گفت: چون تو از نزد ما می‌روی معزم توانا را از کجا بیابیم؟

سقراط گفت: کبس، یونان سرزمینی است پهناور و از مردان توانا خالی نیست. کشورهای بیگانه هم بسیارند و باید همهٔ آنها را بگردید و از بذل مال و تحمل رنج دریغ نورزید تا معزمی بیابید که بتواند در این راه به‌شما یاری کند. ولی از خود نیز غافل مشوید و بکوشید تا به‌پایمردی یکدیگر این مشکل را بگشایید زیرا بآسانی کسی نخواهیدیافت که بهتر از خودتان از عهدهٔ این کار برآید.

کبس گفت: یقین بدان که از فرمان تو سر برنخواهیم‌تافت و اکنون اگر میل داری اجازه بده بر سر بحث بازگردیم و گفت و گویی را که ناتمام ماند بپایان‌برسانیم.

سقراط گفت: البته میل دارم. نخست باید این نکته را روشن کنیم که چه نوع چیزها در معرض فنا و انحلال قراردارند و کدام چیزها از آن خطر مصونند. سپس باید معلوم سازیم که روح جزءِ کدام یک از آن دو نوع است و آنگاه بنا به‌نتیجه‌ای که بدست‌آید دربارهٔ روح خویش امیدوار یا بیمناک باشیم.

کبس گفت: درست است.

سقراط گفت: چنین می‌نماید که چیزهایی که در نتیجهٔ ترکیب پیدا آمده یا بالطبع مرکبند، ممکن است روزی اجزاءِ ترکیب‌دهندهٔ آنها از هم جدا شوند، در حالی که چیزهای غیرمرکب و بسیط از این عارضه مصونند. تو در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟

کبس گفت: نه، با تو همداستانم.

سقراط گفت: پس آنچه همواره به‌یک حال می‌ماند غیرمرکب است حال آنکه مرکب گاه چنین می‌گردد و گاه چنان، و همواره به‌یک حال نمی‌ماند.

کبس گفت: درست است.

سقراط گفت: آیا آن «خودِ» چیزها، که همواره در ضمن بحثهای خود می‌گوییم هستی راستین دارد[۷]، همواره به‌یک حال می‌ماند یا هر روز دگرگون می‌شود؟ مثلاً خودِ برابری و خودِ زیبایی دستخوش دگرگونی است، یا چون بسیط و مجرد است همواره به‌یک حال می‌ماند و هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد؟

کبس گفت: بی‌گمان همواره به‌یک حال می‌ماند.

سقراط گفت: ولی آیا چیزهای زیبا نیز، مانند انسانها و اسبها و جامه‌های زیبا، و همچنین چیزهای برابر، همواره به‌یک حال می‌مانند یا دستخوش دگرگونی هستند و هرگز نه نسبت به‌خود به‌یک حال می‌مانند و نه نسبت به یکدیگر؟

کبس گفت: اینها هرگز به‌یک حال نمی‌مانند.

۷۹ سقراط گفت: این گونه چیزها را می‌توانی ببینی یا لمس کنی یا با حواس دیگر درک کنی. ولی چیزهایی که همواره به‌یک حال می‌مانند دیدنی و لمس کردنی نیستند و آنها را فقط از راه تفکر، یعنی به‌وسیلهٔ خودِ روح، می‌توان

دریافت.

کبس گفت: درست است.

سقراط گفت: پس باید چیزها را به‌دو نوع دیدنی و نادیدنی تقسیم کنیم؟

کبس گفت: آری.

سقراط گفت: و بگوییم چیزهای نادیدنی همواره به‌یک حال می‌مانند و چیزهای دیدنی دستخوش تغییر و تبدیلند؟

کبس گفت: آری باید چنین بگوییم.

سقراط گفت: تن و روح از این دو نوع نیستند؟

کبس گفت: البته.

سقراط گفت: تن به‌کدام یک از آن دو نوع شبیه است؟

کبس گفت: به‌چیزهای دیدنی.

سقراط گفت: دربارهٔ روح چه می‌گویی؟ دیدنی است یا نادیدنی؟

کبس گفت: نادیدنی است، یا لااقل به‌چشم آدمیان درنمی‌آید.

سقراط گفت: هنگامی که از چیزهای دیدنی و نادیدنی سخن می‌گوییم مقصود ما این است که به‌چشم آدمیان درمی‌آیند یا نه. مگر جز این است؟

کبس گفت: حق با توست.

سقراط گفت: روح را آدمیان می‌توانند به‌چشم ببینند؟

کبس گفت: نمی‌توانند.

سقراط گفت: پس نادیدنی است؟

کبس گفت: آری.

سقراط گفت: بنا بر این، روح از چیزهای نادیدنی است و تن از چیزهای دیدنی؟

کبس گفت: تردید نیست.

سقراط گفت: اگر به‌یادتان باشد پیشتر گفتیم که هر گاه روح برای دریافتن چیزی از تن یاری جوید، یعنی چشم و گوش را بکاراندازد (زیرا بکارانداختن حواس یاری‌جستن از تن است)، در آن حال تن او را به‌سوی چیزی می‌کشاند که هرگز به‌یک حال باقی‌نیست، و روح به‌علت تماس با این گونه چیزها گمراه و سرگردان می‌گردد و چون مردمان مست تعادل خویش را از دست می‌دهد.

کبس گفت: آری چنین گفتیم.

سقراط گفت: ولی اگر تنها و بی واسطهٔ تن به‌جست و جو پردازد فقط به‌آنچه پاک و مجرد و جاویدان است و همواره به‌یک حال می‌ماند آگاه می‌گردد، و چون خود با آن خویشی دارد اگر بختش یاری کند در نزد آن می‌ماند و سرگردانیش بپایان‌می‌رسد و آرامش خود را بازمی‌یابد و به‌سبب همنشینی با آنچه دریافته‌است خود نیز همواره به‌یک حال و یکسان می‌ماند و این حالت روح را دانایی و خردمندی می‌خوانیم.

کبس گفت: سقراط، خوب گفتی و راستی همین است.

سقراط گفت: با توجهٔ به‌همهٔ این سخنان، به‌عقیدهٔ تو روح به‌کدام یک از آن دو نوع شبیه‌تر است؟

کبس گفت: سقراط، انسان هر قدر عامی باشد پس از نکته‌هایی که بیان کردی ناچار است تصدیق کند که روح از آن نوعی است که همواره به‌یک حال می‌ماند نه از نوع دیگر[۸].

سقراط گفت: تن از کدام نوع است؟

کبس گفت: از نوع دیگر.

سقراط گفت: اکنون بگذار مطلب را از جنبه‌ای دیگر بررسی کنیم. تا دمی
که تن و روح با همند تن به‌حکم طبیعت محکوم است به‌اینکه خدمت کند و ۸۰
فرمان برد در حالی که روح سلطنت می‌کند و فرمان می‌راند. با این وصف به‌عقیدهٔ تو کدام یک از آن دو جنبهٔ خدایی دارد و کدام یک فناپذیر است؟ مگر فرماندهی دلیل الوهیت نیست و فرمانبری حاکی از فناپذیری؟

کبس گفت: حقیقت همین است.

سقراط گفت: روح کدام یک از آن دو جنبه را دارد؟

کبس گفت: روح جنبهٔ خدایی دارد و تن جنبهٔ فناپذیری.

سقراط گفت: نتیجه‌ای که از این تصدیقها بدست‌می‌آید این است که روح خدایی و سرمدی و بسیط و توانا به‌تفکر است و همواره همان می‌ماند و یکسان عمل می‌کند در حالی که تن فناپذیر و موقت و از تفکر ناتوان است و هر روز به حالی دیگر درمی‌آید. کبس گرامی، در این باره حکمی جز این می‌توانی بکنی؟

کبس گفت: هرگز.

سقراط گفت: اگر آن نتیجه درست باشد، آیا نباید مسلم بداریم و تصدیق کنیم که تن محکوم به‌فناست در حالی که روح، بر خلاف آن، فناناپذیر و جاویدان

است یا لااقل چیزی شبیه به‌فناناپذیر و جاویدان؟

کبس گفت: البته باید تصدیق کنیم که چنین است.

سقراط گفت: بارها دیده‌ای که چون کسی می‌میرد تنش با اینکه دیدنی و محسوس و محکوم به‌فنا و نابودی است زود فانی نمی‌شود بلکه چندی به‌همان حال می‌ماند و اگر آن را چنانکه در مصر معمول است تمیز و خشک و مومیایی کنند زمانی دراز از فنا مصون می‌ماند و حتی پاره‌ای از اجزاءِ تن از قبیل استخوانها و مانند آن پس از پوسیدن تن سالها وضع خود را نگاه‌می‌دارد و از میان نمی‌رود. مگر چنین نیست؟

کبس گفت: آری چنین است.

سقراط گفت: پس روح که خود نادیدنی و نامحسوس است و پس از آزادی از بند تن به‌جایی نادیدنی و پاک و آسمانی رهسپار می‌گردد و در عالم ارواح به‌خدای بزرگ و دانا می‌پیوندد ــ همان جایی که اگر خدا بخواهد روح من نیز بزودی خواهدرفت ــ چگونه ممکن است که پس از جدایی از تن نابود شود و چنانکه بیشتر مردمان می‌پندارند از میان برود؟ سیمیاس و کبس، چنین امری ممکن نیست بلکه راستی این است که اگر روح بتواند خود را مستقل و فارغ از تن نگاه‌دارد و نگذارد که چیزی از تن دامنش را بگیرد، بلکه همواره گریزان از تن و مشغول به‌خود باشد، یعنی براستی دل به‌فلسفه یعنی جست و جوی حقیقت بسپارد و در این اندیشه باشد که مرگ را با آغوش باز بپذیرد، پس از مرگ به‌جایی همانند خویش که نادیدنی و خدایی و جاویدان است روی‌می‌نهد و در آنجا به
۸۱ نیکبختی می‌رسد و از گمراهی و نادانی و ترس و شهوت و همهٔ پلیدیهای طبیعت بشری آزاد می‌شود و چنانکه رازدانان می‌گویند با خدایان همنشین می‌گردد. کبس گرامی، این مطلب را تصدیق می‌کنی یا نه؟

کبس گفت: به‌خدا سوگند تصدیق می‌کنم.

سقراط گفت: ولی اگر ناپاک و آلوده باشد، یعنی به‌تن دل‌بسته و در دام شهوات و میلهایی که خاص تنند گرفتار آمده و در این پندار باشد که جز تن و آنچه دیدنی و لمس‌کردنی و خوردنی و آشامیدنی است یا برای تسکین شهوت بکارمی‌آید، حقیقی نیست و بدین سبب از آنچه به‌چشم درنمی‌آید و دریافتنش جز از راه اندیشه و تعقل میسر نیست گریزان بوده‌باشد، گمان می‌کنی هنگام جدایی از تن می‌تواند مستقل و مجرد و آزاد باشد؟

کبس گفت: به‌هیچ روی.

سقراط گفت: بلکه چون همواره همراه تن و در اندیشهٔ برآوردن تقاضاهای آن بوده‌است، با تن پیوسته خواهدبود؟

کبس گفت: بی‌گمان.

سقراط گفت: چون تن ناتوان و سنگین‌بار و زمینی است روح هم به‌سبب پیوستگی با آن ناتوان و سنگین‌بار می‌گردد و بیمی که در این حال از جهان نادیدنی و خدایی به‌او دست می‌دهد او را به‌سوی تن بازمی‌کشاند و چنانکه بارها از مردم شنیده‌ای به‌گرد گورها و پیکره‌ها می‌گردد و اشباح و سایه‌هایی که در گورستانها دیده‌شده‌اند همین گونه ارواحند که نتوانسته‌اند خود را از بند تن آزاد سازند، بلکه محسوس‌بودن تن به‌آنها نیز سرایت کرده‌است و بدین‌جهت به‌چشم درمی‌آیند.

کبس گفت: مطلب روشن است.

سقراط گفت: آری، این نیز روشن است که آنها ارواح نیکان نیستند بلکه ارواح مردمان ناپاک و پلیدند که محکوم به‌سرگردانی شده‌اند و بدین سان کیفر زندگی گذشتهٔ خود را می‌بینند. این سرگردانی چندان دوام می‌یابد تا سرانجام میلها و هوسهایی که از تن پیشین در آنها مانده‌است آنها را به‌سوی تنی دیگر که اسیر آن گونه هوسهاست می‌کشاند.

کبس گفت: مقصودت چگونه تنی است؟

۸۲ سقراط گفت: ارواحی که در خوردن و آشامیدن اندازه نگاه‌نداشته‌اند به‌تن خران یا جانورانی مانند آنها می‌گرایند[۹].

کبس گفت: احتمال قوی می‌رود که چنین باشد.

سقراط گفت: و ارواحی که به‌ستمگری و جاه‌طلبی و غارت و خونریزی خو گرفته‌اند در کالبد گرگها و بازها و کرکسها درمی‌آیند.

کبس گفت: باید چنین باشد.

سقراط گفت: بدین‌سان هر روح در کالبد جانوری جای می‌گیرد که با سیرت خود او تناسب دارد.

کبس گفت: بی‌تردید.

سقراط گفت: در آن میان ارواحی هم هستند که نیک‌بخت‌تر از دیگرانند و در کالبدهایی بهتر جای می‌گزینند. اینها ارواح کسانی هستند که عادل و

خویشتندار بوده‌اند ولی این فضایل را از راه تعقل و تفکر و جست و جوی حقیقت بدست‌نیاورده بلکه تنها از طریق عادت و تمرین یافته‌اند.

کبس گفت: چرا آنها را نیکبخت‌تر از دیگران می‌شماری؟

سقراط گفت: برای اینکه آنها در تن جانوران بی‌آزار چون زنبوران عسل و مورچگان، که به‌حالت اجتماع زندگی می‌کنند، یا در کالبد آدمیان، جای می‌گزینند و به‌صورت مردمانی آرام و بی‌آزار زندگی را از سر می‌گیرند.

کبس گفت: حق با توست.

سقراط گفت: ولی روحی که دلبستهٔ فلسفه نبوده و پاک و مجرد از کالبد جدا نگردیده‌باشد به‌محفل خدایان راه‌نمی‌یابد و بدین جهت فیلسوفان راستین از میلها و هوسهای تن دوری می‌جویند و هرگز خود را در دام آنها گرفتار نمی‌سازند. ولی گمان مبرید که پرهیز این گروه از میل و هوس برای آن است که پای‌بند مال و ثروتند و از تنگدستی بیم دارند یا مانند جاه‌طلبان می‌ترسند که در نظر مردمان خوار یا دچار شرم شوند.

کبس گفت: این گونه اندیشه‌ها درخور آنان نیست.

سقراط گفت: درست است و به‌همین سبب کسانی که در اندیشهٔ روح خویشند و عمر را صرف پروردن تن نمی‌سازند از آن گونه حریصان و جاه‌طلبان دوری می‌گزینند و هرگز دوشادوش آنان گام برنمی‌دارند زیرا آنان خود نمی‌دانند که به‌کجا می‌روند. فیلسوفان چون بیقین دریافته‌اند که تنها به‌دستیاری فلسفه می‌توان به‌پاکی و رهایی رسید هرگز در راهی بر خلاف فلسفه گام نمی‌نهند بلکه روی به‌راهی می‌آورند که فلسفه به‌آنان می‌نماید و به‌جایی می‌روند که فلسفه رهبری می‌کند.

کبس گفت: سقراط، اگر در این باره توضیحی بیشتر می‌توانی داد دریغ مکن.

سقراط گفت: پس گوش فرادار: کسی که شیفتهٔ دانش است زود به‌این حقیقت دانا می‌شود که فلسفه، یعنی اشتیاق به‌دانش، چون به‌روح او نزدیک می‌گردد، می‌بیند که روح وی در قفس تن گرفتار است و وجود را از پشت میله‌های قفس می‌نگرد و هرگز آن را بدان‌سان که هست نمی‌بیند و بدین سبب در نادانی و بی‌خبری کامل فرومانده‌است. فلسفه بزودی درمی‌یابد که بندی که بر پای روح نهاده‌شده نیرویی قوی دارد و از خوشیها و لذتهای تن ساخته شده‌است

و از این رو روح با دلبستگی کامل آن را تحمل می‌کند و حتی دم به‌دم به‌دست
خویش آن را استوارتر و خود را گرفتارتر می‌سازد. در این حال فلسفه به‌او نزدیک ۸۳
می‌شود و با سخنانی نرم و دوستانه می‌کوشد تا او را از قفس برهاند. بدین منظور نخست او را متوجه می‌کند که دریافتهایی که از راه چشم و گوش و دیگر حواس بدست‌می‌آورد همه در گمراه‌ساختن وی می‌کوشند و سپس به‌او پند می‌دهد که از حواس روی برتابد و دوری گزیند و جز به‌مقدار ضروری از آنها یاری نجوید بلکه دامن از آنها برچیند و خود را جمع کند و در خویشتن فرورود و هیچ چیزی را باور نکند و نپذیرد جز آنچه خود مستقلاً و بی دستیاری عوامل دیگر از «خود آنچه هست» رؤیت کرده‌باشد، و دیدنیها و دیگر محسوسات را که همواره به‌واسطهٔ حواس درک می‌شوند حقیقت نپندارد ـ زیرا هر حسی آنها را به‌گونه‌ای دیگر درمی‌یابد و به‌صورتی دیگر بر ما عرضه می‌کند ـ بلکه فقط آنچه را که خود بی واسطهٔ حس درمی‌یابد حقیقت بشمارد، زیرا فقط آنچه خود او بی واسطهٔ چشم می‌بیند، معقول و نادیدنی است.

روح فیلسوف راستین از فلسفه که با این اندرزها راه رهایی را به‌او می‌نماید روی برنمی‌تابد و تا آنجا که میسر است از شهوتها و هوسها و ترسها و حرصها دوری می‌جوید زیرا نیک درمی‌یابد که هنگامی که شادمانی یا ترس یا غم یا میل شدیدی به‌کسی روی‌می‌آورد (مثلاًکسی به‌بیماری سختی مبتلا می‌گردد یا زیانی می‌بیند)، آن کس بدان سبب با نیکبختی یا مصیبتی بزرگ بدان‌سان که می‌پندارد رو به‌رو نیست، بلکه گرفتار بدترین و سخت‌ترین مصیبتهاست بی‌آنکه خود بداند!

کبس گفت: آن کدام مصیبت است؟

سقراط گفت: آن مصیبت این است که روح آدمی هنگامی که بسیار شادمان یا بسیار اندوهگین می‌شود، چیزهایی را که سبب اندوه یا شادی او شده‌است حقیقت می‌پندارد حال آنکه راستی چنان نیست زیرا این گونه چیزها بیشتر اوقات اشیاءِ دیدنی هستند.

سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: و در آن حال روح بیش از هر هنگام دیگر اسیر تن است.

سیمیاس گفت: چگونه؟

سقراط گفت: غم و شادی هر یک میخی دارند که با آن روح را به‌تن

میخکوب می‌کنند و صفات و خصایص تن را به‌آن سرایت می‌دهند و در نتیجه، روح با تن همداستان می‌گردد و هر چه را که تن حقیقت بداند، حقیقت می‌شمارد. مصیبت اینجاست که روح همین که با تن هم‌عقیده و همداستان گردد و از آنچه تن را شادمان یا غمگین می‌سازد شاد یا غمگین شود، ناچار اخلاق و عادات تن را می‌پذیرد و از خوراک تن متغذی می‌شود و پاکی و تجرد خویش را از دست می‌دهد و پس از جدایی از تن چون پاک نیست نمی‌تواند به‌جهان ارواح راه‌یابد بلکه چون آلایشهای تن پیشین سراپایش را فراگرفته‌است زود به‌تنی دیگر می‌رود و در آن ریشه می‌بندد و از عالم خدایی و پاک دور و بریده می‌ماند.

کبس گفت: سقراط، اینکه گفتی عین حقیقت است.

سقراط گفت: کبس، شیفتگان حقیقت تنها بدین جهت پرهیزگار و دلیرند نه به‌عللی که مردم می‌پندارند. تو در این باره غیر از این می‌اندیشی؟

۸۴ کبس گفت: نه.

سقراط گفت: پس روحی که براستی دلباختهٔ فلسفه است همواره در همین راه پیش می‌رود نه آنکه چون به‌یاری فلسفه از بدی رهایی یافت باز سر در پی خوشیها و هوسها بگذارد و دوباره خود را گرفتار سازد و مانند پنه‌لوپه[10] آنچه به‌دستیاری فلسفه رشته است به‌دست خویش پنبه کند، بلکه همهٔ کوشش بر این است که از آلایش تن دور و فارغ بماند و راهی جز آنچه تفکر به‌او می‌نماید نپیماید و همواره در این حال بماند تا حقیقت پاک و خدایی را که بسی برتر از گمان و عقیده است رؤیت کند و غذایی جز آن نطلبد و همهٔ عمر را بدین‌سان بگذراند و چون دم مرگ فرارسد پس از جدایی از تن به‌آن جهان پاک و خدایی درآید و از همهٔ بدیها و آلایشهای زمینی رهایی یابد. روحی که با چنین غذایی پرورش یافته‌است عجب نخواهدبود اگر کوچکترین بیمی نداشته‌باشد از اینکه مبادا پس از جدایی از تن بادش ببرد و نابود گردد.

چون سقراط لب از سخن فروبست سکوتی طولانی مجلس را فراگرفت. از سیمای سقراط هویدا بود که غرق اندیشه در این مسأله است و بیشتر ما نیز همین حال را داشتیم. ولی سیمیاس و کبس آهسته با هم گفت و گو می‌کردند. سقراط روی به‌ایشان کرد و گفت: چه می‌گویید؟ هنوز مطلبی هست که روشن نشده؟ بدیهی است که آدمی هر چه بیشتر بیندیشد نکته‌ها و ایرادهایی می‌یابد. اگر در مطلبی دیگر گفت و گو می‌کنید حرفی ندارم ولی اگر در موضوع بحث ما

مشکلی دارید بی‌پرده بگویید.

سیمیاس گفت: سقراط، راستی این است که من و کبس در مطلبی که بیان کردی تردید داریم و هر کدام از دیگری می‌خواهد که ایراد خود را بگوید زیرا بسیار مشتاقیم که مشکل خویش را با تو در میان بنهیم ولی می‌ترسیم این خرده‌گیریها در حال اندوهباری که برای تو پیش آمده‌است بی‌هنگام باشد و تو را بیازارد.

سقراط چون این بشنید لبخندی زد و گفت: وای، وای، ای سیمیاس، ای سیمیاس، چه دشوار است که بتوانم به‌مردمان دیگر بفهمانم که حال کنونی خود را اندوهبار نمی‌دانم! چه هنوز نتوانسته‌ام شما دو تن را که دوستان منید به‌این مطلب معتقد سازم و هنوز می‌ترسید امروز ملول‌تر از روزهای دیگر باشم و مرا در
پیشگویی ناتوانتر از قو می‌دانید که چون مرگ را نزدیک می‌بینند از فرط شادمانی ۸۵
زیباترین نغمهٔ خویش را ساز می‌کند زیرا می‌داند بزودی نزد خدایی خواهدرفت که خدمتگزار اوست. مردمان چون خود از مرگ می‌هراسند دربارهٔ قو هم دروغ می‌گویند و ادعا می‌کنند که قو به‌سبب ترسی که از مرگ دارد چنان خوش می‌خواند، و نمی‌دانند که هیچ مرغی به‌هنگام گرسنگی یا سرما یا ابتلا به‌دردی دیگر آواز نمی‌خواند. پس بلبل و پرستو و هدهد و قو بر خلاف آنچه مردمان می‌پندارند، به‌سبب اندوهگینی آواز نمی‌خوانند بلکه قوها چون پرستندگان و خادمان آپولون هستند نیروی پیشگویی دارند و چون نیکیهای جهان دیگر را پیش‌بینی می‌کنند در واپسین روز عمر شادمانتر از روزهای دیگر می‌گردند و زیباتر از اوقات دیگر می‌خوانند. من نیز از پرستندگان و خادمان همان خدا هستم و از آن رو نه در پیشگویی دستی کمتر از قو دارم و نه در روز مرگ ترسوتر از آنم. پس هر ایرادی دارید بگویید و هر چه می‌خواهید بپرسید و تا هنگامی که کارگزاران دولت اجازه می‌دهند از پرسش و پاسخ دریغ منمایید.

سیمیاس گفت: بسیار خوب. پس اجازه بده نخست من ایراد خود را بگویم و سپس کبس اشکال خود را بیان کند. در این گونه مسائل من نیز مانند تو می‌اندیشم و معتقدم که روشن‌ساختن آنها در این زندگی یا محال است یا بسیار دشوار. با این همه کمال غفلت و کاهلی می‌دانم که آدمی نکته‌هایی را که در این باره بیان می‌شود از همهٔ جنبه‌ها بررسی نکند زیرا انسان در این مسائل باید سرانجام به‌نقطه‌ای نهایی برسد، بدین معنی که یا باید حقیقت را از دیگران

بیاموزد یا خود آن را کشف کند و اگر هیچ کدام از آن دو میسر نشود ناچار باید بهترین و منطقی‌ترین عقیده‌ای را که ممکن است بدست‌آورد بپذیرد و از آن چون تخته‌پاره‌ای یاری جوید و خود را روی آب نگاه‌دارد تا بلکه روزی به‌کشتی استوار و مطمئن خدایی برسد و بر روی آن سفر خود را بپایان‌برساند. از این رو اکنون می‌خواهم حجب و شرم را کنار بگذارم و چنانکه دستور دادی مشکل خود را در میان آورم تا مبادا در آینده پشیمان شوم و خود را سرزنش کنم که چرا امروز نکته‌ای را که در دل داشتم فاش نگفتم. سقراط، به‌عقیدهٔ من مسأله‌ای که اینجا بحث شد هنوز به‌اندازهٔ کافی روشن نگردیده‌است.

سقراط گفت: دوست من، ممکن است حق با تو باشد. بگو ببینم چرا روشن نشده‌است؟

سیمیاس گفت: مطلبی که در مورد تن و روح گفتی دربارهٔ چنگ و نغمه و
۸۶ تارهای چنگ نیز صادق است. زیرا نغمه چیزی است نادیدنی و نامحسوس و اگر نیک نواخته‌شود زیبا و الهی و ملکوتی، حال آنکه چنگ و تارهای آن جسمانی و مرکب و زمینی و فناپذیرند. پس ممکن است کسی با همان دلایل که تو آوردی ادعا کند که پس از آنکه چنگ شکست و تارهای آن گسیخته‌شدند نغمه می‌ماند و از میان نمی‌رود، و برای اثبات ادعای خویش بگوید «چنگ و تارهای آن با اینکه جسمانی و فناپذیرند پس از شکستن و گسستن دیرزمانی باقی‌می‌مانند، پس چگونه ممکن است نغمهٔ آن که از چیزهای نامحسوس و خدایی است پیش از فنای خود چنگ از میان برود؟ از این رو ناچار باید تصدیق کنیم که نغمهٔ چنگ نابود نمی‌شود و حتی پس از آنکه چوب چنگ و تارهای آن پوسیدند به‌حال خود می‌ماند». سقراط گرامی، گمان دارم تو خود نیز این نکته را دریافته‌ای که روح ممکن است براستی مانند نغمهٔ چنگ نتیجهٔ هماهنگی اجزاءِ تن ما باشد که به‌وسیلهٔ گرمی و سردی و خشکی و رطوبت و مانند آنها به‌هم پیوسته‌اند. اگر این فرض را درست بدانیم و بگوییم روح زادهٔ توازن و هماهنگی اجزاءِ تن است، بدیهی است که هرگاه به‌سبب بیماری یا آسیبی دیگر خللی در آن هماهنگی راه‌یابد، روح نیز، با اینکه مانند همهٔ نغمه‌ها و هماهنگیهای موجود در موسیقی و دیگر آثار هنری خدایی و آسمانی است، از میان می‌رود و نابود می‌گردد در حالی که بقایای جسمانی همواره زمانی دراز باقی‌می‌مانند تا سوخته شوند یا بپوسند و از هم بپاشند. اکنون نیک بیندیش و ببین اگر کسی ادعا کند که روح زادهٔ

هماهنگی و پیوند اجزاءِ تن است و با فرارسیدن مرگ پیش از تن نابود می‌شود در پاسخ او چه باید بگوییم؟

سقراط چنانکه عادت او بود نگاهی طولانی به‌حاضران مجلس کرد و لبخندزنان گفت: ایراد سیمیاس بجاست. اگر یکی از شما استدلالی بهتر می‌شناسد چرا سخن نمی‌گوید؟ به‌عقیدهٔ من او اشکالی را که در استدلال من نهفته‌بود نیک روشن کرد. ولی پیش از آنکه پاسخ او را بدهم بهتر است ایراد کبس را نیز بشنویم تا در این فاصله در پاسخی که باید داد تأمل کنیم و اگر پس از شنیدن ایرادهای هر دو دیدیم که حق به‌جانب ایشان است تسلیم شویم. پس، کبس، اکنون نوبت توست. ایراد خود را بیان کن و بگو ببینیم چرا استدلال ما تو را قانع نساخت؟

کبس گفت: به‌عقیدهٔ من بحث ما هنوز پیشرفتی نکرده و پاسخ ایرادی که ساعتی پیش بیان کردم داده نشده‌است. پذیرفتیم که روح پیش از آنکه در کالبد
۸۷ ما درآید وجود داشته‌است و اگر حمل به‌بی‌ادبی نشود می‌گویم این نکته فقط تا اندازه‌ای ثابت شد. ولی اینکه روح پس از مرگ ما نیز باقی‌می‌ماند هنوز مبرهن نگردیده‌است. با این همه با سیمیاس همداستان نیستم و نمی‌گویم روح نیرومندتر و پاینده‌تر از تن نیست زیرا روح از هر جنبه که در نظر آوریم بسی برتر و والاتر از تن است. شاید بگویید «با اینکه می‌بینی پس از مرگ جزءِ ناتوانتر زمانی به‌حال خود باقی‌می‌ماند چگونه می‌توانی در بقای روح شک کنی و چه اشکالی می‌بینی در اینکه جزءِ نیرومندتر و پاینده‌تر زمانی درازتر باقی‌بماند؟» اکنون گوش فرادارید تا پاسخ این سؤال را بدهم. برای آنکه مطلب روشن شود مانند سیمیاس تمثیلی می‌آورم.

به‌عقیدهٔ من آن سخن درست مانند این است که نساجی سالخورده بمیرد و کسی بگوید آن نساج نمرده بلکه زنده و تندرست است و برای اثبات این ادعا جامه‌ای را که او بافته و به‌تن داشته‌است به‌ما بنماید و بگوید «این جامه هنوز سالم است و از میان نرفته» و اگر ادعایش را نپذیریم بپرسد «از این دو کدام یک پاینده‌تر و پردوامتر است، آدمی یا جامه‌ای که بپوشند و مصرفش کنند؟» و چون بگوییم «البته آدمی پاینده‌تر است» آن شخص گمان کند که ثابت کرده‌است که نساج نمرده بلکه هنوز زنده و تندرست است زیرا وقتی که جامهٔ نساج که کم‌دوامتر از خود اوست سالم و باقی‌باشد چگونه می‌توان باور کرد که خود او مرده‌باشد؟

بطلان این استدلال روشن است زیرا نساج در عمر خویش جامه‌های فراوان بافته و مصرف کرده و خود نیز پس از همهٔ آن جامه‌ها ولی پیش از این جامهٔ واپسین درگذشته و از میان رفته‌است. بنا بر این نمی‌توان گفت که آدمی فناپذیرتر از جامه است. به‌عقیدهٔ من این تشبیه را در مورد تن و روح نیز می‌توان بکاربرد. اگر کسی بگوید که روح البته پاینده‌تر از تن است ولی هر روحی چندین تن مصرف می‌کند خصوصاً اگر عمری دراز داشته‌باشد، ایرادی به‌سخن او نمی‌توان گرفت. زیرا تن پیاپی دگرگون می‌گردد و از کار می‌افتد ولی روح آن را باز می‌بافد و نو می‌کند. پس هنگامی که روح می‌میرد و از میان می‌رود واپسین تن او هنوز باقی‌است و او خود البته پیش از این تن نابود می‌گردد و پس از مرگ وی تن ضعیف نیز به‌حکم
۸۸ طبیعتش دچار پوسیدگی می‌شود و از میان می‌رود. پس سقراط گرامی، به‌این سخن که روح پس از مرگ ما در جایی باقی‌خواهدماند اعتماد نمی‌توان‌کرد. حتی اگر گامی فراتر نهیم و ادعای تو را تا این اندازه بپذیریم که روح نه تنها پیش از تولد ما وجود داشته‌است بلکه پس از ما نیز به‌سبب نیرویی که در طبیعت اوست زنده خواهدماند و بارها به‌مرگ و زندگی بازخواهدگشت، باز نمی‌توانیم بپذیریم که این زادنها و مردنها از نیروی او نخواهدکاست و سرانجام یکی از این مرگها مایهٔ فنای خود وی نخواهدشد، بلکه می‌توانیم بگوییم هیچ کس نمی‌داند که کدام یک از این مرگها سبب نابودی روح است زیرا این امری نیست که آدمی بتواند درک کند. اگر این استدلال درست باشد نمی‌توانیم دربارهٔ کسی که مرگ را با گشاده‌رویی می‌پذیرد بگوییم که وی از روی اندیشه و تعقل چنین می‌کند مگر آنکه نخست بر ما مبرهن سازد که روح براستی جاویدان و نابودنشدنی است. ولی تا هنگامی که این مطلب ثابت نشده‌است هر کسی که مرگ را نزدیک می‌بیند باید بیم آن داشته‌باشد که همین مرگ به‌نابودی روحش بینجامد.

ما چون ایرادهای کبس و سیمیاس را شنیدیم سخت اندوهگین شدیم زیرا یقین و اطمینانی که استدلالهای سقراط در ما پدیدآورده‌بود یکباره سست گردید و نه تنها در درستی سخنان پیشین به‌تردید افتادیم بلکه بیم آن داشتیم که کسی نتواند پاسخی قانع‌کننده به‌آن ایرادها بدهد یا اصلاً بحث در این مسأله به‌جایی نرسد.

اخکراتس: فایدون، حق داشتید بترسید. من هم‌اکنون نمی‌دانم کدام یک از آن دو عقیده را باید پذیرفت. زیرا سخنان سقراط با اینکه استوار و قانع‌کننده

بود در برابر ایرادهای سیمیاس و کبس نیروی خود را از دست داد. راستی این است که من خود تا کنون در برابر این سخن که می‌گویند روح ما چون نغمهٔ چنگ زادهٔ نوعی هماهنگی است تسلیم شده و آن را پذیرفته‌ام. از این رو استدلالی تازه و استوار لازم است تا مرا معتقد سازد که روح ما با مرگ از میان نمی‌رود. بدین جهت بسیار مشتاقم بدانم که سقراط در پاسخ آن ایرادها چه گفت؟ او نیز مانند شما اندوهگین شد یا بآرامی از عقیدهٔ خویش دفاع کرد؟ و آیا پاسخش قانع‌کننده بود یا نه؟

فایدون: اخکراتس، من سقراط را همواره به‌دیدهٔ اعجاب نگریسته‌ام ولی او
هیچ گاه مانند آن روز مرا به‌حیرت نیفکنده‌بود. اینکه سقراط به‌بهترین وجه از ۸۹
عهدهٔ پاسخ برآمد تازگی نداشت. حیرتم از آن بود که با چه آرامی و گشاده‌رویی
به‌ایرادهای آن دو جوان گوش فراداد و اثر آنها را در ما با چه فراستی دریافت و
درد ما را با چه استادی و مهربانی درمان کرد و چگونه همهٔ ما را چون لشکریانی
شکست‌خورده و پراکنده دوباره گردآورد و به‌دنبال خویش به‌میدان بحث کشاند.

اخکراتس: چه کرد؟

فایدون: گوش فرادار تا بگویم. من در طرف راست او روی تختی نشسته بودم و جای او بالاتر از من بود. دست دراز کرد و موهای مرا گرفت و در پشت گردنم گردآورد چنانکه عادت او بود که گاه با زلفهای من بازی می‌کرد. آنگاه گفت: فایدون، فردا بامداد این گیسوی زیبا را خواهی‌برید؟[۱۱]

گفتم: چنین می‌نماید.

گفت: اگر از من بشنوی این کار را به‌فردا نخواهی‌گذاشت.

گفتم: چرا؟

گفت: من و تو امروز باید گیسوی خود را ببریم اگر معلوم شود که استدلالمان مرده‌است و نمی‌توانیم زنده‌اش کنیم. اگر من به‌جای تو بودم و استدلالم از دست می‌رفت چون مردم آرگوس عهد می‌کردم که تا نتوانم به‌یاری حقیقت ایرادهای سیمیاس و کبس را ازپای‌درآورم نگذارم گیسویم بلند شود.

گفتم: ولی جنگ با دو تن از هراکلس نیز برنمی‌آید.

گفت: پس تا روز بپایان نرسیده‌است از من مانند یولائوس یاری بخواه.

گفتم: البته از تو یاری می‌خواهم ولی باید چنان بدانی که یولائوس از هراکلس یاری می‌جوید نه هراکلس از یولائوس.

گفت: فرق نمی‌کند. ولی باید بهوش باشیم که به‌بیماری خاصی دچار نشویم.

گفتم: کدام بیماری؟

گفت: مرادم این است که از بحث و استدلال بیزار نشویم چنانکه بعضی کسان از نوع بشر بیزار می‌شوند. زیرا برای آدمی هیچ بیماری بدتر از آن نیست که از بحث بیزار شود و بگریزد و بیزاری از بحث درست مانند بیزاری از آدمیان پیدا می‌شود. گاه پیش می‌آید که مردی از روی ساده‌دلی به‌کسی بیش از اندازه اعتماد می‌کند و او را امین و درستکار می‌پندارد ولی دیری نمی‌گذرد که او را خائن و دروغگو می‌یابد. پس از آن دل به‌دیگری می‌بندد و دربارهٔ او نیز به‌همان نتیجه می‌رسد و چون این آزمایش چند بار تکرار می‌شود، می‌پندارد که همهٔ آدمیان چنینند و بدین علت از همهٔ مردمان روی‌برمی‌تابد. مگر تو خود از این گونه کسان ندیده‌ای؟

گفتم: البته دیده‌ام.

گفت: تصدیق می‌کنی که چنان کسی به‌نوعی بدبختی دچار است؟ علت
بدبختی او این است که بی‌آنکه مردمان را بشناسد و از هنر معاشرت آگاه باشد با
آدمیان نشست و برخاست می‌کند. چه اگر مردم را می‌شناخت، می‌دانست که
اشخاص بسیار نیک و بسیار بد کمیابند و بیشتر مردمان میان آن دو جای دارند. ۹۰

گفتم: مقصودت چیست؟

گفت: نیکی و بدی در مردمان مانند بزرگی و کوچکی است. گمان می‌کنی آدمیان یا سگهای بسیار بزرگ و بسیار کوچک فراوانند؟ تند و آهسته و زشت و زیبا و سفید و سیاه نیز چنین است و کسانی که این صفتها را بکمال دارند کمند و بیشترین مردمان همواره در حد وسطند.

گفتم: راست می‌گویی.

گفت: پس تصدیق می‌کنی که اگر روزی مسابقهٔ بدی برپا شود گروهی بسیار کوچک رتبهٔ اول را حائز خواهندشد؟

گفتم: آری تصدیق می‌کنم.

گفت: ولی از این حیث میان استدلال و آدمیان شباهتی نیست و چون تو مرا به‌این بحث کشاندی به‌دنبالت آمدم. شباهت بحث و استدلال با آدمیان از این حیث است که اگر کسی بی آشنایی با هنر استدلال، به‌استدلالی اعتماد کند و

نتیجهٔ آن را بپذیرد و پس از اندک زمانی بحق یا بخطا آن را نادرست بیابد و این امر چندین بار تکرار شود، چنانکه برای مشتاقان مناظره و جدل پیش می‌آید، سرانجام بدین نتیجه می‌رسد که در جهان حقیقتی نیست و بحث و استدلال را اعتماد نشاید، زیرا همه چیز همچون گردابی دائم زیر و بالا می‌شود و هیچ چیز را ثبات و دوامی نیست.

گفتم: درست است.

گفت: ولی فایدون، اگر استدلالهایی استوار و مبتنی بر حقیقت براستی وجود داشته‌باشند، باید تصدیق کنیم که کسی که آنها را گاه شایان اعتماد می‌پندارد و گاه بی‌پایه، و با این همه در این سرگردانی خود را گناهکار نمی‌شمارد بلکه همهٔ گناه را به‌گردن استدلال و تعقل می‌نهد و از آنها گریزان می‌گردد و بدین سبب از شناسایی حقایق بی‌نصیب می‌ماند، به‌مصیبتی بزرگ دچار است.

گفتم: آری، چنان کسی به‌مصیبتی بزرگ مبتلاست.

گفت: پس بیایید نخست خود را از این مصیبت برحذر داریم و هر استدلالی را بی‌پایه نشماریم بلکه به‌نقص خود پی‌ببریم و در رفع آن بکوشیم و با کمال شجاعت سعی کنیم تا فضیلت بدست‌آوریم: شما بدان جهت که زندگی
درازی در پیش دارید و من بدین جهت که پای در آستانهٔ مرگ دارم. راستی این ٩١
است که می‌ترسم امروز جانب فلسفه را فروگذاشته و مانند ارباب مغالطه رفتار کرده‌باشم. اهل مغالطه هنگام گفت و گو اعتنایی به‌موضوع بحث ندارند بلکه همهٔ اهتمامشان بر این است که سخنانی مردم‌پسند بگویند تا حاضران مجلس آن را درست بپندارند و باور کنند. فرقی که میان من و آنان هست این است که من در این اندیشه نیستم که دیگران ادعای مرا بپذیرند بلکه می‌کوشم تا خود را به سخنان خویش معتقد سازم و از روی خودخواهی به‌خود می‌گویم اگر استدلالم درست است چه بهتر که آن را بپذیرم و به‌آن مؤمن شوم، و اگر درست نیست و با مرگ همه چیز پایان می‌یابد و در ورای این جهان جهانی دیگر وجودندارد، دست کم چند ساعتی را که از عمرم باقی‌است به‌ناله و شیون نخواهم‌گذراند و مایهٔ ملال دوستان نخواهم‌شد. ولی دریغ است که آخرین ساعات عمر را در گمراهی بسرآورم. پس بیایید و به‌من یاری کنید تا هر چه زودتر حقیقت را روشن سازیم.

کبس و سیمیاس، من دنبالهٔ بحث را می‌گیرم و از شما چشم دارم که در این جست و جو با من همراه شوید به‌شرط آنکه در اندیشهٔ سقراط نباشید بلکه

تنها به‌حقیقت توجه کنید و اگر سخنی درست گفتم بپذیرید وگرنه با همهٔ نیروی خویش ایستادگی کنید تا مبادا من خود به‌راه خطا بروم و شما را نیز بفریبم و چون زنبوری نیش خود را در تن شما بگذارم و از نزد شما بگریزم.

اکنون برای اینکه بحث بروشنی پیش برود نخست ایرادهای شما را بیادمی‌آورم و اگر دیدید حافظه‌ام یاری نمی‌کند شما یاری کنید. سیمیاس، تا آنجا که بیاددارم، در بقای روح تردید داشت و می‌ترسید که روح با اینکه والاتر و خدایی‌تر از تن است پیش از تن نابود شود زیرا در این گمان است که روح نغمه‌ای بیش نیست. کبس تصدیق دارد که روح بادوامتر از تن است ولی معتقد است که تن همواره دستخوش فنا و زوال است و روح پس از آنکه چندین تن مصرف کرد چون هنگام مرگش فرارسد تن واپسین را می‌گذارد و خود نابود می‌گردد. سیمیاس و کبس، مسائلی که باید بررسی کنیم همین است؟

گفتند: آری.

سقراط گفت: همهٔ مطالبی را که پیشتر گفتیم رد می‌کنید یا پاره‌ای را می‌پذیرید و پاره‌ای را نه؟

گفتند: پاره‌ای را تصدیق می‌کنیم ولی بقیه را نمی‌توانیم بپذیریم.

سقراط گفت: در این چه می‌گویید که گفتیم آموختن بیادآوردن است و بنا
۹۲ بر این ناچار روح ما پیش از آنکه به‌قالب تن درآید در جایی بوده‌است؟

کبس گفت: این مطلب را هنگامی که تشریح کردی پذیرفتم و اکنون نیز به‌درستی آن یقین دارم.

سیمیاس گفت: من نیز در درستی آن تردید ندارم و گمان نمی‌برم که روزی عقیدهٔ خود را در این باره تغییر دهم.

سقراط گفت: ولی دوست گرامی، باید عقیدهٔ خود را تغییر دهی اگر نغمه را مرکب بدانی و روح را نغمه‌ای که از هماهنگی اجزاءِ تن بوجودآمده‌است. زیرا هرگز نمی‌توانی هستی نغمه را پیش از هستی چیزهایی که نغمه از ترکیب آنها پدیدآمده‌است بپذیری.

سیمیاس گفت: حق با توست.

سقراط گفت: ولی اگر بگویی روح پیش از آنکه در قالب تن درآید وجوددارد و با این همه مرکّب از چیزهایی است که هنوز وجود ندارند، همان نتیجه بدست‌خواهدآمد که از پذیرفتنش باک داری. پس دست کم باید قبول کنی

که تشبیه روح به‌نغمهٔ چنگ درست نیست زیرا چنگ و تارها و صدای چنگ پیش از نغمه وجوددارند و نغمه پس از همهٔ آنها بوجودمی‌آید و پیش از همهٔ آنها از میان می‌رود.

سیمیاس گفت: حق با توست.

سقراط گفت: پس باید تشبیهی بیاوری که با استدلالت سازگار باشد.

سیمیاس گفت: راست می‌گویی.

سقراط گفت: ولی خود تصدیق کردی که آن تشبیه با استدلالت سازگار نیست. پس یا باید قبول کنی که آموختن بیادآوردن است، یا روح را نوعی نغمه و هماهنگی بشماری.

سیمیاس گفت: البته مطلب نخستین را انتخاب می‌کنم چون دلیلی بر درستی مطلب دوم ندارم و آن را مانند مردم عامی بدان جهت که بظاهر درست می‌نماید پذیرفته‌بودم و می‌دانم که ادعاهای مبتنی بر ظواهر لافی بیش نیستند و اگر آدمی بهوش نباشد، چه در پژوهش مربوط به‌علم هندسه و چه در موارد دیگر، زود فریفتهٔ آنها می‌شود و گمراه می‌گردد حال آنکه مطلب نخستین دربارهٔ آموختن و یادآوری دلایلی استوار دارد و نتیجه‌ای که از آن برمی‌آید این است که روح ما پیش از دخول به‌قالب تن وجود اصیل و مستقل داشته‌است. از این رو نه خود ادعا خواهم‌کرد که روح نغمه‌ای است که از هماهنگی اجزاءِ تن پدیدآمده است و نه چنین ادعایی را از دیگران خواهم‌پذیرفت.

سقراط گفت: سیمیاس دربارهٔ این نکته چه می‌گویی: آیا ممکن است نغمه
۹۳ یا چیز مرکب دیگری دارای خاصیتی باشد بر خلاف خاصیت چیزهایی که از ترکیب آنها بوجود آمده‌است؟

سیمیاس گفت: نه.

سقراط گفت: یا فعل و انفعالی کند بر خلاف فعل و انفعال آنها؟

سیمیاس گفت: نه.

سقراط گفت: بنا بر این نغمه نمی‌تواند اجزاءِ ترکیب‌دهندهٔ خود را رهبری کند بلکه ناچار تابع آنهاست؟

سیمیاس گفت: البته.

سقراط گفت: پس ممکن نیست که نغمه در جهتی بر خلاف جهت اجزاءِ ترکیب‌دهندهٔ خویش حرکت کند یا به‌نحوی از انحاء در برابر آنها ایستادگی ورزد؟

سیمیاس گفت: به‌هیچ روی.

سقراط گفت: آیا کیفیت هماهنگی بسته به‌این نیست که چگونه ایجاد شود؟

سیمیاس گفت: بدیهی است.

سقراط گفت: پس آیا اگر هماهنگی بهتر و بیشتری بوجود آوریم حاصل کار ما هماهنگی بهتر و کامل‌تری خواهدبود و در غیر آن صورت ضعیف‌تر و ناقص‌تر؟

سیمیاس گفت: شک نیست.

سقراط گفت: روح نیز چنین است؟ یعنی روح نیز ممکن است از حیث روح‌بودن قوی‌تر و ضعیف‌تر باشد؟

سیمیاس گفت: نه.

سقراط گفت: پس پاسخ این سؤال را نیز بده: آیا ما روحی را خویشتن‌دار و دارای فضیلت و روحی دیگر را لگام‌گسیخته و دارای رذیلت نمی‌شماریم؟

سیمیاس گفت: البته می‌شماریم.

سقراط گفت: کسانی که روح را نوعی هماهنگی می‌دانند، دربارهٔ فضیلت و رذیلت و نیکی و بدی روح چه می‌گویند؟ آنها را هم نوعی هماهنگی و ناهماهنگی می‌دانند و دربارهٔ روح نیک می‌گویند این روح که خود هماهنگی است دارای هماهنگی دیگری است و روح بد دارای هماهنگی دیگری نیست؟

سیمیاس گفت: نمی‌دانم ولی کسی که روح را نوعی هماهنگی بداند ناچار باید چنان بگوید.

سقراط گفت: ولی اندکی پیش هر دو تصدیق کردیم که هیچ روحی از حیث روح‌بودن قوی‌تر یا ضعیف‌تر از روح دیگر نیست و این بدان ماند که بگوییم هیچ هماهنگی قوی‌تر یا ضعیف‌تر از هماهنگی دیگر نیست.

سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: اگر یک هماهنگی دارای شدت و ضعف نباشد باید بگوییم که در ایجاد و ترکیب آن شدت و ضعفی بکاربرده نشده‌است.

سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: هماهنگی که در ترکیبش شدت و ضعفی بکارنرفته، بهره‌اش از هماهنگی شدید است یا ضعیف؟ یا شدت و ضعف هماهنگی در وجود آن برابر

است؟

سیمیاس گفت: البته برابر است.

سقراط گفت: چون بهرهٔ روح نیز از روح‌بودن نه شدید است و نه ضعیف، پس آیا باید بگوییم که شدت و ضعف هماهنگی در آن برابر است؟

سیمیاس گفت: آری.

سقراط گفت: اگر چنین باشد، پس آیا باید گفت که بهرهٔ یک روح از هماهنگی و ناهماهنگی بیشتر از بهرهٔ روح دیگر نیست؟

سیمیاس گفت: البته.

سقراط گفت: اگر فضیلت هماهنگی باشد و رذیلت ناهماهنگی، بنا بر آنچه گذشت نباید قبول کنیم که روحی از فضیلت یا رذیلت بیشتر از روح دیگر بهره دارد.

سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: سیمیاس، اگر در این نکته دقتی بیشتر کنیم بدین نتیجه می‌رسیم که روح، اگر هماهنگی باشد، اصلاً نمی‌تواند معیوب و دارای رذیلت باشد ۹۴
زیرا هماهنگی نمی‌تواند دارای ناهماهنگی باشد.

سیمیاس گفت: حق با توست.

سقراط گفت: پس روح، چون از لحاظ روح‌بودن کامل است، ممکن نیست دارای رذیلت باشد.

سیمیاس گفت: ولی این نتیجه با آنچه پیشتر گفتیم سازگار نیست.

سقراط گفت: آری اگر روح را هماهنگی بدانیم ارواح همهٔ جانداران چون از حیث روح‌بودن فرقی با یکدیگر ندارند باید از حیث نیکی با هم برابر باشند.

سیمیاس گفت: راست می‌گویی.

سقراط گفت: پس آیا اگر ادعای تو را بپذیریم و روح را نوعی هماهنگی بدانیم، این نتیجه بدست خواهدآمد؟

سیمیاس گفت: آری.

سقراط گفت: آیا معتقد نیستی که روح آدمی به‌همهٔ اجزاءِ وجود وی حکمفرمایی می‌کند خصوصاً اگر روحی متفکر و خردمند باشد؟

سیمیاس گفت: البته معتقدم.

سقراط گفت: آیا معنی حکمفرمایی این است که روح به‌میلها و هوسهای

تن تسلیم می‌شود، یا آنکه در برابر آنها ایستادگی می‌کند و مثلاً هنگامی که تن گرسنه یا تشنه است آن را از خوردن و آشامیدن بازمی‌دارد؟

سیمیاس گفت: البته در برابر میلهای تن ایستادگی می‌ورزد.

سقراط گفت: اندکی پیش تصدیق کردیم که اگر روح نوعی هماهنگی و نغمه باشد نمی‌تواند بر خلاف چیزی که هماهنگی ناشی از آن است حرکتی کند بلکه کیفیت آن بسته بدین خواهدبود که تارهای چنگ را چگونه کوک کنند و آن را چگونه بنوازند و خلاصه، هماهنگی همواره تابع آن عوامل خواهدبود نه حاکم بر آنها.

سیمیاس گفت: آری این نکته را تصدیق کردیم.

سقراط گفت: چنین می‌نماید که روح بر خلاف تن عمل می‌کند و بر همهٔ چیزهایی که می‌گویند او خود ناشی از آنهاست حکم می‌راند و بیشتر اوقات در برابر آنها ایستادگی می‌ورزد و عنان آنها را بدست دارد و گاه به‌آنها رنج می‌دهد چنانکه هنگام ورزش و مداوا محسوس و پدیداراست، و گاه با آنها بمهربانی رفتار می‌کند. زمانی در برابر آنها به‌تهدید و سرزنش توسل می‌جوید و زمانی، در هنگام بروز خشم یا ترس، عنان آنها را می‌کشد و با همهٔ نیروی خویش آنها را از بسی حرکات بازمی‌دارد و همچون موجودی جدا و مستقل از تن در برابر تن می‌ایستد و به‌آن فرمان می‌دهد. مگر آن شعر هومر را در داستان اودوسه‌ئوس نشنیده‌ای که می‌گوید:

«اودوسه‌ئوس با مشت به‌سینه کوبید و دل خویش را
سرزنش کرد و گفت:
ای دل، بهوش باش و پایداری کن
چنانکه در برابر دشواریهای بزرگتر
پایداری کرده‌ای.»

گمان می‌کنی هومر هنگام سرودن این شعر روح آدمی را نوعی هماهنگی می‌دانست که باید تابع احوال تن باشد، یا معتقد بود که روح بسی والاتر و الهی‌تر از هماهنگی است و از این رو فرمانروایی بر همهٔ حالات و تمایلات تن حق اوست؟

سیمیاس گفت: سقراط، به‌خدا سوگند که فرمانروایی حق روح است.

سقراط گفت: پس عزیز من، به‌هیچ توجیهی نمی‌توانیم روح را نوعی
۹۵ هماهنگی بدانیم و اگر چنین کنیم نه با شاعری حکیم چون هومر همداستان

خواهیم‌بود و نه خود را خواهیم‌توانست قانع سازیم.

سیمیاس گفت: درست است و تصدیق می‌کنم.

سقراط گفت: بسیار خوب. بر هارمونیا، بانوی شهر ثبن، چیره شدیم و اکنون باید بکوشیم تا کادموس، بانی شهر ثبن، را نیز مجاب کنیم. ولی نمی‌دانم از عهدهٔ آن نیز برخواهم‌آمد یا نه؟

کبس گفت: یقین دارم که از عهدهٔ آن نیز برخواهی‌آمد. استدلالی که در برابر ایراد سیمیاس کردی بالاتر از حد انتظار ما بود. زیرا هنگامی که سیمیاس ایراد خود را گفت گمان کردم که هیچ کس نخواهدتوانست آن را رد کند ولی همین که تو سخن آغاز کردی ایراد منتفی گردید. از این رو عجب نخواهدبود اگر مشکل مرا نیز بدان آسانی بگشایی.

سقراط گفت: مبالغه مکن تا مبادا جادویی سربردارد و سخنی را که خواهیم‌گفت زیر و رو کند و بی‌اثر سازد. به‌هر حال باید از خدا یاری بجوییم و به‌قول هومر «گامی به‌پیش نهیم» و ببینیم ایراد تو تا چه پایه ارزش دارد. آنچه می‌خواهی این است که ثابت شود که روح ما جاویدان و مصون از مرگ و فناست تا اگر فیلسوفی در دم مرگ خوشدل و شادمان باشد و یقین بداند که در جهان دیگر نیکبخت‌تر از دیگران خواهدبود شادمانی و اطمینان او حمل بر ابلهی و نادانی نشود. این حقیقت را هم که روح موجودی نیرومند و الهی است و پیش از دخول به‌قالب تن وجودداشته و کارهای بسیاری کرده و چیزهای بسیاری دیده و دانسته است، دلیل کافی نمی‌دانی بر اینکه روح پس از مرگ ما نیز همچنان زنده و پایدار بماند. بلکه می‌گویی که جای‌گرفتن او در تن آدمی ممکن است آغاز نابودی او باشد، و به‌عبارت دیگر شاید همین واقعه برای او به‌منزلهٔ بیماری باشد و او با رنج و مشقت این زندگی را بسربرد و سرانجام بر اثر حادثه‌ای که مرگ نامیده‌می‌شود از میان برود. خلاصهٔ سخن تو این است که خواه روح یک بار در قالب تن درآید و خواه چندین بار، فرق در اساس مسأله نمی‌کند و ترس و اندوه ما را از اینکه نمی‌توانیم راستی را دربارهٔ آن بدانیم و به‌مرگ‌ناپذیری آن یقین پیدا کنیم برطرف نمی‌سازد.

کبس گمان می‌کنم ایراد تو همین است و تکرار کردم تا هیچ نکته از یادمان نرود و اگر میل داری چیزی به‌آن بیفزایی یا از آن بکاهی اختیار با توست.

کبس گفت: حرف من همان است که گفتی. نه نکته‌ای به‌آن می‌افزایم و نه

چیزی می‌کاهم.

سقراط زمانی خاموش شد و در اندیشه فرورفت و چنان می‌نمود که می‌خواهد مسأله را در پیش خود حل کند. سپس سر برآورد و گفت: کبس، مسأله‌ای که پیش آوردی کوچک نیست و برای یافتن پاسخ آن ناچاریم علت پدیدآمدن و نابودشدن (= کون و فساد) را بررسی کنیم. اگر میل داری بگذار آنچه
۹۶ را در این باره برای خود من روی‌داده‌است حکایت کنم و آنگاه بگو که توضیح من برای حل مشکل تو کافی است یا نه.

کبس گفت: البته میل دارم.

سقراط گفت: پس گوش فرادار. من در روزگار جوانی به‌آموختن دانشی که علم طبیعت نامیده‌می‌شود اشتیاق فراوان داشتم و می‌خواستم بدانم که چیزها به‌چه علت پدیدمی‌آیند و به‌چه علت نابود می‌شوند و به‌چه علت هستند، و در راه کسب این دانش از هیچ کوششی دریغ نمی‌ورزیدم. نخست پیش خود اندیشیدم آیا راست است که ـ چنانکه بعضی کسان می‌گویند ـ پدیدآمدن جانوران به‌علت فسادی است که به‌گرما و سرما عارض می‌شود؟ آیا نیروی تفکر در آدمیان زاییدهٔ خون است یا ناشی از هوا یا آتش؟ یا هیچ یک از این عناصر را اثری در این امر نیست بلکه مغز ما سبب می‌شود که از راه دیدن و شنیدن و بوییدن ادراکهایی در ما پیدا شوند و از این ادراکها حافظه و تصور بوجودمی‌آید؟ و آیا شناسایی حاصل حافظه و تصور است؟ هر چه بیشتر دربارهٔ پدیدآمدن و ازمیان‌رفتن این چیزها اندیشیدم و در دگرگونیهایی که در آسمان و زمین روی‌می‌دهند فکر کردم سرانجام دریافتم که این گونه پژوهشها از توانایی من بیرون است. اکنون می‌خواهم بگویم که چرا از آن همه کاوش و جست و جو بدین نتیجه رسیدم. این پژوهشها مرا نسبت به‌آنچه پیشتر به‌نظر خودم و دیگران معلوم و مسلم بود و از بدیهیات اولیه بشمارمی‌رفت بکلی نابینا ساخت و همهٔ معلوماتی را که گمان می‌کردم دربارهٔ اشیاء، و مثلاً چگونگی رشد تن آدمی دارم، از یادم برد. پیش از آن در این گمان بودم که همه می‌دانند که تن آدمی به‌سبب خوردن و آشامیدن رشد می‌کند بدین‌سان که خوراک مبدل به‌گوشت و استخوان می‌گردد و به‌گوشتها و استخوانهای تن افزوده می‌شود و دیگر اجزاءِ تن نیز به‌همین گونه رو به‌فزونی می‌نهند و توده‌های کوچک بزرگتر می‌گردند و بدین‌سان تن رشد می‌کند و بزرگ می‌شود. به‌عقیدهٔ تو این نظر درست نبود؟

کبس گفت: البته درست بود.

سقراط گفت: پس باقی مطلب را بشنو. من بر این عقیده بودم که وقتی که دو انسان یا دو اسب در کنار یکدیگر می‌ایستند و یکی بزرگتر از دیگری بنظر می‌آید، علت اختلاف این است که آنکه بزرگتر می‌نماید به‌اندازهٔ یک سر از دیگری بزرگتر است. مثالی روشن‌تر می‌آورم: به‌عقیدهٔ من ده بدین علت بیشتر از هشت بود که دو بر آن افزوده شده‌بود و دو ذرعی بدین علت بزرگتر از یک ذرعی بود که دو برابر آن بود.

کبس گفت: اکنون عقیده‌ات غیر از آن است؟

سقراط گفت: به‌خدا اکنون به‌علت هیچ یک از آن امور واقف نیستم و حتی نمی‌دانم که هنگامی که یک را بر یک می‌افزایند، آیا آن یک که بر دیگری افزوده‌اند
دو می‌شود یا این یک که چیزی بر آن افزوده‌شده؟ و شگفتی من از این است که ۹۷
هر کدام از آنها در تنهایی یک بود و هیچ کدام دو نبود. ولی همین که به‌هم نزدیک شدند این نزدیکی سبب شد که دو شدند. همچنین نمی‌دانم چگونه وقتی که یک را به‌دو نیم می‌کنند، دونیم‌شدن، یعنی جدایی و دوری، سبب می‌شود که آن یک دو گردد زیرا این علت دوم بر خلاف علت نخستین است. دویی در مورد نخستین معلول نزدیکی و پیوند بود و در مورد دوم معلول دوری و جدایی! خلاصهٔ کلام، نمی‌توانم با اتکا به‌این نحوهٔ پژوهش خود را قانع سازم که براستی می‌دانم که چرا یک شیئی واحد می‌شود، یا به‌طور کلی به‌کدام علت چیزی بوجودمی‌آید یا از میان می‌رود یا هست؛ و از این رو به‌طور عامیانه روش دیگری برای خود می‌سازم، ولی هیچ اعتمادی به‌آن روش سابق ندارم. روزی از کسی شنیدم آناکساگوراس در یکی از کتابهای خود گفته‌است که علت همهٔ چیزها و سامان‌دهندهٔ آنها عقل است. این سخن به‌نظرم درست آمد و از شنیدن آن بسیار شادمان شدم و اندیشیدم که اگر راستی چنین باشد عقل باید هر چیزی را به‌وجهی که برای آن بهترین وجوه است منظم کرده و برقرار ساخته‌باشد. پس اگر کسی بخواهد علت پدیدآمدن یا از میان‌رفتن چیزی را بداند کافی است به‌دنبال این نکته بگردد که چرا و چگونه نیکوترین وجه برای آن چیز این بوده‌است که بوجودآید یا در حال وجود بماند و یا فلان انفعال را بپذیرد، و هر پژوهشی که آدمی چه دربارهٔ خویش و چه دربارهٔ چیزهای دیگر می‌کند باید منحصر به‌این باشد که خوبی و کمال را دریابد و بشناسد، و بدیهی است که چنین کسی بدی را نیز خواهدشناخت زیرا شناسایی

خوبی و بدی در یک زمان بدستمی‌آید. از این اندیشه بسیار شادمان شدم و به‌خود گفتم سرانجام آموزگاری یافته‌ام که علت همهٔ چیزها را بدان‌سان که من در نظر دارم بر من روشن خواهدساخت زیرا آناکساگوراس به‌من خواهدگفت که زمین گرد است یا مسطح و سپس علت و ضرورت آن گونه بودن آن را نیز تشریح خواهد نمود و بدین‌سان توضیح خواهدداد که بهترین وجوه برای زمین این است که چنان باشد. همچنین اگر بگوید که زمین در مرکز جهان واقع است پس از این سخن توضیح خواهدداد که چرا بهترین وجوه برای زمین این است که در مرکز عالم قرارگیرد. بر آن بودم که اگر آناکساگوراس بتواند علل همهٔ چیزها را بدین‌سان
۹۸ معلوم سازد هرگز در پی علت دیگری نگردم و می‌خواستم دربارهٔ ماه و خورشید و ستارگان نیز پرسشهایی از او بکنم و چگونگی و علت سرعت نسبی و حرکات وضعی آنها را بشناسم و بدانم که چرا بهترین وضع و حال برای آنها این است که چنان باشند و چنان بکنند یا چنان انفعالی بپذیرند زیرا گمان نمی‌بردم او پس از آنکه ادعا کرد که تنظیم‌کننده و علت همهٔ چیزها عقل است علتی دیگر بپذیرد جز اینکه بگوید برای این چیزها بهترین وجوه همین است که بدین وضع و بدین گونه باشند. کوتاه سخن، انتظارم این بود که پس از آنکه علت یکایک چیزها و همچنین علت کلی و اصلی همهٔ اشیا را بر من روشن ساخت، بهترین وجه را برای هر چیز، و همچنین آنچه را برای همهٔ اشیا عالم خوب، و خیر و صلاح همه چیز در آن است بر من نمایان سازد. پس دامن همت به‌کمر زدم و از کوشش دریغ نورزیدم و کتابهای آناکساگوراس را از آغاز تا پایان خواندم بدین امید که خوب و بد را هر چه زودتر بشناسم.

ولی دوست گرامی، هر چه پیشتر رفتم و بیشتر خواندم دلسردتر شدم و امیدهایم بباد‌رفت زیرا دیدم که این مرد اصلاً کاری به‌عقل ندارد و عللی ذکر می‌کند که هیچ ربطی به‌نظم اشیاء ندارند و همواره به‌هوا و اثیر و آب و چیزهایی عجیب از همین قبیل می‌پردازد و اندیشیدم که حال او درست چون حال کسی است که نخست ادعا کند که سقراط هر کاری را به‌فرمان عقل می‌کند و سپس چون بخواهد علل یکایک افعال مرا تشریح کند بگوید که مثلاً علت اینکه سقراط اکنون در اینجا نشسته این است که تن آدمی از رگ و پی و استخوان ترکیب یافته‌است و استخوانها سخت و محکمند و به‌وسیلهٔ مفاصل از یکدیگر جدا هستند و پی‌ها چنان ساخته‌شده‌اند که می‌توانند کشیده یا آزاد شوند و استخوانها

با پوست و گوشت پوشیده‌شده‌اند و چون در مفاصل آزادند سقراط می‌تواند با
کشیدن و آزادکردن پی‌ها اعضای تن خویش را بحرکت‌درآورد و به‌همین علت
است که اکنون زانوها را خم کرده و در اینجا نشسته‌است، و چون بخواهد علل
گفت و گوهای کنونی ما را بیان کند به‌صدا و هوا و نیروی شنوایی و چیزهایی از
این دست بپردازد و غافل شود از اینکه علت اصلی همهٔ این کارها این است که
آتنیان خیر و صلاح را در این دیده‌اند که مرا از میان خود بیرون کنند و من نیز
خیر و عدالت را در این دیده‌ام که در اینجا بنشینم و کیفری را که برای من معین
شده‌است با بردباری تحمل کنم. به‌سگ سوگند که همین عضله‌ها و استخوانها ۹۹
چندی پیش بحرکت‌درآمده و مرا به‌مگارا یا بوئوتیا رسانده‌بودند اگر خیر و عدالت
را در آن دیده‌بودم که بگریزم و از کیفر رهایی یابم. پس هر چند درست است اگر
بگوییم که بی پی و استخوان نمی‌توانستم کاری را که به‌صلاح خود می‌دانم بجای
آورم، ولی اگر کسی ادعا کند که من این کارها را بدان علت می‌کنم که رگ و پی و
استخوان دارم و معنی اینکه هر کاری را به‌فرمان عقل می‌کنم همین است نه
اینکه چون آنها را به‌خیر و صلاح خود می‌دانم، سخنش بی‌معنی خواهدبود و این
بی‌معنایی ناشی از آن است که او میان علت کار و اسبابی که اثر علت به‌وسیلهٔ آنها
پدیدار می‌گردد فرق نمی‌گذارد و آن دو را از یکدیگر تمیز نمی‌دهد، و به‌عقیدهٔ من
بیشتر مردمان که چون نابینایان در تاریکی گام برمی‌دارند، از روی نادانی اسباب
را علت می‌پندارند و از آن رو یکی گمان می‌کند که گردبادی گرد زمین را فراگرفته
است و بدان علت زمین در زیر آسمان ایستاده. دیگری می‌پندارد که زمین بر روی
هوا قراردارد همچنان که ناوه را بر بالای کرسی می‌گذارند. ولی در این نکته که
وضع و قراری که زمین دارد بهترین وجوه برای آن است تأملی نمی‌کنند و به‌اینکه
نیرویی والاتر آن را در این حال قرارداده‌است توجهی نمی‌نمایند و گمان می‌برند
اطلسی بهتر و نیرومندتر و فناناپذیرتر یافته‌اند که بهتر از هر نیروی دیگر می‌تواند
همه چیز را پیوسته به‌هم نگاه‌دارد و از این رو از راستی و نیکی که همه چیز را در
همه جا به‌هم می‌پیوندد و نگهداری می‌کند غافلند. سالها در پی آموزگاری
می‌گشتم که راز علت را بر من فاش کند. ولی جست و جویم به‌نتیجه نرسید و نه
خود توانستم به‌کنه آن پی‌ببرم و نه کسی یافتم که در گشودن این مشکل به‌من
یاری کند. از این رو برای تحقیق دربارهٔ علت راهی دیگر درپیش‌گرفتم و اکنون،
کبس گرامی، اگر میل داری آماده‌ام سرگذشت خویش را در طی سفر دوم نیز برای

تو نقل کنم.

کبس گفت: البته مشتاق شنیدنم.

سقراط گفت: چون از جست و جو و تحقیق خسته شدم و کوششم بی‌نتیجه ماند، به‌خود گفتم شاید من نیز به‌عارضه‌ای دچار شده‌ام که به‌پژوهندگان کسوف روی‌می‌آورد. می‌دانی که آنان اگر هنگام تحقیق دربارهٔ خورشید، به‌مشاهدهٔ تصویر آفتاب در آب یا در چیزی دیگر قناعت نورزند بینایی چشم را از دست می‌دهند. اندیشیدم که شاید جانب احتیاط را فروگذاشته‌ام و ترسیدم که اگر چیزها را با چشم بنگرم و برای شناختن آنها از حواس یاری جویم بینایی روحم زیان ببیند. پس به‌خود گفتم که باید دست به‌دامن تفکر بزنم و ذات حقیقی چیزها را به‌دیدهٔ
۱۰۰ تعقل بنگرم. شاید تشبیهی که آوردم مطابق مطلب نباشد زیرا هرگز معتقد نیستم که کسی که جهان هستی را به‌دیدهٔ تفکر و تعقل می‌نگرد تصویری از آن می‌بیند و مانند این است که آن را در چیزی دیگر بنگرد.

باری، در دامن تفکر آویختم و از آن روز هرگاه می‌خواهم چیزی را نیک ببینم دیدهٔ فکر و عقل را که بسی نیرومندتر و روشن‌بین‌تر از چشم تن است می‌گشایم و هر چه با آن چشم ببینم حقیقت می‌شمارم خواه علت باشد و خواه چیز دیگر، و هر چه را که با آن نتوان‌دید حقیقت نمی‌پندارم. ولی بهتر است در این باره توضیحی بیشتر بدهم چه گمان می‌کنم مقصودم را درست درنیافته‌ای.

کبس گفت: حق با توست و هنوز مقصودت را درنیافته‌ام.

سقراط گفت: نکتهٔ تازه‌ای نیست. مطلب همان است که همواره گفته و در بحث امروزی نیز بارها تکرار کرده‌ام. می‌خواهم مفهوم علت را که سالها اندیشهٔ مرا مشغول داشته‌است بر تو تشریح نمایم و بدین منظور ناچارم سخنی را که هزار بار گفته‌ام تکرار کنم. می‌گویم «خودِ زیبایی» (= زیبایی فی‌نفسه و لنفسه) و «خودِ نیکی» و «خودِ بزرگی» و همچنین خود هر چیز براستی وجوددارد. اگر این مطلب را بپذیری امیدوارم بتوانم مسألهٔ علت را بر تو روشن کنم و مبرهن سازم که روح نمردنی و جاویدان است.

کبس گفت: در اینکه آن مطلب را تصدیق می‌کنم کوچکترین تردیدی به‌خود راه مده.

سقراط گفت: پس بدین نکته نیز گوش فرادار و ببین در این باره چه می‌اندیشی. به‌نظر من چنین می‌آید که وقتی که چیزی زیباست، یگانه علت

زیبایی آن این است که از «خودِ زیبایی» چیزی در آن است و به‌عبارت دیگر از خودِ زیبایی بهره‌ای دارد. تو نیز تصدیق می‌کنی که علت زیبایی آن همین است؟

کبس گفت: آری تصدیق می‌کنم.

سقراط گفت: از این رو غیر از آن علتی دیگر نمی‌بینم و دلایل و استدلالهای دیگران را نمی‌فهمم و نمی‌توانم بپذیرم. بلکه وقتی که می‌گویند فلان چیز زیباست برای آنکه رنگ شکفته‌ای دارد یا اعضای آن با هم متناسبند و یا به‌علتی دیگر از این قبیل، من هر علت دیگر را که جز مشوش‌ساختن ذهنم سودی ندارد کنار می‌گذارم و با کمال سادگی و شاید با ساده‌لوحی خاص خود، فقط همین یک پاسخ را درست می‌شمارم و می‌گویم زیبایی آن چیز هیچ علت دیگری ندارد جز «خودِ زیبایی»، و برای من فرق نمی‌کند که ارتباط خودِ زیبایی با آن چیز از راه حضور در آن یا مشارکت با آن چگونه باشد[۱۲]. چه در این باره هیچ ادعایی ندارم بلکه همین قدر می‌دانم که چیزهای زیبا فقط در پرتو «خودِ زیبایی» زیبا هستند و از این رو معتقدم که آن پاسخ هم برای خود من و هم برای دیگران مطمئن‌ترین پاسخهاست و یقین می‌دانم که مادام که به‌این اصل تکیه دارم نه خود را به‌اشتباه خواهم‌افکند و نه دیگران را. مگر عقیدهٔ تو جز این است؟

کبس گفت: نه.

سقراط گفت: پس آیا علت بزرگ‌بودن هر بزرگ این است که از «خودِ بزرگ» بهره دارد و علت کوچک‌بودن هر کوچک بهره‌داشتن از «خودِ کوچک» است؟

کبس گفت: آری.

۱۰۱ سقراط گفت: پس اگر کسی بگوید که فلان یک سر و گردن بزرگتر یا کوچکتر از بهمان است، یعنی بزرگی یا کوچکی او به‌علت سر و گردن است، سخن او را نخواهی‌پذیرفت بلکه اصرار خواهی‌ورزید در اینکه بزرگی او فقط به‌علت [بهره‌داشتن از] «خودِ بزرگ» است نه به‌علتی دیگر، و کوچکی یک شخص فقط به‌علت [بهره‌داشتن از] «خودِ کوچک» است، و خواهی ترسید که اگر جز آن علتی دیگر بپذیری و مثلاً تصدیق کنی که فلان به‌علت سر و گردن بزرگتر یا کوچکتر از بهمان است، به‌تو اعتراض کنند و بگویند اولاً چگونه ممکن است که چیزی هم علت بزرگی بزرگتر باشد و هم علت کوچکی کوچکتر، و در ثانی چگونه می‌توان پذیرفت که سر، که خودِ کوچک است، علت بزرگتری یکی بر دیگری گردد و به‌عبارتی دیگر چگونه ممکن است که کوچک علت بزرگی باشد؟

کبس خندید و گفت: حق با توست.

سقراط گفت: همچنین خواهی‌ترسید که بگویی ده به‌علت دو از هشت بیشتر است نه به‌علت «بیشی» و جرأت نخواهی‌کرد که بگویی دو ذرعی به‌علت یک نصف از یک ذرعی بزرگتر است نه به‌علت «بزرگی»؟

کبس گفت: بی‌تردید.

سقراط گفت: و هنگامی که یک را بر یک بیفزایند و دو شود، یا یک را به‌دو نیم کنند و دو گردد، علت این دوشدن را در افزودن و دونیم‌کردن نخواهی‌جست بلکه بی‌واهمه و به‌آواز بلند خواهی‌گفت: برای پدیدآمدن یک چیز علتی دیگر نمی‌شناسم جز بهره‌یافتن از «خودِ آن چیز»، و برای دوشدن علتی دیگر نمی‌پذیرم جز بهره‌یافتن از «خودِ دو»، پس چیزی برای اینکه دو شود ناچار است از خودِ دویی بهره یابد و اگر بخواهد یک شود ناچار باید از «خودِ واحد» بهره‌مند گردد، و به‌هم افزودن و دو نیم‌شدن و مانند آنها را به‌کسانی واگذار خواهی‌کرد که دانشمندتر از تو هستند و می‌توانند از این گونه مفهومها برای استدلال خود سود جویند، در حالی که تو خود به‌سبب ترسی که به‌قول معروف از سایهٔ خود و از ناتوانی خویش داری دست از آن اصل ساده و مطمئن برنخواهی‌داشت و همواره پاسخ خود را بر آن استوار خواهی‌نمود. اما اگر کسی بر اساس آن اصل استدلالی کند سخن او را زود قبول یا رد نخواهی‌کرد بلکه نخست نتایجی را که از آن اصل می‌گیرد بررسی خواهی‌نمود و خواهی‌نگریست که آن نتایج با آن اصل سازگارند یا نه، و اگر تو خود روزی بخواهی دربارهٔ آن اصل توضیحی بدهی و درستی آن را روشن سازی راهی دیگر نخواهی‌گزید جز اینکه اصلی را که در میان اصول والاتر و پرارزش‌تر از همه است در نظر آوری و پایهٔ استدلال خویش قراردهی تا به‌نتیجهٔ مطلوب برسی نه آنکه اصول را با فروعی که از آنها ناشی می‌شوند به‌هم آمیزی مانند اهل مغالطه که اعتنایی به‌اصول ندارند و فقط برای خودنمایی مطالب
۱۰۲ گوناگون را به‌هم می‌پیوندند. چه اگر بخواهی فیلسوف باشی گمان می‌کنم راهی جز آنچه نمودم درپیش‌نخواهی‌گرفت.

سیمیاس و کبس با هم گفتند: سقراط حقیقت همین است که گفتی.

اخکراتس: فایدون، به‌خدا سوگند که همین پاسخ را از آنان چشم‌داشتم زیرا بهتر از این نمی‌توان مطلب را شکافت و برای کسی که اندک بهره‌ای از عقل و تفکر دارد همین کافی است.

فایدون: آری اخکراتس، همهٔ حاضران به‌همین عقیده بودند.

اخکراتس: ما هم که آنجا نبودیم عقیده‌ای جز این نمی‌توانیم داشت. پس از آنچه گفته‌شد؟

فایدون: پس از آنکه تصدیق شد که هر «ایده» مستقلاً وجود فی‌نفسه دارد و هر چیز نام خود را به‌سبب بهره‌داشتن از ایدهٔ آن چیز بدست‌می‌آورد، سقراط پرسید: اکنون که این مطلب را تصدیق داری، آیا نباید وقتی که می‌گویی سیمیاس بزرگتر از سقراط و کوچکتر از فایدون است، معتقد باشی که بزرگی و کوچکی در آن واحد در سیمیاس وجوددارند؟

کبس گفت: البته.

سقراط گفت: پس وقتی که می‌گوییم سیمیاس بزرگتر از سقراط است، حقیقت آن نیست که معنی تحت‌اللفظی جمله بما می‌نماید. زیرا بزرگتربودن سیمیاس بدان علت نیست که سیمیاس است، و به‌عبارت دیگر بزرگتری در طبیعت سیمیاس نیست، بلکه سیمیاس به‌علت بهره‌ای که اتفاقاً از «بزرگی» دارد چنین شده‌است. همچنین بزرگتربودن از سقراط بدین علت نیست که سقراط سقراط است بلکه تنها بدین علت است که سقراط در مقام مقایسه با آن «بزرگی»، دارای «کوچکی» است و بهره‌ای از «کوچکی» دارد.

کبس گفت: درست است.

سقراط گفت: و بزرگتربودن فایدون از سیمیاس نه از آن است که فایدون فایدون است بلکه بدین علت است که فایدون در مقام مقایسه با کوچکی سیمیاس، دارای «بزرگی» است.

کبس گفت: چنین است.

سقراط گفت: پس سیمیاس هر دو عنوان بزرگی و کوچکی را دارد و خود در میان آن دو قرارگرفته‌است و در این حال به‌علت بهره‌ای که از «بزرگی» دارد بزرگتر از کوچکتر است و به‌علت بهره‌ای که از «کوچکی» دارد کوچکتر از بزرگتر. آنگاه خندید و گفت ناچار شده‌ام مانند تاریخ‌نویسان به‌موشکافی بپردازم. ولی تصدیق می‌کنی که مطلب همان است که شرح دادم؟

کبس گفت: تصدیق می‌کنم.

سقراط گفت: مقصودم از این تفصیل این است که تو قانع شوی و به درستی آن مطلب معتقد گردی. بر خود من روشن است که بزرگی نمی‌تواند در آن

واحد بزرگ و کوچک باشد و بزرگیی که در ماست هرگز کوچکی را نمی‌پذیرد[۱۳]. بلکه یکی از دو حالت اتفاق می‌افتد: یا وقتی که ضد آن، یعنی کوچکی، نزدیک می‌شود بزرگی می‌گریزد و یا اگر نگریزد نابود می‌گردد و هیچ گاه اتفاق نمی‌افتد که بزرگی بماند و کوچکی را بپذیرد و بدین‌سان غیر از آن شود که بود. ولی خود من چنین نیستم: من می‌مانم و کوچکی را می‌پذیرم و به‌خود رامی‌دهم و با این همه همان می‌مانم که پیش از آن بودم، منتها کوچک می‌شوم. اما بزرگی نمی‌تواند بماند و در آن واحد هم بزرگ باشد و هم کوچک.

کوچکی نیز از این قاعده بیرون نیست و از این رو کوچکی که در ماست نمی‌خواهد و نمی‌تواند در عین کوچکی بزرگ بشود و به‌طور کلی چیزی که ضدی
۱۰۳ دارد نمی‌تواند همان که بود بماند و در عین حال ضد خود شود، بلکه در برابر ضد خویش یا می‌گریزد و یا نابود می‌گردد.

کبس گفت: مطلب روشن است.

در این هنگام یکی از حاضران، که فراموش کرده‌ام که بود، گفت: در بحث پیشین خلاف این مطلب را تصدیق کردیم و گفتیم که از کوچکی بزرگی درست می‌شود و از بزرگی کوچکی، و به‌همین‌سان هر چیز از ضد خود بوجودمی‌آید. ولی اکنون به‌این نتیجه رسیده‌ایم که چنان امری ممکن نیست.

سقراط که سر خود را پیش آورده و بدقت گوش داده‌بود، گفت: خوب شد این نکته را بیادآوردی ولی گمان می‌کنم فرقی را که میان این دو مطلب هست درنیافته‌ای. در بحث پیشین گفتیم که هر چیز از ضد خود درست می‌شود و پدید می‌آید. ولی مطلبی که اکنون می‌گوییم این است که هیچ چیز ضد خود نمی‌شود، نه در طبیعت و نه در وجود ما. در آن زمان سخن از اشیایی بود که ضد خود را در خود دارند و آنها را به‌نام اضدادی که در آنهاست می‌نامیدیم ولی اکنون بحث در «خود» آن چیزهایی است که چون در اشیاء جای گیرند آن اشیاء نام خود را از آنها بدست‌می‌آورند و معتقد نیستیم که خود آن چیزها به‌یکدیگر مبدل می‌شوند.

سقراط هنگامی که جملهٔ آخر را بیان می‌کرد در کبس نگریست و گفت: کبس، ایرادی که به‌میان آمد تو را هم مشوش ساخت؟

کبس گفت: نه. این ایراد مرا به‌تشویش نینداخت گرچه در این میان مایهٔ تشویش کم نیست.

سقراط گفت: پس موافقیم که هیچ چیز ضد خود نمی‌شود؟

کبس گفت: البته.

سقراط گفت: اکنون گوش فرادار تا در این نکته نیز با من موافقی یا نه؟ می‌دانی که سردی و گرمی چیست؟

کبس گفت: آری می‌دانم.

سقراط گفت: یخ و آتش همان سردی و گرمی است؟

کبس گفت: چنین نمی‌پندارم.

سقراط گفت: پس گرمی غیر از آتش است و سردی غیر از یخ؟

کبس گفت: آری.

سقراط گفت: آیا یخ نمی‌تواند گرمی را به‌خود راه‌بدهد و بپذیرد و باز همان بماند که بود، یعنی هم یخ باشد و هم گرم؟ بلکه همین که گرمی نزدیک شود یخ یا می‌گریزد یا نابود می‌شود؟

کبس گفت: چنین است.

سقراط گفت: و آیا آتش، همین که سردی به‌آن نزدیک شود یا می‌گریزد یا نابود می‌شود و هرگز نمی‌تواند آتش باشد و سردی را هم بپذیرد؟ یعنی هم آتش باشد و هم سرد؟

کبس گفت: بی‌گمان چنین است.

سقراط گفت: پس در پاره‌ای موارد نه تنها یک مفهوم تا ابد نام خود را نگاه‌می‌دارد بلکه چیز دیگری هم که غیر از آن مفهوم است ولی شکل و صورت آن را دارد، تا زمانی که هست و نابود نشده، حق دارد نام آن را به‌خود بنهد و آن را حفظ کند. برای اینکه مطلب روشن‌تر شود بگذار مثالی بیاورم. فرد همواره فرد نامیده‌می‌شود و این نام را حفظ می‌کند. چنین نیست؟

کبس گفت: چنین است.

۱۰۴ سقراط گفت: چیزهای دیگری هم که عین فرد نیستند چون طبعاً صفت فرد را دارند، تا هستند فرد نامیده‌می‌شوند. مثلاً «سه» با اینکه غیر از فرد است هم به‌نام خود نامیده‌می‌شود و هم به‌نام فرد. همچنین است پنج و دیگر اعداد فرد. دو و چهار و دیگر اعداد زوج با اینکه غیر از خودِ زوجند، چون طبعاً صفت زوج را دارند زوج خوانده‌می‌شوند. این مطلب را نیز تصدیق می‌کنی؟

کبس گفت: البته.

سقراط گفت: اکنون به‌این نکته گوش فرادار: نه تنها هیچ چیز ضد خود را

نمی‌پذیرد و ضد خویش نمی‌گردد، بلکه چیزهایی هم که طبعاً ضد یکدیگر نیستند ولی خاصیت متضاد با خاصیت یکدیگر را در خویش دارند نمی‌توانند ایدهٔ ضد ایده‌ای را که در آن‌ها حضور دارد به‌خود راه‌دهند بلکه همین که آن ضد به‌آنها نزدیک شود یا می‌گریزند یا نابود می‌گردند. مثلاً سه با اینکه ذاتاً ضد زوج نیست، همین که ایدهٔ زوجی به‌آن نزدیک شود یا می‌گریزد یا نابود می‌شود و هرگز ممکن نیست که سه بماند و زوج شود.

کبس گفت: درست است.

سقراط گفت: می‌دانی که سه ضد دو نیست.

کبس گفت: درست است.

سقراط گفت: پس نه تنها از دو مفهوم متضاد هرگز یکی دیگری را به‌خود راه‌نمی‌دهد بلکه پاره‌ای چیزهای دیگر نیز هستند که به‌مفهوم متضاد اجازه نمی‌دهند به‌آنها نزدیک شود.

کبس گفت: درست است.

سقراط گفت: می‌خواهی بکوشیم تا معین کنیم که آن چیزها کدامند؟

کبس گفت: البته.

سقراط گفت: آنها چیزهایی هستند که چون بر شیئی تسلط یابند نه تنها ایدهٔ خود را بر آن تحمیل می‌کنند بلکه ایدهٔ متضاد با ایده‌ای دیگر را نیز بر آنها مسلط می‌سازند.

کبس گفت: نفهمیدم.

سقراط گفت: مثلاً ایدهٔ «سه» به‌هر چه تسلط یابد آن چیز نه تنها سه می‌شود بلکه فرد نیز می‌گردد.

کبس گفت: درست است.

سقراط گفت: می‌گوییم ایده‌ای بر ضد صورتی که ایدهٔ «سه» به‌آن چیز داده‌است، نمی‌تواند به‌آن چیز نزدیک شود.

کبس گفت: البته نمی‌تواند.

سقراط گفت: مگر ایدهٔ «سه» صورت فردی نمی‌بخشد؟!

کبس گفت: بی‌تردید.

سقراط گفت: و صورت زوجی ضد صورت فردی نیست؟

کبس گفت: بی‌گمان.

سقراط گفت: پس صورت زوجی نمی‌تواند به‌سه نزدیک شود.

کبس گفت: درست است.

سقراط گفت: بنا بر این سه هیچ گونه بهره‌ای از زوجی ندارد.

کبس گفت: درست است.

سقراط گفت: پس سه همواره فرد است.

کبس گفت: آری.

سقراط گفت: نکته‌ای که می‌خواستم روشن شود این بود که کدام چیزها بی‌آنکه ضد چیز دیگری باشند خاصیت آن چیز دیگر را نمی‌توانند بپذیرند،
همچنان که سه با آنکه ضد زوجی نیست نمی‌تواند خاصیت زوجی را بپذیرد، و دو ۱۰۵
نمی‌تواند خاصیت فردی را به‌خود راه‌دهد و آتش نمی‌تواند سردی را قبول کند. پس حق داریم بگوییم که نه تنها هیچ چیز ضد خود را نمی‌پذیرد بلکه چیزی هم که هنگام نزدیک‌شدن به‌چیز دیگر، یکی از اضداد را به‌آن تحمیل می‌کند نمی‌تواند با ضد آنچه تحمیل کرده‌است سازگار گردد. اکنون همهٔ این مطالب را بار دیگر بیادبیاور چه، از این کار زیان نخواهی‌دید: پنج نمی‌تواند صورت زوجی را بپذیرد، و ده که دو برابر آن است شکل فردی را به‌خود راه‌نمی‌دهد. گرچه دو برابر ضد فرد نیست با این همه ده نمی‌تواند شکل فردی را بپذیرد. همچنین یک و نیم و نصف و ثلث و دیگر کسور شکل تمامی را نمی‌توانند بپذیرند. همهٔ این نکته‌ها را فهمیدی و با آنها موافقی؟

کبس گفت: آری، همه را فهمیدم و پذیرفتم.

سقراط گفت: اکنون سؤالهای خود را ازسرمی‌گیرم و میل دارم به‌آنها پاسخ بدهی ولی نه از آن پاسخهای ساده که تا کنون می‌دادی، بلکه این بار به‌روشی که با ذکر مثال به‌تو خواهم‌نمود پاسخ بده. امیدوارم اگر چنین کنی اصل قابل اطمینان دیگری خواهیم‌یافت. مثلاً اگر بپرسی که «علت گرمی تن آدمی چیست؟» آن پاسخ ساده‌لوحانهٔ پیشین را نخواهم‌داد و نخواهم‌گفت «گرمی در تن است» بلکه با توجه به‌نکته‌ای که اندکی پیش بیان کردیم پاسخی ظریفتر خواهم‌داد و خواهم‌گفت «آتش در تن است» و اگر بپرسی «تن بیمار به‌چه علت بیمار است» نخواهم‌گفت «بدان علت که بیماری در آن است». بلکه خواهم‌گفت «بدان علت که تب در آن است». همچنین اگر بپرسی «در عدد فرد چه چیز هست» نخواهم‌گفت «فردی در آن است» بلکه خواهم‌گفت «وحدت در آن است». مقصودم را فهمیدی؟

کبس گفت: آری فهمیدم.

سقراط گفت: بسیار خوب. اکنون پاسخ این سؤال را بده: آن چیست که اگر در تن باشد تن زنده می‌ماند؟

کبس گفت: روح.

سقراط گفت: همواره چنین است؟

کبس گفت: البته.

سقراط گفت: پس روح به‌هر تن نزدیک شود و احاطه یابد همواره برای آن زندگی می‌آورد؟

کبس گفت: البته.

سقراط گفت: زندگی ضدی دارد؟

کبس گفت: آری.

سقراط گفت: آن چیست؟

کبس گفت: مرگ.

سقراط گفت: بنا بر آنچه اندکی پیش تصدیق کردیم، روح هرگز نمی‌تواند ضد چیزی را که همیشه با خود می‌آورد، بپذیرد؟

کبس گفت: نمی‌تواند.

سقراط گفت: چیزی را که هرگز ایدهٔ زوجی نمی‌پذیرد چه نامیدیم؟

کبس گفت: فردی.

سقراط گفت: و چیزی را که هرگز عدالت و هماهنگی نمی‌پذیرد چگونه می‌خوانیم؟

کبس گفت: ظلم و ناهماهنگی.

سقراط گفت: و چیزی را که هرگز مرگ نمی‌پذیرد چگونه می‌نامیم؟

کبس گفت: مرگ‌ناپذیر.

سقراط گفت: تصدیق کردیم که روح مرگ نمی‌پذیرد؟

کبس گفت: آری تصدیق کردیم.

سقراط گفت: پس روح مرگ‌ناپذیر است؟

کبس گفت: آری مرگ‌ناپذیر است.

سقراط گفت: این مطلب را براستی مسلم می‌دانی یا در استدلال نقصی می‌بینی؟

کبس گفت: سقراط، مطلب کاملاً مسلم گردید.

سقراط گفت: کبس، اگر فردی بالطبع فناناپذیر بود، سه هم فناناپذیر ۱۰۶
می‌شد؟

کبس گفت: بدیهی است.

سقراط گفت: همچنین اگر سردی بالضروره فناناپذیر بود ناچار بودیم تصدیق کنیم که هر گاه گرمی را به‌برف نزدیک کنیم برف می‌گریزد ولی در جایی دیگر به‌حال خود باقی‌می‌ماند. زیرا نه می‌تواند نابود شود و نه در همان جا بماند و گرمی را بپذیرد. تو نیز معتقدی که مجبور بودیم این نکته را تصدیق کنیم؟

کبس گفت: آری معتقدم.

سقراط گفت: همچنین اگر گرمی فناناپذیر بود و سردی را به‌آتش نزدیک می‌کردیم، آتش خاموش نمی‌شد بلکه سالم می‌ماند و فقط از آن محل می‌گریخت؟

کبس گفت: آری.

سقراط گفت: پس آیا می‌توان گفت که اگر «مرگ‌ناپذیر» فناناپذیر باشد، ممکن نیست که روح با نزدیک‌شدن مرگ نابود شود؟ بنا به‌استدلالی که اندکی پیش کردیم مرگ نمی‌تواند به‌روح دست‌یابد همچنان که زوجی نه تنها به‌فردی دست نمی‌یابد بلکه به‌سه نیز چیره نمی‌گردد. سردی هم نه به‌گرمی که در آتش است دست‌می‌یابد و نه به‌آتش. ولی شاید کسی بگوید «درست است که فرد زیر سلطهٔ زوجی نمی‌رود و زوج نمی‌گردد ولی چه مانعی دارد که چون زوجی به‌آن نزدیک شود نابود گردد و به‌جای آن زوج پدیدآید؟». به‌کسی که چنین ایرادی بگیرد نمی‌توانیم ثابت کنیم که فردی نابود نخواهدشد زیرا فردی فناناپذیر نیست. ولی اگر مسلم بود که فردی فناناپذیر است، می‌گفتیم همین که زوجی نزدیک شود فردی و سه از آن محل دور می‌گردند. دربارهٔ آتش و گرما و مانند آنها نیز همین پاسخ را می‌دادیم. تا اینجا با من همداستان هستی؟

کبس گفت: البته، چون حقیقت جز این نیست.

سقراط گفت: در مورد «مرگ‌ناپذیر» نیز پاسخ ما همچنان خواهدبود. اگر مسلم گردد که «مرگ‌ناپذیر» فناناپذیر است خواهیم‌گفت روح علاوه بر آنکه مرگ‌ناپذیر است، فناناپذیر و جاودان نیز می‌باشد. ولی اگر آن نکته مسلم نگردد باید تحقیقی دیگر کنیم و پاسخی دیگر بیابیم.

کبس گفت: احتیاج به‌تحقیق دیگر نیست. اگر «مرگ‌ناپذیر» و موجود

سرمدی جاودان نباشد، پس چه چیز جاودان و مصون از فناست؟

سقراط گفت: همه کس تصدیق می‌کنند که لااقل خدا و «ایدهٔ زندگی» نابود نخواهندشد.

کبس گفت: به‌زئوس سوگند که نه تنها همهٔ آدمیان بلکه خدایان نیز به درستی این مطلب ایمان دارند.

سقراط گفت: اگر «مرگ‌ناپذیر» مصون از فناست، پس روح که مرگ‌ناپذیر است مصون از فنا و نابودی است؟

کبس گفت: جز این نمی‌تواندبود.

سقراط گفت: پس آیا هنگامی که مرگ به‌آدمی روی‌می‌آورد جزءِ فناپذیر آدمی می‌میرد و جزءِ مرگ‌ناپذیرش از فنا و نابودی مصون می‌ماند و از حیطهٔ تسلط مرگ می‌گریزد؟

کبس گفت: در این تردید نیست.

سقراط گفت: کبس گرامی، آیا مسلم شد که روح مرگ‌ناپذیر و مصون از فنا
۱۰۷ و نابودی است و ارواح ما پس از مرگ ما به‌جهان دیگر خواهندرفت؟

کبس گفت: سقراط، برای من مسلم شد. ولی اگر سیمیاس و دیگران ایرادی دارند سزاوار نیست خاموش بمانند زیرا برای گفت و شنود دربارهٔ این مطلب فرصتی بهتر از این بدست‌نخواهدآمد.

سیمیاس گفت: من نیز ایرادی ندارم. ولی عظمت و اهمیت مطلب از یک سو و ناتوانی بشری از سوی دیگر نمی‌گذارند نگرانی از دل من بیرون برود.

سقراط گفت: سیمیاس، حق داری. ولی چنانکه خود گفتی همواره باید مقدماتی را که پایهٔ بحث خود قراردادیم، هر قدر درست و شایان اعتماد جلوه کنند، از نو بررسی کنید و گمان می‌کنم آنگاه که تفحص و موشکافی را بپایان رساندید به‌حقیقت سخنانی که گفتیم مؤمن خواهیدشد و در پی اندیشه‌ای دیگر نخواهیدرفت.

سیمیاس گفت: حق با توست.

سقراط گفت: دوستان من! اکنون جای دارد این نکته را یادآوری کنم که اگر روح مرگ‌ناپذیر است پس همهٔ ما ناچار باید نه‌تنها در طی زمانی که زندگی نامیده‌می‌شود، بلکه همواره و لاینقطع در اندیشهٔ آن باشیم و بدانیم که غفلت از این کار عاقبتی وخیم دارد. اگر با رسیدن مرگ همه‌چیز پایان می‌یافت این خود

برای بدان سعادتی بود زیرا با مردن هم از بند تن رهایی می‌یافتند و هم روحشان با همهٔ بدیهایش نابود می‌گردید. ولی چون مسلم گردید که روح مرگ‌ناپذیر است پس برای رهایی از بدی یک راه بیش نیست و آن اینکه خوب شوند و تا آنجا که می‌توانند گوش به‌فرمان خرد فرادارند. روح به‌جهان دیگر چیزی نمی‌برد جز تربیتی که دیده و غذایی که چشیده‌است و اینها در گام نخستین مایهٔ نیکبختی یا بدبختی او خواهندشد. بی‌گمان شنیده‌اید که چون کسی می‌میرد فرشته‌ای که در زندگی بر او گماشته شده‌بود او را به‌جایی می‌برد که مردگان را در آن محاکمه می‌کنند و سپس از آنجا گروه‌گروه به‌دنبال راهنمایی که برای ایشان معین می‌گردد رهسپار جایی می‌شوند که سزاوار ایشان است. پس از آنکه زمانی معین در آنجا ماندند و پاداش یا کیفر دیدند راهنمایی دیگر آنان را دوباره به‌اینجا
۱۰۸ می‌آورد. ولی این سفر چنان نیست که آیسخولوس شاعر در قطعهٔ تلفوس شرح داده‌است. آیسخولوس بر آن است که ما از راهی سهل و هموار به‌جهان مردگان می‌رسیم ولی من بر این عقیده‌ام که میان ما و آن جهان چندین راه است که همه دشوار و ناهموارند وگرنه بیم گم‌شدن نبود و نیازی به‌راهنما نداشتیم. روح دانا و پرهیزگار به‌دنبال راهنمای خود می‌رود و می‌داند که در چه حال است و چه در پیش دارد. ولی روحی که جدایی تن را دوست ندارد چنانکه پیشتر گفتیم زمانی در مکانهای مرئی به‌گرد تن می‌گردد و از رفتن سر باز می‌زند تا سرانجام فرشته‌ای که بر او گمارده شده‌است او را بزور به‌دنبال خود می‌کشد و می‌برد و چون به‌قرارگاه ارواح می‌رسد همه از او دوری می‌جویند و هیچ کس نمی‌خواهد با روحی ظالم و ناپاک همسفر شود یا راهنمایی او را بعهده‌گیرد. از این رو چندی تنها و سرگردان می‌ماند تا سرانجام پس از گذشتن زمانی معین به‌حکم ضرورت به‌جایی که سزاوار است برده‌می‌شود. ولی ارواحی که زندگی را با عدالت و پرهیزگاری بسرآورده‌اند با خدایان همسفر می‌گردند و به‌منزلی که شایستهٔ ایشان است می‌رسند[۱۴]. زیرا زمین بزرگ است و جاهایی بسیار زیبا دارد و یقین دارم کسانی که دربارهٔ زمین سخن می‌گویند بزرگی و چگونگی آن را چنانکه باید نشناخته‌اند.

سیمیاس گفت: سقراط، مقصودت چیست؟ من نیز وصف زمین را از کسان بسیاری شنیده‌ام و می‌دانم که آن توصیفها تو را راضی نخواهندکرد. از این رو میل دارم عقیدهٔ تو را هم بشنوم.

سقراط گفت: تشریح چگونگی زمین هنری نیست ولی اثبات آنچه

خواهم‌گفت سخت دشوار است و از این گذشته وقت کافی ندارم تا از عهدهٔ کاری بدین بزرگی برآیم. ولی مانعی نمی‌بینم که آنچه را دربارهٔ بزرگی و نقاط گوناگون زمین آموخته‌ام به‌شما بگویم.

سیمیاس گفت: همین برای ما کافی است.

سقراط گفت: آنچه من آموخته‌ام این است که زمین گرد است و در میان
۱۰۹ آسمان ایستاده، و برای اینکه نیفتد نه به‌هوا نیاز دارد و نه به‌چیز دیگر. بلکه یکسانی آسمان و تعادل زمین برای نگاه‌داشتن آن کافی است چه اگر چیزی متعادل را در میان چیزی متعادل قراردهند به‌هیچ سو نمی‌گراید و به‌همان حال می‌ماند. این نخستین مطلبی است که دربارهٔ زمین آموخته و پذیرفته‌ام.

سیمیاس گفت: حق با توست.

سقراط گفت: دیگر آنکه زمین بسیار پهناور است و مسکن ما که از فاسیس تا ستونهای هراکلس[۱۵] را دربرمی‌گیرد جزءِ کوچکی است از آن. ما چون مورچگان و غوکانی که در کنار آبگیری بسرمی‌برند در پیرامون دریا پراکنده‌ایم و مردمانی دیگر در نقاط دیگر زمین که همانند مسکن ماست جای دارند. می‌گویند در نقاط مختلف زمین گودالهای کوچک و بزرگ به‌اشکال گوناگون وجوددارد که پر از آب است و هوا و ابر آنها را از هر سو فراگرفته. خود زمین مانند ستارگان در میان آسمان پاک، که دانشمندان اثیر می‌نامند، قراردارد و درد آن اثیر پیاپی در گودالهای زمین فرومی‌ریزد. ولی ما نمی‌دانیم که در گودالهای زمین زندگی می‌کنیم و می‌پنداریم که بر روی زمین هستیم و حال ما چون حال کسی است که در اعماق دریا بسربرد و پندارد که بر روی دریاست و چون خورشید و ماه و ستارگان را از پشت آب ببیند دریا را آسمان پندارد و به‌علت ناتوانی و سنگینی نتواند به‌روی آب بیاید و جهانی پاکتر و زیباتر از مسکن خود ببیند و کسی هم نباشد که او را از آنچه بر روی آب می‌گذرد آگاه سازد. ما چون در یکی از گودالهای زمین بسرمی‌بریم گمان داریم که بر روی خاک هستیم و هوا را آسمان می‌پنداریم و گمان می‌بریم که ستارگان در هوا می‌گردند و ناتوانی و سنگینی نمی‌گذارد که بر بالای هوا رویم. اگر کسی بال داشت یا به‌یاری نیرویی دیگر می‌توانست بر بالای هوا برود و چون ماهیان که گاه‌گاه سر از آب بدرمی‌کنند سر را از هوا بیرون کند،
۱۱۰ عالمی را که در آن سوی هواست می‌دید، و اگر طبیعتش طاقت تماشا داشت می‌توانست آسمان راستین و روشنایی راستین و زمین راستین را بنگرد[۱۶]. زمین

ما و سنگها و هر چیز دیگری که در آن است به‌سبب تأثیر هوا سائیده و پوسیده گردیده. همچنان که در دریا گیاهی نمی‌روید و هر چه در آنجاست به‌سبب تأثیر آب و نمک می‌پوسد و چیزی که بتوان با زیباییهای مسکن ما سنجید در آن یافت نمی‌شود، در جهان ما نیز چیزی نیست که بتوانیم با آنچه در عالم بالاست بسنجیم و اگر اجازه دهید داستانی شنیدنی دربارهٔ آنچه در روی زمین و زیر آسمان است برای شما حکایت کنم.

سیمیاس گفت: البته مشتاق شنیدنیم.

سقراط گفت: می‌گویند اگر کسی از بالا به‌زمین ما بنگرد آن را چون گویی
چرمین می‌بیند که از دوازده پارچه تشکیل یافته‌است. هر پارچه به‌رنگی است و
رنگهایی که نقاشان ما بکارمی‌برند تقلید ناقصی از آنهاست زیرا رنگهایی که از بالا
دیده‌می‌شوند پاکتر و روشن‌ترند. یکی ارغوانی زیباست و دیگری زرین، سومی
سفید است ولی بسی سفیدتر و درخشان‌تر از برف و گچ، و اجزاءِ دیگر به‌رنگهای
دیگرند، و گودالهای پر از آب و هوا نیز هر یک به‌رنگی جلوه می‌کنند. بر روی این
زمین درختان و گلها و میوه‌هایی که با رنگ خود آن هماهنگند می‌رویند و
ببارمی‌آیند و کوهها و سنگهای آن نیز روشن و شفاف و رنگارنگند و سنگهای
گرانبهای ما چون الماس و یاقوت و زمرد پاره‌هایی از آنها هستند زیرا پاک و تازه و
درخشانند و بیماری و فرسودگی و تباهی که در جهان ما بر اثر اصطکاک آبها و ۱۱۱
سنگها و گیاهان و جانوران پدیدمی‌آید در آنجا راه‌ندارد. کوتاه سخن، زمین پر از
زیور و زیبایی است و سیم و زر در آن چنان فراوان است که چشم را خیره می‌سازد
و بیننده را به‌نشاط می‌آورد. جانوران گوناگون و آدمیان نیز در آن هستند که
برخی روی زمین زندگی می‌کنند و برخی دیگر در پیرامون هوا پراکنده‌اند
همچنان که ما در پیرامون دریاها پراکنده‌ایم. بعضی هم در جزیره‌هایی که در
میان هوا قراردارند ساکنند و همچنان که ما برای رفع نیازهای خود از آب و دریا
یاری می‌جوییم آنها از هوا یاری می‌طلبند و سودی که ما از هوا می‌بریم آنها از
اثیر می‌برند. آب و هوای آنجا چنان است که بیماری را در آن راه نیست و جانوران
و آدمیان آنجا عمری درازتر از ما دارند و آنچنان که هوا از آب و اثیر از هوا
لطیف‌تر است نیروی بینایی و شنوایی و بویایی آنها برتر از نیروهای ماست.
مردمان آنجا نیز پرستشگاههایی برای خدایان دارند، که مسکن واقعی خدایان
است، و صدای خدایان را می‌شنوند و تجلی آنان را می‌بینند و در امور زندگی

خویش از آنان دستور می‌گیرند و خورشید و ماه و ستارگان را چنانکه براستی هستند می‌بینند و کامیابی آنان در امور دیگر نیز به‌همین نسبت است.

وضع زمین و آنچه آن را فراگرفته، به‌تفصیلی است که گفتم. در نقاط مختلف آن گودالهایی است که برخی بسیار پهناورتر و ژرف‌تر از مسکن ماست و برخی دیگر ژرف‌تر و تنگ‌تر و پاره‌ای تنگ‌تر و کم‌عمق‌تر. همهٔ آنها به‌وسیلهٔ مجراهای بی‌شمار زیرزمینی که در بعضی جاها تنگ و در بعضی دیگر گشادند به‌هم مرتبطند. در آن مجراها چشمه‌هایی از آبهای سرد و گرم و رودهایی از لجن و آتش در جریانند مانند رودهای لجن که در سیسیل پیش از آتشفشانی جاری می‌شوند و همه جا را پر می‌کنند. همهٔ آن چشمه‌ها و رودها مانند تابی که در زیر زمین ساخته‌باشند همواره بالا و پایین می‌روند و علت آن است که یکی از آن
گودالها که بزرگتر از همه است در سرتاسر زیر زمین واقع است و این همان است ۱۱۲
که هومر درباره‌اش می‌گوید:

«دور، دور، آنجا که در زیر زمین
گودال دهن باز کرده‌است...»

و شعرای دیگر آن را تارتاروس خوانده‌اند. همهٔ چشمه‌ها و رودهای زیر زمین به‌آن گودال بزرگ می‌ریزند و در آن به‌هم می‌آمیزند و سپس دوباره از آن خارج می‌شوند و هر یک جنس خاکی را که از آن می‌گذرد به‌خود می‌پذیرد. علت اینکه همهٔ رودها به‌آن می‌ریزند و باز از آن جدا می‌شوند این است که آن تودهٔ مایع بستری ندارد بلکه معلق است و آبش پیوسته موج می‌زند و بالا و پایین می‌رود و هوایی هم که آن را فراگرفته پیوسته به‌همین حال است زیرا هنگامی که آب رود به‌این سو و آن سو میل می‌کند هوا به‌دنبال آن کشیده‌می‌شود و همچنان که هوا هنگام نفس‌کشیدن ما همواره در فرورفتن و بیرون‌شدن است، بر اثر آمدن و رفتن هوا به‌دنبال آب، بادهایی سهمگین پدیدارمی‌گردند و هنگامی که آب از پایین به‌بالا می‌آید به‌بستر رودها می‌ریزد و آنها را پر می‌کند و چون پایین می‌رود آبهای رودها را به‌دنبال خود می‌کشد. رودها چون پر می‌شوند به‌جریان می‌افتند و از روی زمین می‌گذرند و دریاچه‌ها و دریاها و رودخانه‌ها و چشمه‌ها را پدید می‌آورند و سپس از آنجا در زمین فرومی‌روند و پس از پیمودن مسافتی کوتاه یا دراز دوباره به‌تارتاروس می‌ریزند و آنجا بعضی از همان سو که وارد شده‌است دوباره بیرون می‌رود و برخی چند بار در مجاری زمین دایره‌وار می‌گردد و سرانجام

به‌تارتاروس می‌پیوندد. ولی هر رودی که به‌تارتاروس می‌ریزد فقط تا نیمهٔ راه می‌تواند در آن پیش برود زیرا تارتاروس از هر دو سو بالا و پایین می‌رود و راهی به‌بیرون ندارد.

این گونه رودها فراوانند و مهمترین آنها چهارند. آنکه بزرگتر از همه است
و بسترش بلندتر از دیگران، در محیط زمین جاری است و اقیانوس خوانده
می‌شود. رود دوم که برخلاف جهت رود نخستین جاری است آخرون نام دارد و از ۱۱۳
زیر دشتهای پهناور می‌گذرد و به‌دریای آخروس می‌ریزد و این همان دریاست که بیشتر ارواح پس از مرگ روی به‌آن می‌نهند و پس از آنکه زمانی معین در آن ماندند دوباره به‌این جهان فرستادەمی‌شوند تا در تن‌هایی تازه جای گیرند. رود سوم از میان آن دو رود دیگر می‌گذرد و پس از آنکه کمی از سرچشمهٔ خود دور شد به‌گودالی پر از آتش می‌ریزد و دریایی می‌سازد بسی بزرگتر از دریای ما که آب و لجنش پیوسته در حال جوشیدن است. سپس از آنجا به‌صورت آبی سیاه و گل‌آلود بیرون می‌رود و گرد زمین را می‌پیماید و از جاهای بسیاری می‌گذرد و به‌دریای آخروس نزدیک می‌شود بی‌آنکه با آب آن بیامیزد و آنگاه، پس از آنکه چندین‌بار در زیر زمین گردید، در مکانی پایین‌تر از همهٔ رودهای دیگر به‌تارتاروس می‌ریزد. این رود همان است که پوریفلگتون نامیدەمی‌شود و گاه‌گاه جویهایی از آن از منفذ کوههای آتشفشان که در روی زمینند بیرون می‌آید. رود چهارم که بر خلاف رود سوم جاری است، چنانکه می‌گویند، از دشتی وحشتبار به‌نام استوگیوس می‌گذرد و رنگش آبی تیره است و دریایی که می‌سازد استوکس نامیدەمی‌شود. این رود پس از آنکه دریایی ساخت و آب خود را با نیرویی عظیم مجهز نمود در زمین فرومی‌رود و پس از پیمودن راههای پرپیچ و خم دوباره در برابر پوریفلگتون سر برمی‌آورد و به‌دریای آخروس نزدیک می‌شود. ولی آبش با رودهای دیگر نمی‌آمیزد بلکه پس از آنکه گرد زمین را پیمود در برابر پوریفلگتون به‌تارتاروس می‌ریزد و نامش چنانکه شاعران می‌گویند کوکوتوس است.

ارواح آدمیان پس از جدایی از تن به‌دنبال فرشتگان به‌جایی که برای آنان مقدر است رهسپار می‌شوند و در آنجا خوبان از بدان جدا می‌گردند. آنان که نه خوبند و نه بسیار بد به‌سوی رود آخرون رهسپار می‌شوند و در زورقهایی که برای آنان آماده است می‌نشینند و به‌میان دریا می‌رانند و در آنجا خود را از گناه پاک می‌کنند و کیفر گناهها و پاداش کارهای نیک خود را می‌بینند. ارواحی که به‌سبب

آلودگی به گناهان بزرگ، چون غارت پرستشگاهها و کشتار بی‌گناهان، مداواناپذیرند به‌تارتاروس ریخته‌می‌شوند و از آن رهایی نمی‌یابند. ولی آنان که گناهانی بزرگ
۱۱۴ دارند و با این همه قابل علاجند، مانند کسانی که در حال خشم به‌پدر و مادر خویش بدی روا داشته یا دست به‌خون دیگران آلوده‌اند، به‌تارتاروس ریخته می‌شوند و پس از یک سال موجی آنها را به‌بیرون می‌افکند و قاتلان به‌کوکوتوس و آنان که پدر و مادر خود را آزرده‌اند به‌پوریفلگتون ریخته‌می‌شوند و چون به‌دریای آخروس نزدیک می‌شوند با ناله و فریاد از ارواح قربانیان جنایات خود استمداد می‌کنند و از آنها می‌خواهند تا دستشان را بگیرند و به‌میان دریا ببرند. اگر آن ارواح راضی شوند رهایی می‌یابند و عذابشان بپایان‌می‌رسد وگرنه باز به‌تارتاروس برمی‌گردند و از آنجا به‌رودهایی دیگر می‌افتند و این وضع پیوسته تکرار می‌شود تا سرانجام روزی ارواح کسانی که از آنان بدی دیده‌اند راضی شوند، زیرا این خود مجازاتی است که دادرسان برای آنان مقرر کرده‌اند. ارواح نیکان و پاکان از اینگونه زندانها و عذابها فارغند و به‌خانه‌هایی که در روی زمین برای آنان آماده شده‌است درمی‌آیند و در آنها مسکن می‌گزینند.

اما ارواح دوستداران دانش در هیچ تنی دوباره مکان نمی‌گیرند و از بند تن آزاد می‌مانند و به‌جاهایی بسیار زیبا روی می‌نهند که توصیف آنها نه آسان است و نه وقت من برای آن کفایت می‌کند. سیمیاس گرامی، با توجه به‌سرنوشتی که در پیش داریم و اینک مجملی از آن را تشریح کردم آدمی باید تا آنجا که میسر است بکوشد که در زندگی از فضیلت و دانش بهره برگیرد تا بتواند امیدوار باشد که پس از مرگ پاداشی زیبا خواهدیافت. البته شایستهٔ فیلسوف نیست که ادعا کند که آنچه من در این باره گفتم عین حقیقت است. ولی چنین می‌نماید که سرنوشت روح ما، اگر چنانکه گفتیم مرگ‌ناپذیر باشد، چنین و یا مانند این خواهدبود. این داستان را برای آن گفتم تا بدانی که آدمی باید روح را از هوسهای تن رها سازد و
۱۱۵ آن را به‌جای اینکه با زیورهای بیگانه آرایش دهد، با خویشتن‌داری و عدالت و شجاعت و آزادگی و حقیقت‌خواهی که زینتهای راستینند بیاراید و منتظر بنشیند تا دم آغاز سفر به‌جهان دیگر فرارسد. سیمیاس و کبس، شما نیز به‌هنگام خود این راه را خواهیدرفت. امروز به‌قول شاعران تراژدی‌نویس سرنوشت مرا فرامی‌خواند. از این رو وقت آن است که شست و شویی بکنم و بهتر آن است که این وظیفه را پیش از زهرنوشیدن بجا آورم تا زحمت شستن جسد را به‌زنان

نگذارم.

چون سقراط خاموش شد، کریتون گفت: سقراط، برای من و دوستانت سفارشی دربارهٔ فرزندانت نداری؟ به‌تو چه خدمتی می‌توانیم بکنیم؟

سقراط گفت: کریتون گرامی، هیچ سفارشی ندارم جز آنچه همیشه گفته‌ام. در اندیشهٔ روح خویش باشید و این بهترین خدمتی است که به‌من و فرزندانم و به‌خود می‌توانید کرد. اگر از روح خود غافل باشید و آنچه امروز و همواره گفته‌ام بکارنبندید، وعده‌هایی که امروز می‌دهید بی‌فایده خواهدبود.

کریتون گفت: در این باره تا آنجا که بتوانیم کوتاهی نخواهیم‌کرد. اکنون بگو تو را چگونه به‌خاک بسپاریم؟

سقراط گفت: اگر توانستید مرا نگاه‌دارید و از چنگ شما نگریختم هر گونه می‌خواهید به‌خاک بسپارید. آنگاه لبخندی زد و به‌ما نگریست و گفت، دوستان گرامی، نمی‌توانم کریتون را مطمئن سازم که سقراط منم که با شما سخن می‌گویم و وصیتهای خود را می‌کنم. او می‌پندارد من آن نعشی هستم که بزودی پیش چشم خواهدداشت و می‌خواهد بداند که مرا چگونه باید به‌خاک سپرد. اندکی پیش در این باره بتفصیل سخن راندم و گفتم که من پس از نوشیدن زهر در میان شما نخواهم‌ماند بلکه رهسپار کشور نیکبختان خواهم‌شد. ولی او می‌پندارد که همهٔ آن سخنان برای تسلی خاطر شما و خودم بود. پس بیایید و در برابر کریتون درستی سخنان مرا ضمانت کنید ولی نه چنانکه او در برابر دادگاه ضامن من شد. او ضمانت کرد که من در اینجا بمانم و نگریزم ولی شما ضمانت کنید که نخواهم ماند و خواهم‌گریخت تا کریتون اندوهگین نشود و چون ببیند که جسد مرا می‌سوزانند یا به‌خاک می‌سپارند نگوید که سقراط را می‌سوزانند یا در خاک می‌کنند. دوست گرامی، بهوش باش که چنان سخنی نه
۱۱۶ تنها خطاست بلکه برای روح زیان دارد. دلیر باش و بگو اینکه در خاک می‌کنم جسد سقراط است و هر گونه که می‌خواهی و موافق رسوم و آداب می‌پنداری آن را به‌خاک بسپار.

آنگاه برخاست و به‌اتاق مجاور رفت و از ما خواست که بمانیم تا بازگردد و کریتون در پی او رفت. ما گاه دربارهٔ سخنهایی که به‌میان آمده‌بود گفت و گو می‌کردیم و گاه از مصیبتی که در شرف رسیدن بود سخن می‌گفتیم و همه چون کودکانی بودیم که پدر خویش را از دست می‌دهند و از این پس عمر را به‌یتیمی

خواهندگذراند.

چون سقراط از شست و شو فارغ شد فرزندانش را به‌درون زندان آوردند. دو پسرش خردسال بودند و یکی بزرگتر. زنانی هم از خویشانش حاضر شدند و سقراط با آنان در حضور کریتون سخن گفت و دستورهای خود را داد و سپس آنان را با کودکان بیرون فرستاد و خود به‌نزد ما آمد.

غروب آفتاب نزدیک بود. سقراط روی تخت نشست و هنوز کلمه‌ای چند نگفته‌بود که خادم زندان وارد شد و گفت: «سقراط، از تو چشم ندارم که چون دیگران بر من خشم گیری و دشنام دهی چون فرمان کارگزاران را می‌آورم و می‌گویم وقت آن است که زهر بنوشی. در این مدت تو را نیک شناخته‌ام و می‌دانم که دلیرتر و شریف‌تر و مهربان‌تر از همهٔ کسانی هستی که تا کنون به‌اینجا آمده‌اند و یقین دارم که از من نخواهی رنجید بلکه بر کسانی خشم خواهی‌گرفت که سبب این مصیبت شده‌اند. می‌دانی که چه فرمانی آورده‌ام. پس در امان خدا باش و بکوش تا چیزی را که راه گریز از آن نیست به‌بردباری تحمل کنی.» اشکش سرازیر شد و روی برگرداند و بیرون رفت. سقراط با نگاه خویش او را بدرقه کرد و گفت: تو هم در امان خدا باش. چنان خواهم‌کرد که گفتی. سپس روی به‌ما کرد و گفت: چه مرد مهربانی است. هر روز به‌نزد من می‌آمد و با من گفت و گو می‌کرد و دل به‌حال من می‌سوزاند. اکنون هم چه اشکی برای من ریخت. ولی، کریتون، باید از گفتهٔ او اطاعت کنیم. بگو شوکران را اگر آماده است بیاورند وگرنه آماده کنند.

کریتون گفت: هنوز به‌غروب آفتاب مانده‌است. دیگران زهر را دیرتر از این خورده‌اند و پس از آنکه گفته‌شده که وقت زهرخوردن فرارسیده‌است به‌خوردن و نوشیدن پرداخته و حتی بعضی کسانی را که دوست داشتند به‌نزد خود خوانده‌اند. چرا شتاب می‌کنی؟ هنوز وقت داریم.

سقراط گفت: کریتون گرامی، آنان حق داشتند چنان کنند زیرا
۱۱۷ می‌پنداشتند که سودی از آن کارها می‌برند. ولی من می‌دانم که اگر زهر را اندکی دیرتر بخورم سودی نخواهم‌برد جز اینکه در نظر خود مضحک جلوه کنم و دل به‌زندگیی ببندم که دیگر چیزی از آن باقی‌نمانده‌است. پس آنچه می‌گویم بکن.

کریتون به‌غلامی که در نزدش ایستاده‌بود اشاره‌ای کرد. غلام بیرون رفت و اندکی بعد با خادم زندان که جام زهر را بدست‌داشت بازگشت.

سقراط گفت: دوست گرامی، اکنون چه باید بکنم؟

گفت: پس از آنکه نوشیدی باید کمی راه بروی تا پاهایت سنگین شوند. آنگاه بخواب تا زهر اثر کند.

پس جام را به‌سقراط داد و سقراط در کمال متانت و بی‌آنکه دستش بلرزد یا رنگش بگردد جام را گرفت و گفت: از این شراب هم اجازه دارم جرعه‌ای بر خاک بیفشانم؟

خادم گفت: بیش از آنچه برای یک تن لازم است آماده نمی‌کنیم.

سقراط گفت: بسیار خوب. ولی اجازه دارم از خدایان تقاضا کنم که سفر خوشی برای من مهیا کنند؟ دعایی جز این ندارم و آرزومندم که آن را برآورند. پس از این سخن جام را به‌لب برد و بی‌آنکه خم به‌ابرو آورد زهر را نوشید. بسیاری از ما تا آن دم اشک خود را نگاه‌داشته‌بودیم. ولی چون سقراط زهر را نوشید عنان طاقت از دست ما بدررفت. اشک من چنان سرازیر شد که ناچار شدم روی بپوشانم و بگذارم فروریزد. ولی برای او نمی‌گریستم بلکه به‌حال خود گریان بودم که چنان دوستی را از دست می‌دهم. کریتون چون نتوانست از گریه خودداری کند بیرون رفت. آپولودوروس از چندی پیش گریان بود ولی در این هنگام چنان شیونی آغاز کرد که همهٔ ما اختیار را از دست دادیم. در این میان تنها سقراط آرام بود و می‌گفت: چه می‌کنید؟ چه مردمان عجیبی هستید؟ زنان را بیرون کردم که این حال پیش نیاید زیرا همیشه شنیده‌ام آنجا که کسی می‌میرد همه باید خاموش باشند. بر خود مسلط شوید و آرام باشید. ما شرمنده شدیم و از گریه بازایستادیم. سقراط کمی راه رفت و گفت: پاهایم سنگین می‌شوند. آنگاه چنانکه خادم زندان گفته‌بود به‌پشت خوابید. مردی که جام زهر را به‌او داده‌بود نزدیک شد و گاه‌گاه پاها و ساقهای او را می‌فشرد و می‌پرسید: حس می‌کنی؟ گفت: حس نمی‌کنم. پس از آن دست به‌زانوها و رانهایش برد و با اشاره به‌ما فهماند که تنش سرد می‌شود. سپس بار دیگر دست به‌تن او مالید و گفت: همین که اثر زهر به‌قلب رسید کار تمام است. سردی به‌شکم رسیده‌بود که سقراط پوششی را که به‌رویش افکنده‌بودند به‌کنار زد و گفت: «کریتون، به‌آسکلپیوس خروسی بدهکارم. این قربانی را به‌جای آورید و فراموش مکنید[۱۷]» این واپسین سخن سقراط بود.

کریتون گفت: البته فراموش نخواهم‌کرد. سفارش دیگری هم داری؟

سقراط پاسخ نداد و اندکی بعد تنش لرزش کوتاهی کرد. خادم پوشش را

از روی او برداشت. چشمانش باز و بی‌حرکت بودند. کریتون چشم و دهان او را بست.

اخکراتس، این بود سرانجام دوست ما، مردی که از همهٔ مردمانی که دیدیم و آزمودیم هیچ‌کس در خردمندی و عدالت به‌پایش نمی‌رسید.

حاشیه

۱. همسر سقراط.

۲. آیسوپوس (ازوپ) Aisopos شاعر افسانه‌سرا، در قرن ششم ق. م.

۳. دربارهٔ فیلسوف ر.ک: ثئای‌تتوس ۱۷۳ و ۱۷۴ ـ جمهوری ۴۷۴ و ۴۸۴ تا ۴۸۷.

۴. در اساطیر یونانی اندومیون شبانی، یا صیادی، بود که الههٔ ماه چون عاشقش شده‌بود او را در خواب ابدی فروبرد تا هر وقت خواست بتواند او را ببوسد. ــ م.

۵. ر.ک: منون ۸۱ و ۸۲ ـ فایدروس ۲۷۵.

۶. ر.ک: منون ۸۲ تا ۸۵.

۷. مراد ایده است. دربارهٔ ایده ر.ک: لاخس ۱۹۱ ـ اوثوفرون ۶ ـ منون ۷۲ ـ مهمانی ۲۱۰ و ۲۱۱ ـ فایدروس ۲۴۷ و ۲۴۹ و ۲۶۵ ـ هیپیاس بزرگ ۲۸۹ و ۲۹۴ ـ پارمنیدس ۱۲۹ تا ۱۳۵ ـ سوفیست ۲۵۳ تا ۲۶۰ ـ ثئای‌تتوس ۲۰۶ ـ مرد سیاسی ۲۷۷ و ۲۷۸ ـ فیلبس ۵۹ ـ تیمائوس ۵۲ ـ جمهوری ۴۷۶ و ۴۷۹ و ۵۰۷ تا ۵۱۸ و ۵۹۷.

۸. دربارهٔ روح ر.ک: فایدون ۸۶ ـ ۱۰۶ و ۱۰۷ ـ منون ۸۱ ـ فایدروس ۲۴۵ ـ جمهوری ۴۳۶ تا ۴۴۳ و ۶۰۸ تا ۶۱۱ ـ تیمائوس ۳۵ و ۳۶ و ۶۹ تا ۷۱ و ۸۹ و ۹۰ ـ قوانین ۸۹۲ و ۸۹۷ تا ۸۹۹.

۹. ر.ک: جمهوری ۸۱۹ و ۸۲۰.

۱۰. پنه‌لوپه همسر اودوسه‌ئوس بود. برای اطلاع از سرگذشت او ر.ک: اودوسه‌ئوس اثر هومر ترجمهٔ سعید نفیسی. ــ م.

۱۱. بریدن گیسو هنگام سوگواری در یونان قدیم رسم بوده‌است، همچنان که در ایران نیز (گیسوی چنگ ببرید به‌مرگ می‌ناب حافظ).

۱۲. ر.ک: هیپیاس بزرگ.

۱۳. ر.ک: پارمنیدس ۱۲۹.

۱۴. ر.ک: آپولوژی ۲۹ـ گرگیاس ۵۲۳ـ فایدون ۱۱۲ و ۱۱۳ـ فایدروس ۲۴۹ـ جمهوری ۶۱۴.

۱۵. مراد جبل‌الطارق است.

۱۶. ر.ک: فایدروس ۲۸۳.

۱۷. آسکلپیوس خدای دانش پزشکی است. سقراط می‌خواهد به‌شکرانهٔ رهایی از رنج زندگی خروسی به‌خدای پزشکی قربان کند.

فهرست بعضی از کتابهای انتشارات خوارزمی

فلسفه

۱. **آرمانشهر** (یوتوپیا)، نوشتهٔ تامس مور، ترجمهٔ داریوش آشوری و نادرافشارنادری
۲. **بحث در مابعدالطبیعه**، نوشتهٔ ژان وال، ترجمهٔ یحیی مهدوی
۳. **بنیادمابعدالطبیعهٔ اخلاق**، نوشتهٔ ایمانوئل کانت، ترجمهٔ حمید عنایت و علی قیصری
۴. **پایدیا**، نوشتهٔ ورنر یگر، ترجمهٔ محمدحسن لطفی
۵. **تاریخ فلسفهٔ قرون وسطی و دورهٔ تجدد**، نوشتهٔ امیل برهیه، ترجمهٔ یحیی مهدوی
۶. **جامعهٔ باز و دشمنان آن**، (در یک جلد)، نوشتهٔ کارل پوپر، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند
۷. **خاطرات سقراطی**، نوشتهٔ کسنوفون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی
۸. **خدایگان و بنده**، نوشتهٔ گ.و.ف. هگل، ترجمهٔ حمید عنایت
۹. **دورهٔ آثار افلاطون**، ترجمهٔ محمدحسن لطفی
۱۰. **دورهٔ آثار فلوطین**، ترجمهٔ محمدحسن لطفی
۱۱. رسائل منسوب به **افلاطون**، ترجمهٔ محمدحسن لطفی
۱۲. **زندگینامهٔ برتراند راسل به‌قلم خودش**، ترجمهٔ احمد بیرشک
۱۳. **شکاکان یونان**، دکتر یحیی مهدوی
۱۴. **فراسوی نیک و بد**، نوشتهٔ فردریش نیچه، ترجمهٔ داریوش آشوری
۱۵. **فلاسفهٔ بزرگ** (آشنایی با فلسفه غرب)،نوشتهٔ براین مگی، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند
۱۶. **فلسفهٔ روشن‌اندیشی**، نوشتهٔ ارنست کاسیرر، ترجمهٔ نجف دریابندری
۱۷. **فلسفهٔ کانت**، نوشتهٔ اشتفان کورنر، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند
۱۸. **قدرت**، نوشتهٔ برتراندراسل، ترجمهٔ نجف دریابندری
۱۹. **گفتارها**، نوشتهٔ نیکولو ماکیاولی، ترجمهٔ محمدحسن لطفی
۲۰. **متفکران روس**، نوشتهٔ آیزایا برلین، ترجمهٔ نجف دریابندری
۲۱. **متفکران یونانی**، نوشتهٔ تئودور گمپرتس، ترجمهٔ محمدحسن لطفی
۲۲. **مسائل فلسفه**، نوشتهٔ برتراند راسل، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر
۲۳. **مسیح**، نوشتهٔ کارل یاسپرس، ترجمهٔ احمد سمیعی
۲۴. **مصنفات** افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی
۲۵. **منادولوژی**، نوشتهٔ لایبنیتس، ترجمهٔ یحیی مهدوی
۲۶. نگاهی به **پدیدارشناسی و فلسفهٔ هست‌بودن**، اثر روژه ورنو-ژان وال، ترجمهٔ یحیی مهدوی

دین

۱. **اخلاق ناصری**، نوشتهٔ خواجه نصیرالدین طوسی، به‌تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری

۲. **اندیشهٔ سیاسی دراسلام معاصر**، نوشتهٔ حمید عنایت، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی
۳. **سلوک‌الملوک**، نوشتهٔ فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، به‌تصحیح محمدعلی موحد
۴. **قصص قرآن مجید**، برگرفته از تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری، به‌تصحیح یحیی مهدوی
۵. **گیتا** (بهگود گیتا)، مقدسترین بخش مهابهارات، ترجمهٔ محمدعلی موحد
۶. **مطالعات تطبیقی در فلسفهٔ اسلامی**، نوشتهٔ سعید شیخ، ترجمهٔ مصطفی محقق داماد
۷. **نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت**، نوشتهٔ سید حسین نصر
۸. **علم و تمدن در اسلام**، نوشتهٔ سیدحسین نصر، ترجمهٔ احمد آرام

سیاست

۱. **آپارتهید**، نوشتهٔ الکس لاکوما، ترجمهٔ کریم امامی
۲. **آزادی، قدرت و قانون**، نوشتهٔ فرانتس نویمان، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند
۳. **آنتونیو گرامشی** (زندگی مردی انقلابی)، نوشتهٔ جوزپه فیوری، ترجمهٔ مهشید امیرشاهی
۴. **از کمینترن تا کمینفورم**، نوشتهٔ فردیناند کلودین، ترجمهٔ فرشیدهٔ میربغدادآبادی، شاپور اعتماد، هایدهٔ سناوندی
۵. **بیست کشورامریکای لاتین**، نوشتهٔ مارسل نیدرگانگ، ترجمهٔ محمد قاضی
۶. **تاریخ و فرهنگ**، مجتبی مینوی
۷. **تشکیل دولت ملی در ایران**، نوشتهٔ والتر هینتس، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری
۸. **جنبش مقاومت ایرلند**، نوشتهٔ روژه فالیگو، ترجمهٔ باقر پرهام و جمشید ارجمند
۹. چهار مقاله در بارهٔ **آزادی**، نوشتهٔ آیزایا برلین، ترجمهٔ محمدعلی موحد
۱۰. **دموکراسی**، نوشتهٔ کارل کوهن، ترجمهٔ فریبرز مجیدی

اقتصاد

۱. **جهان سوم در بن بست**، نوشتهٔ پل بروک، ترجمهٔ امیرحسین جهانبگلو
۲. **شناخت ژاپن**، گردآورندگان: جون لیوینگستون، جو مور، فلیشیا اولد فادر؛ ترجمهٔ احمد بیرشک

ادبیات

۱. **بانگ جرس**، نوشتهٔ پرتو علوی
۲. **بوستان سعدی**، به‌تصحیح غلامحسین یوسفی
۳. **داستانهای بیدپای**، ترجمهٔ محمدبن‌عبدالله‌البخاری، به‌تصحیح پرویز ناتل‌خانلری و محمد روشن
۴. **درکوی دوست**، نوشتهٔ شاهرخ مسکوب

۵. **ساختهای نحوی**، (چاپ دوم)، نوشتهٔ نعام چومسکی، ترجمهٔ احمد سمیعی
۶. **سخن و سخنوران**، نوشتهٔ بدیع‌الزمان فروزانفر
۷. **سوگ سیاوش**، نوشتهٔ شاهرخ مسکوب
۸. **سیرت رسول‌الله** (ج ۱)، به‌تصحیح دکتر اصغر مهدوی
۹. **سیرت رسول‌الله** (ج ۲)، به‌تصحیح دکتر اصغر مهدوی
۱۰. **گلستان سعدی**، به‌تصحیح غلامحسین یوسفی
۱۱. **مقالات شمس تبریزی**، به‌تصحیح محمدعلی موحد
۱۲. **نقد حال**، نوشتهٔ مجتبی مینوی

رمان و نمایشنامه

۱. **افسانه‌های تبای**، نوشتهٔ سوفوکلس، ترجمهٔ شاهرخ مسکوب
۲. **امریکایی آرام**، نوشتهٔ گراهام گرین، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند
۳. **امید**، نوشتهٔ آندره مالرو، ترجمهٔ رضا سیدحسینی
۴. **بنال وطن**، نوشتهٔ آلن پیتون، ترجمهٔ سیمین دانشور
۵. **به یاد کاتالونیا**، نوشتهٔ جرج اُرول، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند
۶. **پیرمرد و دریا**، نوشتهٔ ارنست همینگوی، ترجمهٔ نجف دریابندری
۷. **جزیرهٔ سرگردانی**، نوشتهٔ سیمین دانشور
۸. **جنایت و مکافات**، نوشتهٔ فئودور داستایفسکی، ترجمهٔ دکتر مهری آهی
۹. **رگتایم**، نوشتهٔ ای.ال. دکتروف، ترجمهٔ نجف دریابندری
۱۰. **سالامبو**، نوشتهٔ گوستاو فلوبر، ترجمهٔ احمد سمیعی
۱۱. **سرنوشت بشر**، نوشتهٔ آندره مالرو، ترجمهٔ سیروس ذکاء
۱۲. **سووشون**، نوشتهٔ سیمین دانشور
۱۳. **ضدخاطرات**، نوشتهٔ آندره مالرو، ترجمهٔ ابوالحسن نجفی ـ رضا سیدحسینی
۱۴. **فاتحان**، نوشتهٔ آندره مالرو، ترجمهٔ سیروس ذکاء
۱۵. **گرداب**، نوشتهٔ میخائیل شولوخف، ترجمهٔ ضیاءالله فروشانی
۱۶. **هکلبری فین**، (چاپ دوم)، نوشتهٔ مارک تواین، ترجمهٔ نجف دریابندری

فرهنگ

۱. **فرهنگ ادبیات جهان**، تألیف زهرای خانلری
۲. **لغت فرس** (لغت دری)، نوشتهٔ ابومنصور احمد بن علی اسدی طوسی، به‌تصحیح فتح‌الله مجتبایی و علی‌اشرف صادقی

دوره آثار افلاطون

جلد دوم

ترجمهٔ

محمدحسن لطفی - رضا کاویانی

دورهٔ آثار افلاطون

جلد دوم

ترجمهٔ

محمدحسن لطفی

شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

افلاطون

دورهٔ کامل آثار افلاطون

جلد دوم

هیپیاس (بزرگ)، ایون، آلکیبیادس (اول)، هیپیاس (کوچک)، منکسنوس،
کراتولوس، اوثودموس و جمهوری

Hippias (maj.), Ion, Alkibiades, Hippias (min.), Menexenos, Kratylos, Euthydemos, Republique

ترجمه‌شده از متون آلمانی و فرانسهٔ زیر:

Platon, Sämtliche Werke. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg.

Platon, Oeuvres complètes. Bibliotheque de la Pleiade.

چاپ اول: اردیبهشت‌ماه ۱۳۵۶ هـ. ش. ـ تهران
چاپ دوم: اردیبهشت‌ماه ۱۳۶۷ هـ. ش. ـ تهران
چاپ سوم: مهرماه ۱۳۸۰ هـ. ش. ـ تهران
حروفچینی: شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی
صفحه‌آرایی، یکسان‌سازی اعلام و استخراج فهرست راهنما: فتانه کهوند
تعداد: ۵۵۰۰ نسخه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

شابک X - ۰۲۸ - ۴۸۷ - ۹۶۴ (دورهٔ چهارجلدی) ISBN 964 - 487 - 028 - X (4 VOL. Set)

فهرست

هیپیاس

(بزرگ)

Hippias

(زیبایی)

۲۸۱ **سقراط:** درود بر تو هیپیاس[1] زیبا و دانشمند! دیری است که در شهر ما لنگر نینداخته‌ای.

هیپیاس: سقراط، راستی این است که هیچ فرصت نداشتم. زیرا مردمان شهر الیس هر گاه می‌خواهند با شهری قراردادی ببندند همیشه نخست از من یاری می‌جویند و مرا به‌سفیری برمی‌گزینند چون می‌دانند که در گفت و گوهای سیاسی هیچ کس استادتر از من نیست. از این رو چندین بار مرا به‌شهرهای گوناگون فرستاده‌اند و بیش از همه جا به‌اسپارت رفته و دربارهٔ مطالب بسیار مهم با اسپارتیان گفت و گو کرده‌ام و همین سبب شده‌است که نتوانم به‌شهر شما بیایم.

سقراط: هیپیاس، این خود دلیل کمال و دانشمندی توست. چه از یک سو می‌توانی مبالغ گزاف از جوانان بگیری و سودی بس بزرگتر از مبلغی که دریافت می‌کنی به‌آنان برسانی، و از سوی دیگر آن مایه توانایی داری که در امور سیاسی وطن خویش شرکت کنی و خدمتهای شایسته به‌جای آوری، و مردی که بخواهد گمنام نماند و انگشت‌نمای خاص و عام شود باید چنین باشد. ولی، هیپیاس، هیچ می‌دانی که مردان بزرگ روزگاران گذشته که به‌دانایی و خردمندی شهره بوده‌اند، مانند پیتاکوس و بیاس و شاگردان تالس اهل میلت و دیگر دانشمندان تا زمان آناکساگوراس، چرا پای‌بند کارهای دولتی نبودند و همه یا دست کم بیشتر آنان خود را از آن گونه کارها برکنار می‌داشتند؟

هیپیاس: سقراط، علت آن بود که آن مردان زیرکی و توانایی کافی نداشتند که هم در امور دولتی کاری از پیش ببرند و هم منافع شخصی خود را تأمین کنند.

سقراط: پس باید معتقد شویم که چنانکه همهٔ هنرها و فنون با گذشت زمان کاملتر شده‌اند و هنرمندان پیشین با استادان کنونی قابل قیاس نیستند، هنر شما یعنی هنر سوفیستی نیز به‌سوی کمال پیش رفته‌است و دانشمندان

امروزی بمراتب بهتر و استادتر از پیشینیانند؟

هیپیاس: آری، در این نکته حق با توست.

۲۸۲ **سقراط:** پس اگر بیاس[۲] امروز به‌زندگی بازگردد در برابر شما سوفیستها مسخره‌ای بیش نخواهدبود، چنانکه پیکرسازان کنونی بر آنند که اگر دایدالوس[۳] زنده بود و باز همان پیکره‌ها را می‌ساخت که نامش را در جهان بلندآوازه کرده‌اند مایهٔ ریشخند مردم می‌گردید.

هیپیاس: سقراط، راستی همین است. با این همه من همواره پیشینیان را بیشتر از معاصران خود می‌ستایم زیرا از رشک زندگان و خشم درگذشتگان بیم دارم.

سقراط: هیپیاس، حق داری. من نیز تصدیق می‌کنم که هنر شما سوفیستها براستی کاملتر گردیده و به‌جایی رسیده‌است که شما به‌یاری آن می‌توانید هم منافع خصوصی خود را تأمین کنید و هم به‌کارهای سیاسی بپردازید. مثلاً گرگیاس[۴] اهل لئونتینی که در امور سیاسی استادتر از همهٔ همشهریان خویش است هنگامی که به‌سفیری از شهر خود به‌اینجا آمد با خطابه‌های شیوایی که در انجمن شهر خواند مردمان را چنان به‌شگفتی آورد که همه یکدل زبان به‌ستایش او گشودند و از این گذشته از راه تدریس به‌جوانان شهر ما مبلغی گزاف گردآورد و با خود برد. دوست ما پرودیکوس[۵] نیز چندین بار برای گفت و گوی سیاسی به‌اینجا آمده‌است و پریروز هم به‌عنوان فرستادهٔ شهر کئوس در اینجا بود. او نیز نه تنها با خطابه‌ای که در انجمن شهر خواند همه را به‌ستایش خود واداشت بلکه از راه تدریس مبلغی بزرگ بدست‌آورد. ولی از دانشمندان پیشین کسی نمی‌شناسیم که مزدی از مردم گرفته یا در برابر این و آن خطابه‌ای در ستایش هنر خود خوانده‌باشد و از اینجا پیداست که آنان مردانی ساده‌لوح بودند و ارزش پول را نمی‌شناختند، حال آنکه هر یک از آن دو سوفیست که نام بردم بیش از استاد هر هنر و حتی بمراتب بیشتر از پروتاگوراس[۶] پول گردآورده‌است.

هیپیاس: سقراط، هنوز اطلاع تو در این باره ناقص است. اگر بشنوی که من چه مقدار ثروت اندوخته‌ام در شگفت خواهی‌ماند. تنها یک مورد را مثال می‌آورم: یک بار که به‌سیسیل رفته‌بودم، با اینکه پروتاگوراس که سالخورده‌تر و مشهورتر از من است در آنجا بود، در زمانی کوتاه بیش از صد و پنجاه مینه گرد آوردم و حتی در اینوکوس که قصبهٔ کوچکی است بیش از بیست مینه فراهم کردم

و هنگامی که به‌خانه بازگشتم و آن پولها را به‌پدرم دادم او و همهٔ همشهریانم به حیرت افتادند. گمان می‌کنم مبلغی که من بتنهایی کسب کرده‌ام بیش از آن است که آن دو سوفیست تا کنون بدست‌آورده‌اند.

سقراط: هیپیاس، همین خود دلیل روشنی است بر دانایی تو و مردمان این روزگار، و از اینجا پیداست که مردم زمان ما تا چه پایه برتر از پیشینیانند. ۲۸۳
مثلاً از حکایتی که دربارهٔ آناکساگوراس می‌گویند چنین برمی‌آید که او به‌قول تو ابله بوده‌است. زیرا راهی که درپیش‌گرفته‌بود از هر حیث بر خلاف راهی است که شما می‌روید. می‌گویند آناکساگوراس مالی گزاف از پدر به‌ارث برد و همه را در اندک زمانی تلف کرد و از اینجا می‌توان دریافت که سروکارش با دانش چقدر ابلهانه بوده‌است. دربارهٔ دیگر دانشمندان روزگاران پیشین نیز از این داستانها نقل می‌کنند. ولی از سخنان تو چنین برمی‌آید که مردمان کنونی به‌دانش برتر از پیشینیانند و امروز بسیارند کسانی که مانند تو معتقدند که دانش مرد باید برای خود او سودمند باشد و دانشمند کسی است که بتواند بیشتر از دیگران مال گرد آورد. ولی بگذار از این مقوله بگذریم. در کدام شهر بیش از همه جا پول گرد آورده‌ای؟ گمان می‌کنم در اسپارت! زیرا به‌آنجا بیش از شهرهای دیگر رفته‌ای. چنین نیست؟

هیپیاس: نه سقراط، به‌خدا سوگند.

سقراط: چه می‌گویی؟ در آنجا کمتر از شهرهای دیگر پول بدست‌آورده‌ای؟

هیپیاس: در اسپارت اصلاً چیزی بدستم‌نیامد.

سقراط: هیپیاس، این سخن را چگونه باور کنم؟ مگر هنر تو این نیست که مردمان را بهتر کنی و در فضیلت انسانی به‌کمال برسانی؟

هیپیاس: البته همین است.

سقراط: پس فرزندان مردم اینوکوس را توانستی بهتر سازی ولی دربارهٔ جوانان اسپارت از این کار ناتوان ماندی؟

هیپیاس: من؟ من از هیچ کار ناتوان نیستم.

سقراط: یا شاید مردمان سیسیل میل دارند بهتر شوند ولی اسپارتیان میلی به‌بهترشدن ندارند؟

هیپیاس: البته اسپارتیان نیز میل دارند بهتر شوند.

سقراط: پس معلوم می‌شود که چون پول نداشتند نتوانستند از تو چیزی

بیاموزند.

هیپیاس: علت آن نبود زیرا مال فراوان دارند.

سقراط: پس چرا با اینکه می‌خواستند بهتر شوند و پول کافی هم داشتند و تو نیز می‌توانستی بزرگترین خدمت را به‌آنان بکنی کیسهٔ تو را پر نکردند و تو را با دست تهی برگرداندند؟ شاید علت آن است که اسپارتیان فرزندان خود را بهتر از تو می‌توانند تربیت کنند؟

هیپیاس: هرگز.

سقراط: شاید نتوانستی جوانان اسپارت را معتقد سازی که درس تو برای آنان سودمندتر از درسی است که از آموزگاران خود می‌گیرند، یا پدرانشان را معتقد کنی که اگر فرزندان خویش را دوست دارند باید آنان را به‌تو بسپارند؟ زیرا تردید ندارم که اسپارتیان می‌خواهند فرزندانشان هر چه بیشتر خردمند و کامل شوند.

هیپیاس: در این نکته با تو همداستانم.

سقراط: شهر اسپارت قوانین خوبی ندارد؟

هیپیاس: البته قوانین بسیار خوبی دارد.

۲۸۴ **سقراط:** در شهرهایی که قوانین خوبی دارند فضیلت انسانی برتر از هر چیز شمرده نمی‌شود؟

هیپیاس: بی‌گمان.

سقراط: و تو بهتر از همه کس می‌توانی فضیلت انسانی را به‌جوانان بیاموزی؟

هیپیاس: آری سقراط، بهتر از همه کس.

سقراط: آیا آموزگاران اسب‌سواری در تسالی و شهرهایی که به‌هنر سواری ارج فراوان می‌نهند محترم‌تر از دیگر شهرهای یونانی نیستند و در آن شهرها بیش از همه جا پول بدست‌نمی‌آورند؟

هیپیاس: تردید نیست.

سقراط: آموزگار فضیلت هم باید در شهرهایی که قوانین خوبی دارند محترم‌تر از همه جا شمرده‌شود و پول بیشتر بدست بیاورد تا در سیسیل و اینوکوس. پس دوست گرامی، سخن تو را چگونه توجیه کنیم؟

هیپیاس: سقراط، در اسپارت رسم بر این نیست که قوانین را تغییر دهند

یا پسران را جز به‌روش کهن تربیت کنند.

سقراط: چه می‌گویی؟ در اسپارت رسم بر این است که کار نادرست بکنند نه کار درست؟

هیپیاس: نه سقراط، چنین نگفتم.

سقراط: مگر کار درست آن نیست که جوانان را نیک تربیت کنند نه بد؟

هیپیاس: درست است. ولی قانون به‌ایشان اجازه نمی‌دهد که روش تربیت بیگانگان را بپذیرند، و یقین بدان که اگر در آنجا تحصیل پول از راه تربیت جوانان میسر بود من بیش از همه پول بدست‌می‌آوردم زیرا هر گاه که من در آنجا سخن می‌رانم همه شادمان می‌گردند و زبان به‌ستایش من می‌گشایند. ولی چنانکه گفتم قانون آنجا چنین اجازه‌ای نمی‌دهد.

سقراط: هیپیاس، به‌عقیدهٔ تو قانون را برای آن می‌نهند که به‌جامعه سود برساند یا زیان؟

هیپیاس: البته برای آنکه سود برساند. ولی گاه هم زیان می‌رساند و آن هنگامی است که قانون بد باشد.

سقراط: چگونه؟ مگر قانونگذاران قانون را بدین منظور وضع نمی‌کنند که بزرگترین منشاءِ نیکی برای جامعه باشد و مگر جامعه‌ای بی‌قانون می‌تواند سامان پذیرد؟

هیپیاس: در این باره حق با توست.

سقراط: پس اگر کسانی که دست به‌کار قانونگذاری می‌زنند در شناختن «خود نیک»[7] به‌خطا روند در شناختن «خود قانون»[8] نیز به‌اشتباه خواهندافتاد؟

هیپیاس: سقراط، راستی همین است که تو می‌گویی. ولی مردم چنین نمی‌اندیشند.

سقراط: کدام مردم؟ کسانی که می‌دانند یا آنان که نمی‌دانند؟

هیپیاس: مقصودم عامهٔ مردم است.

سقراط: عامهٔ مردم حقیقت را می‌دانند؟

هیپیاس: نه.

سقراط: گمان می‌کنم کسانی که حقیقت را می‌دانند، معتقدند که هر چه برای آدمیان سودمند است موافق قانون است و هر چه زیان دارد مخالف قانون[9]. تو در این باره چگونه می‌اندیشی؟

هیپیاس: تصدیق می‌کنم که راستی همین است.

سقراط: پس حقیقت همان است که دانایان می‌گویند؟

هیپیاس: البته.

۲۸۵ **سقراط:** و معتقدی که سود اسپارتیان در این است که فرزندان خویش را به‌روش تو، که برای آنان روشی بیگانه است، تربیت کنند نه به‌روشی که خود دارند؟

هیپیاس: آری من چنین می‌گویم و حق نیز با من است.

سقراط: و تصدیق می‌کنی که سودمند همیشه موافق قانون است؟

هیپیاس: آری.

سقراط: پس معتقدی که رفتار اسپارتیان آنگاه موافق قانون خواهدبود که بگذارند فرزندانشان را تو تربیت کنی در حالی که اگر تربیت آنان را خود بعهده بگیرند رفتارشان مخالف قانون خواهدبود به‌شرط آنکه روش تربیت تو برای آنان براستی سودمندتر باشد؟

هیپیاس: سقراط، روش من بی‌گمان سودمندتر است.

سقراط: پس مردمان اسپارت چون مزدی به‌تو نمی‌دهند و فرزندان خود را به‌تو نمی‌سپارند خلاف قانون رفتار می‌کنند؟

هیپیاس: تصدیق می‌کنم که راستی همین است زیرا این سخن به‌سود من است و از این رو نباید خلاف آن چیزی بگویم.

سقراط: دوست گرامی، چنین پیداست که اسپارتیان بر خلاف شهرتی که به‌تبعیت از قانون دارند در مهم‌ترین امور از قانون سرپیچی می‌کنند. ولی بگذار از این مقوله بگذریم و بگو ببینم آنان چه هنگام تو را می‌ستایند و از شنیدن سخنانت شادمان می‌شوند؟ هنگامی که دربارهٔ ستارگان و اجرام آسمانی سخن می‌گویی؟

هیپیاس: نه، به‌این موضوع اعتنایی ندارند.

سقراط: به‌شنیدن مسائل هندسی اشتیاق دارند؟

هیپیاس: به‌هیچ وجه. حتی بیشتر آنان از شمردن اعداد نیز ناتوانند.

سقراط: پس چنین می‌نماید که وقتی هم که با آنان سخن از علم حساب می‌گویی اشتیاقی به‌شنیدن نشان‌نمی‌دهند.

هیپیاس: نه، اشتیاقی نشان‌نمی‌دهند.

سقراط: گمان می‌کنم تو را بدان جهت می‌ستایند که بهتر از همه می‌توانی دربارهٔ معانی حروف و هجاها و مقیاس هجاها و ارتباط آهنگها سخن بگویی.

هیپیاس: نه، به‌آن مسائل نیز دلبستگی ندارند.

سقراط: پس خود بگو که به‌چه علت تو را می‌ستایند و به‌کدام سخنانت با اشتیاق گوش فرامی‌دهند چون دیگر چیزی به‌ذهن من نمی‌آید.

هیپیاس: سقراط، اسپارتیان به‌شنیدن سرگذشت اقوام و پهلوانان کهن و چگونگی پیدایش شهرها و داستانهای روزگاران گذشته شائق‌تر از هر چیزند و برای خاطر آنان ناچار شده‌ام این گونه مطالب را بدقت فراگیرم و ازبرکنم.

سقراط: پس شکر کن که نمی‌خواهند نام حکمرانان و قانونگذاران ما را از سولون تا امروز به‌آنان بگویی وگرنه برای آموختن و ازبرکردن همهٔ آن نامها به‌رنج می‌افتادی.

هیپیاس: چه گفتی؟ من می‌توانم پنجاه نام را با یک بار شنیدن از بر کنم و بگویم.

سقراط: حق با توست. فراموش کرده‌بودم که حافظه‌ای نیرومند داری و
بی‌سبب نیست که مردم اسپارت وجود تو را با معلومات فراوانی که در سینه‌داری ۲۸۶
مغتنم می‌شمارند و تو را لازم دارند همچنان که کودکان پیرزنان را لازم دارند تا
به‌آنان افسانه‌هایی دلکش بگویند.

هیپیاس: آری چنین است. ولی چندی پیش دربارهٔ کارهای زیبایی هم که جوانان باید بکنند بتفصیل سخن گفته و مورد ستایش فراوان قرار گرفته‌ام. در این موضوع خطابه‌ای شیوا آماده دارم که در فصاحت نظیر ندارد و بسیار شنیدنی است. خطابه تقریباً چنین آغاز می‌شود که پس از شکست ترویا، نئوپتولموس از نستور می‌پرسد جوانان چه کارهایی باید درپیش‌گیرند تا بر اقران خود برتری یابند. در اینجا نستور سخن می‌آغازد و کارهای زیبا را برمی‌شمارد. با این خطابه اسپارتیان را شیفتهٔ خود ساخته‌ام و می‌خواهم در اینجا نیز تأثیر آن را بیازمایم و به‌خواهش اودیکوس پسر آپمانتوس قرار گذاشته‌ام آن را پس فردا در مدرسهٔ فیدوستراتوس بخوانم و گذشته از آن سخنان شنیدنی دیگری هم به‌میان خواهد آمد. پس تو نیز بیا و از دوستانت هر کدام را که اهل این مطالب هستند با خود بیاور.

سقراط: هیپیاس، اگر خدا بخواهد خواهم‌آمد. ولی اکنون می‌خواهم در

همان موضوع سؤالی از تو بکنم چون این مطلب را درست بموقع به‌یادم آوردی. پریروز در مجلسی هنگامی که در اثنای سخن برخی چیزها را زشت می‌خواندم و نکوهش می‌کردم و برخی را زیبا می‌شمردم و می‌ستودم کسی به‌لحنی استهزاآمیز نکته‌ای از من پرسید و شرمسارم کرد. گفت: «سقراط، از کجا می‌دانی که چه زیباست و چه زشت؟ اگر می‌دانی پس بگو که زیبا چیست؟» چون از پاسخ ناتوان بودم درماندم و هنگامی که از مجلس بیرون آمدم سخت برآشفته بودم و عهد کردم که همین که دستم به‌دامن یکی از شما خردمندان برسد پاسخ این مسأله را بیاموزم و آنگاه به‌نزد آن مرد بروم و او را به‌مبارزه بطلبم. پس می‌بینی که بهنگام رسیده‌ای و خواهش دارم بتفصیل بگویی که «زیبا» چیست و به‌پرسشهایی که خواهم‌کرد پاسخ بدهی تا دربارهٔ زیبایی حقیقت را بیاموزم و بار دیگر مایهٔ ریشخند مردمان نشوم. یقین دارم که این مطلب را نیک می‌دانی و این مسأله از معلومات فراوانی که در سینه داری جزءِ ناچیزی است.

هیپیاس: آری سقراط. این مسأله مطلب کوچکی است و تشریح آن زحمتی ندارد.

سقراط: پس آن را بآسانی به‌من خواهی‌آموخت و از این پس در برابر هیچ کس درنخواهم‌ماند.

۲۸۷ **هیپیاس:** البته چنین است وگرنه مردمان حق داشتند حرفهٔ مرا به‌دیدهٔ حقارت بنگرند.

سقراط: هیپیاس، به‌هرا سوگند که مژدهٔ خوبی دادی و من و تو آن مرد را از پای درخواهیم‌آورد. ولی آزرده نخواهی‌شد اگر خود را به‌جای آن مرد بگذارم و به‌پاسخهایی که خواهی‌داد ایراد بگیرم تا مرا کاملاً ورزیده سازی؟ من در ایراد گرفتن تا اندازه‌ای مهارت دارم و اگر آزرده نشوی به‌سخنان تو خرده خواهم‌گرفت تا مطلب از هر جنبه روشن شود و من آن را نیک بیاموزم.

هیپیاس: چه عیب دارد. ایراد بگیر. زیرا چنانکه گفتم این مسأله آسانتر از آن است که می‌پنداری. ولی میل دارم مطالبی مهمتر و دشوارتر از این به‌تو بیاموزم تا هیچ کس نتواند در بحث بر تو چیره شود.

سقراط: اگر چنین کنی سپاسگزار خواهم‌بود. پس اکنون اجازه بده خود را به‌جای آن مرد بگذارم و سؤال کنم. فرض کن خطابه‌ای را که آماده‌داری، خوانده و هنرها و کارهای زیبا را برشمرده‌ای و آن مرد سخن تو را تا کلمهٔ واپسین شنیده

است و اینک نخستین پرسشی که می‌کند دربارهٔ «زیبا» است. می‌گوید: «ای بیگانهٔ اهل الیس، عادلان به‌علت عدالت عادلند یا به‌علتی دیگر؟» هیپیاس، فرض کن من آن مردم که چنین می‌پرسد، و پاسخ بده.

هیپیاس: پاسخ این است که آری، علت عادل‌بودن آنان عدالت است.

سقراط: پس عدالت، چیزی است که براستی وجوددارد؟

هیپیاس: البته.

سقراط: همهٔ خردمندان نیز به‌علت خردمندی خردمندند، و همهٔ چیزهای خوب به‌علت «خود خوب» (= ایدهٔ خوب) خوبند؟

هیپیاس: بدیهی است.

سقراط: پس علت چنان‌بودن همهٔ آنها چیزی است که وجوددارد نه چیزی که وجود ندارد؟

هیپیاس: البته چیزی است که وجوددارد.

سقراط: همهٔ چیزهای زیبا نیز در پرتو «زیبا» زیبا هستند؟

هیپیاس: بی‌گمان.

سقراط: و «زیبا» چیز معینی است که وجوددارد؟

هیپیاس: البته چیز معینی است و وجوددارد.

سقراط: اکنون آن مرد می‌پرسد: ای بیگانه، بگو ببینم «زیبا» چیست؟

هیپیاس: سقراط، آن مرد می‌خواهد بداند که چه چیز زیباست؟

سقراط: نه هیپیاس، سؤال او این نیست. بلکه می‌خواهد بداند که خود «زیبا»[10] چیست.

هیپیاس: میان آن دو چه فرق است؟

سقراط: فرقی میان آنها نمی‌بینی؟

هیپیاس: نه، فرقی نیست.

سقراط: البته تو بهتر می‌دانی. ولی دوست من، نیک بنگر: سؤال او این نیست که چه چیز زیباست، بلکه این است که «زیبا» چیست.

هیپیاس: اکنون فهمیدم و چنان پاسخی خواهم‌داد که خاموش شود و دیگر نتواند ایرادی بگیرد. سقراط، اگر بخواهیم به‌او پاسخی درست بدهیم باید بگوییم: دختر زیبا زیباست.

سقراط: هیپیاس، به‌سگ سوگند که پاسخی زیبا و شایسته دادی. پس آیا

۲۸۸ اگر من نیز همین پاسخ را به‌او بدهم سخنم درست خواهدبود و هیچ کس نخواهد توانست بر آن ایرادی بگیرد؟

هیپیاس: سقراط، بر این پاسخ ایرادی نمی‌توان گرفت زیرا سخنی است که همه تصدیق می‌کنند.

سقراط: شاید. ولی هیپیاس، بگذار در این سخن تأملی بیشتر کنیم. گمان می‌کنم آن مرد پس از آنکه پاسخ مرا شنید خواهدگفت: سقراط، نزدیکتر بیا و پاسخ این سؤال را هم بده. همهٔ چیزهایی که زیبا می‌شماری، در صورتی زیبا توانند بود که خود «زیبا» وجود داشته‌باشد؟ در پاسخش خواهم‌گفت: آری، اگر تصدیق کنیم که دختر زیبا «زیبا» است، ناچار باید بگوییم که همهٔ چیزهای زیبا زیبایی خود را از او دارند.

هیپیاس: گمان می‌کنی آن مرد جرأت خواهدکرد ایرادی بگیرد و ادعا کند که پاسخ تو درست نیست؟ و اگر چنین ادعایی کند سخنش بی‌معنی نخواهدبود؟

سقراط: هیپیاس، در اینکه جرأت خواهدکرد تردید ندارم. ولی اینکه آیا سخنش بی‌معنی خواهدبود یا نه، هم‌اکنون روشن خواهدشد. می‌دانی آن مرد پس از آن چه خواهدگفت؟

هیپیاس: نه.

سقراط: خواهدگفت: سقراط، مگر مادیان زیبا، که خدا هم از طریق سخنگوی پرستشگاه آن را بدین صفت ستوده‌است، زیبا نیست؟ هیپیاس، به‌این سؤال چه پاسخ بدهیم؟ پاسخی داریم جز اینکه بگوییم مادیان زیبا هم «زیبا» است؟ یا می‌توانیم منکر زیبایی چیزی زیبا بشویم؟

هیپیاس: سقراط، حق با توست و خدا نیز حق دارد مادیان را بستاید زیرا مادیانهای شهر ما براستی زیبا هستند.

سقراط: آنگاه آن مرد خواهدگفت: چنگ زیبا هم «زیبا» است؟ هیپیاس، به‌این سؤال چه پاسخ خواهیم‌داد جز اینکه بگوییم: آری، چنین است.

هیپیاس: پاسخ ما همین خواهدبود.

سقراط: من آن مرد را نیک می‌شناسم و می‌دانم که بی‌درنگ خواهدگفت: مگر دیگ سفالی «زیبا» نیست؟

هیپیاس: سقراط این مرد عامی کیست که در بحثی جدی این گونه سخنان عامیانه به‌میان می‌آورد؟

سقراط: هیپیاس، چاره چیست؟ مردی است عامی و ساده‌لوح که از ظرافت بویی نبرده و به‌هیچ چیز جز حقیقت اعتنا ندارد. ولی ناچاریم پاسخ او را بدهیم و پیش از آنکه تو نظر خود را بگویی اجازه بده جوابی را که به‌عقیدهٔ من باید داد بیان کنم. اگر پرسش او راجع به‌ظرفی سفالی باشد که به‌دست کوزه‌گری استاد ساخته‌شده و نیک پخته گردیده‌است، از آن گونه ظرفهای زیبا که دارای دو دسته‌اند و شش پیمانه گنجایش دارند، باید گفت آری، این دیگ سفالی زیباست. زیرا چیزی را که زیباست نمی‌توان نازیبا خواند.

هیپیاس: درست است.

سقراط: پس آن مرد خواهدگفت: «سقراط و هیپیاس، دیگ سفالی زیبا نیز «زیبا» است؟ پاسخ بدهید!»

هیپیاس: سقراط، درست است که دیگ هم اگر زیبا ساخته شده‌باشد زیباست ولی چنان ارجی ندارد که آن را با دختر یا مادیانی زیبا برابر بشماریم و زیبا بخوانیم.

۲۸۹ **سقراط:** می‌دانم چه می‌گویی. می‌خواهی به‌آن مرد بگوییم: «مگر نشنیده‌ای که هراکله‌ئیتوس[11] گفته‌است زیباترین بوزینه‌ها در مقام مقایسه با آدمیان زشت است همچنان که به‌قول هیپیاس زیباترین دیگها در مقام مقایسه با دختران زیبا زشت می‌نماید؟» هیپیاس، به‌عقیدهٔ تو باید چنین پاسخ بدهیم؟

هیپیاس: آری سقراط این پاسخ درست است.

سقراط: یقین دارم که آن مرد پس از شنیدن پاسخ ما خواهدگفت: «سقراط، اگر دختران را با خدایان مقایسه کنیم نتیجه جز آن خواهدبود و زیباترین دختران زشت نخواهندنمود؟ مگر مقصود هراکله‌ئیتوس، که به‌قولش استناد جستی، این نیست که خردمندترین آدمیان در مقام مقایسه با خدایان بوزینه‌ای بیش نیست، خواه به‌دانش و خرد و خواه به‌زیبایی؟» پس، هیپیاس گرامی، باید تصدیق کنیم که دختران زیبا در مقام سنجش با خدایان زشتند؟

هیپیاس: منکر این حقیقت نمی‌توان شد.

سقراط: ولی اگر این حقیقت را تصدیق کنیم آن مرد خواهدخندید و خواهدگفت «سقراط، بیادداری که چه پرسیدم؟» خواهم‌گفت «البته بیاددارم. پرسیدی که خود زیبا چیست.» خواهدگفت: «با اینکه سؤال من راجع به‌خود زیبا بود تو در پاسخ چیزهایی را نام بردی که به‌تصدیق خودت، هم زیبا هستند و هم

زشت»، و من ناچار خواهم‌شد بگویم: «آری حق با توست». هیپیاس، اگر به‌جای من بودی پاسخی دیگر می‌دادی؟

هیپیاس: نه، من نیز همان پاسخ را می‌دادم زیرا حق با اوست و آدمیان در مقام سنجش با خدایان زشتند.

سقراط: آنگاه خواهدگفت: «اگر پرسیده‌بودم آن چیست که هم زیباست و هم زشت، و تو چنان پاسخ می‌دادی پاسخت درست بود. ولی اکنون هنوز به‌این عقیده‌ای که خود زیبا، که هر چیز فقط در صورتی که از آن بهره‌ور شود زیبا می‌گردد، دختر یا مادیان یا چنگ است؟»

هیپیاس: سقراط، اگر مقصود او این است بآسانی می‌توان پاسخ داد که خود زیبا، که همه چیز زیبایی خود را از آن دارند، چیست. چنین می‌نماید که آن مرد بسیار ساده‌لوح است و نمی‌داند کدام چیزها زیبا هستند. اگر بگویی «آن زیبا که به‌دنبالش می‌گردی زر است» سر فرود خواهدآورد و ایراد نخواهدگرفت زیرا همه می‌دانند که زر به‌هر چه افزوده‌شود آن را زیبا نمودار می‌سازد گرچه پیش از آن زشت بوده‌باشد.

سقراط: ولی، هیپیاس گرامی، آن مرد را نمی‌شناسی و نمی‌دانی که چقدر خرده‌گیر است.

۲۹۰ **هیپیاس:** با این همه مجبور است که در برابر سخن حق تسلیم شود وگرنه همه به‌ریشش خواهندخندید.

سقراط: ولی می‌دانم که در برابر آن سخن تسلیم نخواهدشد و حتی به‌ریش من خواهدخندید و خواهدگفت: «ای مرد خودپسند، فیدیاس را هنرمند کوچکی می‌دانی؟» و ناچار خواهم‌گفت: نه.

هیپیاس: البته باید چنان بگویی.

سقراط: اگر تصدیق کنم که فیدیاس هنرمندی بزرگ بوده‌است، خواهد گفت «گمان می‌کنی فیدیاس چیزی را که تو زیبا می‌نامی نمی‌شناخت؟» خواهم گفت «مقصودت چیست؟» خواهدگفت «می‌دانی که فیدیاس چشمها و روی و دستها و پاهای پیکرهٔ آتنه را از عاج ساخت نه از زر. می‌پنداری به‌علت نادانی چنان کرد چون نمی‌دانست که زر به‌هر چه بپیوندد آن را زیبا می‌سازد؟» هیپیاس، اگر چنین بپرسد چه بگوییم؟

هیپیاس: پاسخ این سخن دشوار نیست. خواهیم‌گفت فیدیاس حق داشت

چنان کند زیرا هر چیزی هم که از عاج ساخته‌شود زیباست.

سقراط: خواهدگفت: «پس چرا مردمک چشمهای پیکره را از سنگ ساخت نه از عاج، و سنگ را چنان بعمل‌آورد که هر چه شبیه‌تر به‌عاج باشد؟ یا معتقدی که سنگ زیبا نیز «زیبا» است؟» هیپیاس، چه بگوییم؟ تصدیق کنیم که سنگ نیز «زیبا» است؟

هیپیاس: البته تصدیق می‌کنیم که سنگ نیز اگر در مقام متناسب بکاررود زیباست.

سقراط: و اگر در مقام نامتناسب بکاررود زشت است؟ اجازه می‌دهی که این نکته را نیز تصدیق کنیم؟

هیپیاس: آری، تصدیق کن که اگر نامتناسب باشد زشت است.

سقراط: خواهدگفت: «پس اگر در چیزی عاج و طلا را در مقام متناسب بکاربرند آن چیز زیبا می‌نماید وگرنه زشت؟» این سخن را نیز تصدیق کنیم؟

هیپیاس: البته باید تصدیق کنیم که اگر چیزی با چیز دیگر متناسب افتد آن را زیبا می‌کند.

سقراط: آن مرد خواهدگفت «اگر در آن دیگ سفالی که پیشتر درباره‌اش سخن گفتیم، آش لوبیا بپزیم آیا متناسبتر آن است که آش را با قاشق زرین به‌هم بزنیم یا با قاشقی از چوب انجیر؟»

هیپیاس: سقراط، این مرد عامی کیست که نامش را نمی‌گویی؟

سقراط: اگر نامش را هم بگویم نخواهی‌شناخت.

هیپیاس: ولی تا کنون این قدر شناخته‌ام که مردی عامی و ساده‌لوح است.

سقراط: حق داری. با او بحث‌کردن دشوار است. ولی پاسخش را چگونه باید داد؟ برای دیگ سفالی و آش لوبیا کدام قاشق متناسبتر است؟ گمان می‌کنم قاشقی که از چوب انجیر ساخته شده‌باشد متناسبتر است چون آش را خوشبو می‌کند و دیگ را نمی‌شکند و آش را نمی‌ریزد و آتش را خاموش نمی‌کند و کسانی را که منتظر خوردن آشند از غذایی گوارا محروم نمی‌سازد و قاشق زرین ممکن است سبب همهٔ آن زیانها شود. پس اگر موافقی بگذار به‌آن مرد بگوییم قاشق چوبین متناسبتر از قاشق زرین است. ۲۹۱

هیپیاس: البته متناسبتر است. ولی میل ندارم با مردی که چنین پرسشهایی می‌کند گفت و گو کنم.

سقراط: حق داری دوست گرامی. برای تو که جامه‌ای گرانبها بر تن و کفش به‌پا داری و به‌دانش و خردمندی در سراسر یونان انگشت‌نمایی، شایسته نیست که خود را بدان گونه سخنها بیالایی. ولی من مانعی نمی‌بینم که با او گفت و گو کنم. پس درسی را که به‌من می‌دهی ناتمام مگذار و برای خاطر من پاسخ پرسشهای او را بده. آن مرد خواهدگفت «اگر قاشق چوبین متناسبتر است پس باید زیباتر باشد».

هیپیاس: سقراط، چون تصدیق کرده‌ای که متناسب زیباتر از نامتناسب است...

سقراط: پس باید تصدیق کنم که قاشق چوبین زیباتر از قاشق زرین است؟

هیپیاس: سقراط، می‌خواهی بگویم که به‌او چه پاسخ باید بدهی و زیبا را چگونه باید تعریف کنی تا از سخن‌درازی او رهایی یابی؟

سقراط: البته می‌خواهم. ولی نخست پاسخی را که دربارهٔ قاشقها باید داد به‌من بیاموز. کدام یک را باید متناسبتر و زیباتر بخوانم؟

هیپیاس: اگر میل داری بگو قاشق چوبین متناسبتر و زیباتر است.

سقراط: با این پاسخ آشکار شد که زر زیباتر از چوب انجیر نیست. اینک سخن تازه‌ای را که می‌خواستی بیان کنی بیاور و بگو که خود «زیبا» چیست؟

هیپیاس: گوش فرادار تا بگویم. در پاسخ این سؤال که «زیبا» چیست، باید چیزی را نام ببریم که هیچ گاه و در هیچ جا و در مقام مقایسه با هیچ چیز و به دیدهٔ هیچ کس زشت ننماید.

سقراط: آفرین هیپیاس! مقصود مرا نیک دریافته‌ای.

هیپیاس: اگر به‌سخنی که خواهم‌گفت کسی ایرادی بگیرد اعتراف خواهم کرد که هیچ نمی‌دانم.

سقراط: پس زود بگو و منتظرم مگذار.

هیپیاس: همیشه و در همه جا و برای همه کس زیبا آن است که توانگر و تندرست باشد و یونانیان محترمش بدارند و بسربلندی عمری دراز بسربرد و پدر و مادر خویش را موافق رسوم و آداب به‌خاک بسپارد و خود نیز به‌سالخوردگی برسد و چون درگذرد فرزندانش با عزت و حرمت به‌خاکش سپارند.

سقراط: هیپیاس، خوب گفتی و سخنی بزرگ درخور شأن خویش آوردی. به‌هرا سوگند که از این سخن لذت بردم ولی بیم آن دارم که با این پاسخ نیز نتوانم

دهان آن مرد را ببندم و بیش از پیش به‌ریشم بخندد.

هیپیاس: ولی از این خنده طرفی نخواهدبست. چه اگر نتواند ایرادی بجا بگیرد و به‌خندیدن اکتفا ورزد در واقع به‌خود می‌خندد و همهٔ مردم نیز به‌ریشش ۲۹۲
خواهندخندید.

سقراط: شاید. اما می‌ترسم به‌خندیدن اکتفا نورزد...

هیپیاس: بلکه؟

سقراط: بلکه اگر چوبی به‌دستش باشد به‌جانم بیفتد و مرا بزند مگر آنکه بی‌درنگ بگریزم.

هیپیاس: چه می‌گویی؟ مگر آن مرد خواجهٔ توست و اگر تو را بزند به دادگاهش نمی‌برند و به‌سزایش نمی‌رسانند؟ یا در شهر شما قانون و عدالت نیست و هر کسی می‌تواند دیگران را بزند؟

سقراط: نه، چنین نیست.

هیپیاس: پس به‌سزایش می‌رسانند چون حق ندارد تو را بزند.

سقراط: اگر چنان پاسخ دهم به‌عقیدهٔ من حق دارد بزند.

هیپیاس: اگر عقیده‌ات چنین است من نیز معتقدم که حق دارد تو را تنبیه کند.

سقراط: اجازه می‌دهی بگویم که اگر چنان پاسخ دهم چرا حق دارد مرا بزند؟ یا تو نیز می‌خواهی مرا بزنی پیش از آنکه دفاعم را بشنوی؟

هیپیاس: البته اگر چنین کاری از من سربزند بسیار ناشایسته خواهدبود. ولی مقصودت را روشن‌تر بیان کن.

سقراط: پس اجازه بده باز خود را به‌جای او بگذارم تا سخنان عتاب‌آمیزی که خواهدگفت از زبان من نباشد. خواهدگفت «سقراط، در حین نغمه‌سرایی همهٔ قواعد موسیقی را زیر پا می‌گذاری و باز می‌گویی حق ندارم تو را بزنم؟» خواهم گفت: «مقصودت چیست؟» خواهدگفت «بدین زودی سؤال مرا از یاد بردی؟ پرسیدم خود «زیبا» (= ایدهٔ زیبا) چیست که با هر چه پیوند بیابد خواه سنگ باشد یا چوب یا آدمی یا خدا یا گفتار یا کردار یا شناسایی، به‌آن زیبایی می‌بخشد. باز تکرار می‌کنم و به‌آواز بلند می‌پرسم که خود «زیبا» چیست؟ ولی تو فریاد مرا نمی‌شنوی چنانکه گویی سنگ آسیا هستی که نه گوش دارد و نه فهم.» هیپیاس آزرده نخواهی‌شد اگر از ترس جان بگویم «من نیز از هیپیاس چنین پرسیدم و

خواستم بگوید آن چیست که همیشه و همه جا و برای همه کس زیباست و هیپیاس آن پاسخ را به‌من داد؟» هیپیاس گرامی، اگر چنین بگویم از من نخواهی رنجید؟

هیپیاس: نه سقراط، زیرا یقین دارم که آنچه گفتم در نظر همهٔ مردمان زیباست و همواره زیبا خواهدنمود.

سقراط: خواهدگفت «براستی در آینده هم زیبا خواهدبود؟»

هیپیاس: بی‌گمان.

سقراط: سپس خواهدگفت «در گذشته هم زیبا بود؟»

هیپیاس: البته زیبا بود.

سقراط: آنگاه خواهدگفت «آیا این بیگانهٔ الیسی ادعا می‌کند که برای آخیلئوس و نیای او آیاکوس که فرزندان خدایان بودند، و برای خود خدایان، زیبا آن است که پس از پدران و نیاکان خویش به‌خاک سپرده‌شوند؟» ۲۹۳

هیپیاس: سقراط، این چه سخنی است؟ به‌آن مرد بگو از نزد ما دور شود چون گفته‌هایش نشانهٔ بی‌دینی اوست.

سقراط: ولی آیا بی‌دینی واقعی آن نیست که از کسی دربارهٔ چیزی پرسشی کنند و او دربارهٔ چیزی دیگر پاسخ دهد؟

هیپیاس: شاید.

سقراط: پس خواهدگفت «بی‌دین تویی که می‌گویی زیبا برای همه آن است که پدر و مادر خویش را به‌خاک سپارند و خود نیز به‌دست فرزندان به‌خاک سپرده‌شوند. مگر هراکلس جزءِ "همه" نیست؟»

هیپیاس: مراد من آن نبود زیرا آنچه گفتم دربارهٔ خدایان صادق نیست.

سقراط: ولی «دربارهٔ پهلوانان صادق است؟»

هیپیاس: البته دربارهٔ پهلوانانی که فرزندان خدایانند صادق نیست.

سقراط: «پس آنچه گفتی در مورد تانتالوس و داردانوس و زئوس زشت است و در مورد پلوپس و دیگر پهلوانان زیبا؟»

هیپیاس: آری، چنین می‌نماید.

سقراط: خواهدگفت «پس تصدیق می‌کنی که به‌خاک‌سپردن پدر و مادر و به‌خاک‌سپرده‌شدن به‌دست فرزندان گاه زیباست و گاه زشت و از این رو نمی‌توان گفت که برای همه کس زیباست. این تعریف نیز به‌سرنوشت دختر زیبا و دیگ زیبا

دچار گردید و معلوم شد مضحک‌تر از آنهاست زیرا موضوع آن چیزی است که برای گروهی زیباست و برای گروهی دیگر زشت. پس می‌بینی که امروز هم نمی‌توانی پاسخ سؤال مرا بدهی و بگویی که زیبا چیست.» آری، اگر چنان پاسخ دهم مرا با این سخنان سرزنش خواهدکرد. هیپیاس گرامی، آن مرد بیشتر اوقات با من چنین گفت و گو می‌کند. ولی گاه هم گویا از ساده‌لوحی من به‌رحم می‌آید و بر من دل می‌سوزاند و برای اینکه به‌من یاری کند، خود پاسخ سؤال را می‌دهد و آنگاه از من می‌پرسد که آیا «زیبا» همان است یا نه، و اگر بحث دربارهٔ موضوعی دیگر باشد تعریفی به‌میان می‌آورد و می‌پرسد که این تعریف با آن موضوع منطبق است یا نه.

هیپیاس: مثلاً چگونه؟

سقراط: مثلاً می‌گوید «سقراط از این سخنان بی‌معنی دست بردار و این پاسخها را به‌یک سو بنه و به‌جای آنها به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار: اندکی پیش سخن از زر به‌میان آوردی و گفتی زر هر جا که متناسب بکاررفته‌باشد زیباست وگرنه زشت، و این قاعده را دربارهٔ همه چیز صادق دانستی. اکنون نیک بنگر. شاید همین متناسب، و به‌طور کلی خود تناسب، زیباست؟» عادت من بر این است که سخنان او را تصدیق کنم چون نمی‌دانم در پاسخ او چه بگویم. هیپیاس، عقیدهٔ تو چیست؟ تناسب به‌عقیدهٔ تو نیز «زیبا»ست؟

هیپیاس: آری براستی زیباست.

سقراط: پس بگذار این نکته را نیک بررسی کنیم تا گمراه نگردیم.

هیپیاس: البته باید بررسی کنیم.

سقراط: آیا تناسب در هر جا باشد سبب می‌شود که هر چه از آن بهره دارد ۲۹۴
زیبا بنماید یا براستی زیبا باشد؟

هیپیاس: به‌نظر من چنین می‌آید که...

سقراط: مرادم از اینکه گفتم سبب می‌شود چیزی زیبا بنماید این است که مثلاً مردی زشت‌اندام اگر جامه و کفشی بپوشد که اندامش را بیاراید زیبا می‌نماید. چنین نیست؟ پس اگر تناسب سبب شود که چیزی زیباتر از آنچه هست بنماید، باید گفت تناسب نوعی فریب است نه آنچه به‌دنبالش می‌گردیم. آنچه ما می‌جوییم چیزی است که همهٔ چیزهای زیبا به‌علت بهره‌داشتن از آن زیبا هستند همچنان که همهٔ چیزهای بزرگ به‌علت بهره‌داشتن از خود «بزرگی» بزرگند. زیرا بزرگی

سبب می‌شود که آن چیز بزرگ باشد هر چند بزرگ ننماید. مراد ما از اینکه می‌پرسیم «زیبا» چیست، این است که می‌خواهیم بدانیم آن چیست که هر چه از آن بهره دارد زیباست هر چند زیبا ننماید. پس آنچه می‌جوییم نمی‌تواند تناسب باشد زیرا تناسب، چنانکه دیدیم، سبب می‌شود که چیزها زیباتر از آنچه هستند بنمایند و مانع می‌شود از اینکه هر چیز چنانکه هست نمایان گردد. ما می‌خواهیم بدانیم آن چیست که سبب می‌شود چیزی براستی زیبا باشد، خواه زیبا بنماید و خواه نه.

هیپیاس: ولی سقراط، تناسب با هر چه پیوند یابد سبب می‌شود که آن چیز هم زیبا باشد و هم زیبا بنماید.

سقراط: اگر چنین باشد ممکن نیست که چیزهای زیبا زیبا ننمایند زیرا علت نمود را نیز در خود دارند.

هیپیاس: درست است.

سقراط: آیا همهٔ اشیاء و رسوم و کارهایی که براستی زیبا هستند همیشه و به‌دیدهٔ همه کس زیبا می‌نمایند و همهٔ مردم آنها را به‌زیبایی می‌پذیرند؟ مگر هر روز با خلاف این امر مواجه نمی‌گردیم و نمی‌بینیم که میان مردمان و جامعه‌ها در این باره اختلاف است و این اختلاف در بیشتر اوقات به‌دشمنی و نزاع می‌کشد؟

هیپیاس: حق با توست و اختلاف مردمان بر سر این موضوع بیش از هر مورد دیگر است.

سقراط: اگر چیزهای زیبا همیشه و در نظر همه کس زیبا می‌نمودند چنین نمی‌شد، و اگر «زیبا» تناسب بود و سبب می‌گردید که چیزها زیبا باشند و زیبا بنمایند، هر چیز زیبا همیشه و در نظر همه کس زیبا می‌نمود. پس اگر تناسب سبب می‌شود که چیزها زیبا باشند، باید تصدیق کنیم که تناسب همان «زیبا»ست که ما به‌دنبالش می‌گردیم، نه چیزی که سبب می‌شود که چیزها زیبا بنمایند. ولی اگر تناسب سبب می‌شود که چیزها زیبا بنمایند باید بگوییم تناسب آن نیست که می‌جوییم زیرا آنچه می‌جوییم چیزی است که سبب می‌شود چیزها براستی زیبا باشند. ولی هیپیاس گرامی، چیز واحد هیچ گاه نمی‌تواند هم سبب هستی باشد و هم سبب نمود. پس در مورد تناسب باید یکی از دو شق را بگزینیم: یا آن را سبب زیبابودن چیزها بدانیم یا سبب زیبانمودن آنها.

هیپیاس: سقراط باید بگوییم تناسب سبب می‌شود که چیزها زیبا بنماید.

سقراط: دریغا که علمی که دربارهٔ «زیبا» یافته‌بودیم یکباره از دستمان گریخت. زیرا عیان شد که تناسب غیر از «زیبا»ست.

هیپیاس: آری گریخت ولی نفهمیدم چگونه گریخت.

۲۹۵ **سقراط:** با این همه، دوست گرامی، نباید دست از طلب بداریم زیرا من هنوز امیدوارم که «زیبا» را خواهیم‌یافت.

هیپیاس: البته خواهیم‌یافت چون مسألهٔ دشواری نیست و یقین دارم که اگر ساعتی تنها بمانم و بیندیشم تعریف درست را خواهم‌یافت.

سقراط: هیپیاس، می‌بینی که تا کنون با چه دشواریهایی رو به‌رو شده‌ایم. پس لاف بیهوده مزن، تا مبادا «زیبا» آزرده شود و تندتر بگریزد. ولی نه، بر من ببخشای چون از این گفته پشیمانم و یقین دارم که اگر اندکی تنها بمانی «زیبا» را خواهی‌یافت. با این همه، تو را به‌خدای بزرگ سوگند می‌دهم، بکوش تا بلکه آن را در حضور من بیابی و اگر مانعی نمی‌بینی بگذار من نیز در این جست و جو با تو همراه شوم. اگر توانستیم آن را بدست‌آوریم چه بهتر. ولی اگر کامیاب نشدیم من تسلیم سرنوشت خود خواهم‌شد و تو در تنهایی به‌جست و جو خواهی پرداخت. اگر آن را اکنون با هم پیدا کنیم برای تو سودی دیگر خواهدداشت زیرا از زحمت آسوده خواهی‌شد و من با پرسشهای عامیانهٔ خود مایهٔ دردسر تو نخواهم‌گردید و نخواهم‌پرسید که آنچه در تنهایی یافته‌ای چیست. اکنون به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش‌فرادار ولی نیک بنگر تا سخنی بی‌معنی نگویم. می‌گویم زیبا چیزی است که سودمند باشد. علت اینکه زیبا را چنین تعریف می‌کنم این است که می‌اندیشم هنگامی که چشم را زیبا می‌خوانیم مرادمان چشمی نیست که توانایی دیدن ندارد بلکه چشمی است که توانایی دیدن دارد و از این رو سودمند است.

هیپیاس: درست است.

سقراط: همچنین است وقتی که می‌گوییم این تن برای دویدن زیباست و آن تن برای کشتی‌گرفتن، و یا هنگامی که اسب یا خروس یا کبک را زیبا می‌خوانیم. این قاعده دربارهٔ ظرفها و وسایل باربری زمینی و دریایی، مانند کشتیهای باربری و جنگی، و اسباب زندگی و آلات موسیقی و کارها و قوانین نیز صادق است و ما همهٔ آنها را بدان جهت زیبا می‌خوانیم که سودمندند. به‌عبارت دیگر هر یک از آنها را با توجه به‌اینکه طبیعتش چگونه است و چگونه ساخته‌شده و چه وقت برای کدام منظور سودمند است زیبا می‌شماریم و چیزی را که به‌هیچ

کار نباید زشت می‌دانیم. تو در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟

هیپیاس: نه، من نیز با تو همداستانم.

سقراط: پس حق داریم بگوییم که هر چه سودمند است زیباست؟

هیپیاس: آری.

سقراط: من چنین می‌اندیشم که هر چه توانایی برآوردن منظوری را دارد برای آن منظور سودمند است و هر چه فاقد آن توانایی است بی‌فایده است.

هیپیاس: درست است.

سقراط: پس توانایی زیباست و ناتوانی زشت؟

۲۹۶ **هیپیاس:** این سخن درست است و بهترین دلیل درستی آن را در زندگی سیاسی می‌توان یافت زیرا در امور سیاسی و دولتی توانایی زیباتر از هر چیز است و ناتوانی زشت‌تر از همه چیز.

سقراط: خوب گفتی هیپیاس! پس بدین علت دانایی زیباترین چیزهاست و نادانی زشت‌ترین آنها؟

هیپیاس: مگر تو جز این می‌اندیشی؟

سقراط: کمی درنگ کن. نگرانم که این سخن ما را به‌کجا می‌برد؟

هیپیاس: چرا نگرانی؟ می‌بینی که استدلال تا اینجا درست پیش رفته است.

سقراط: ای کاش چنین بود. به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار: آیا ممکن است کسی کاری کند که نه دانش آن را دارد و نه توانایی آن را؟

هیپیاس: هرگز. چگونه ممکن است کسی کاری کند که توانا به‌کردن آن نیست.

سقراط: پس آیا کسانی که به‌راه خطا می‌روند و بر خلاف خواست خویش کار بد می‌کنند اگر توانایی آن را نداشتند نمی‌کردند؟

هیپیاس: نه.

سقراط: مردمان توانا به‌سبب توانایی توانا هستند نه به‌سبب ناتوانی؟

هیپیاس: بدیهی است.

سقراط: همهٔ کسانی که کاری می‌کنند توانا به‌کردن آنند؟

هیپیاس: البته.

سقراط: ولی چنانکه می‌دانی همهٔ مردمان از کودکی بی‌آنکه خود بخواهند

مرتکب اشتباه می‌شوند و کار بد بیشتر از کار خوب می‌کنند.

هیپیاس: درست است.

سقراط: آیا می‌توانیم توانایی به‌بدی‌کردن را سودمند و زیبا بشماریم؟

هیپیاس: به‌هیچ وجه.

سقراط: پس هیپیاس آشکار شد که «زیبا» توانایی و سودمندی نیست؟

هیپیاس: ولی سقراط، توانایی بر کار خوب و سودمندی برای کارهای خوب، زیباست.

سقراط: ولی آشکارا دیدیم که توانایی و سودمندی به‌هر حال و به‌خودی خود زیبا نیست و گمان می‌کنم روح ما می‌خواست این نکته را بر ما عیان سازد که «زیبا» عبارتست از توانایی بر کار نیک، و سودمندی برای کارهای نیک.

هیپیاس: چنین می‌نماید.

سقراط: ولی مگر این همان سودمند نیست؟

هیپیاس: همان است.

سقراط: پس آیا تن‌های زیبا و قوانین زیبا و دانایی و هر چه پیشتر زیبا شمردیم، به‌علت سودمندی زیبا هستند؟

هیپیاس: روشن است.

سقراط: پس زیبا همان سودمند است؟

هیپیاس: البته.

سقراط: مگر سودمند سبب نمی‌شود که «نیک» پدیدآید؟

هیپیاس: درست است. ۲۹۷

سقراط: هر چه اثری پدیدآورد علت است. چنین نیست؟

هیپیاس: چنین است.

سقراط: پس «زیبا» علت «نیک» است؟

هیپیاس: بی‌گمان.

سقراط: ولی علت غیر از اثری است که از علت پدیدمی‌آید. زیرا علت نمی‌تواند علت علت باشد. برای اینکه مطلب روشن‌تر شود بهتر است چنین استدلال کنیم: مگر نگفتیم که از علت اثری پدیدمی‌آید؟

هیپیاس: چنین گفتیم.

سقراط: اثری که از علت پدیدمی‌آید معلول است نه علت.

هیپیاس: بدیهی است.

سقراط: پس معلول غیر از علت است؟

هیپیاس: آری.

سقراط: و علت، علت معلول است نه علت علت؟

هیپیاس: آری.

سقراط: اگر «زیبا» علت «نیک» باشد باید گفت «نیک» معلول «زیبا»ست، و شاید ما «زیبا» را بدان جهت می‌جوییم که معلول و نتیجهٔ آن، یعنی «نیک» را، خواستاریم و معتقدیم که «زیبا» پدر «نیک» است.

هیپیاس: خوب گفتی سقراط، مطلب همین است.

سقراط: این نیز خوب است که می‌گویم پدر پسر نیست و پسر پدر نیست؟

هیپیاس: آری، بسیار خوب است.

سقراط: این نیز خوب است که می‌گویم معلول علت نیست و علت معلول نیست؟

هیپیاس: آری، این نیز خوب است.

سقراط: پس دوست گرامی، آشکار شد که «نیک» «زیبا» نیست و «زیبا» «نیک» نیست. یا معتقدی که با وجود همهٔ آن استدلالها می‌توان آن دو را یکی دانست؟

هیپیاس: نه سقراط، نمی‌توان.

سقراط: از نتیجه‌ای که بدست‌آوردیم خرسندیم و از این پس خواهیم‌گفت نیک زیبا نیست و زیبا نیک نیست؟

هیپیاس: نه سقراط، من هیچ خرسند نیستم.

سقراط: من نیز آن سخن را کمتر از همهٔ سخنانمان می‌پسندم.

هیپیاس: با تو همداستانم.

سقراط: پس معلوم می‌شود عقیدهٔ کسانی که «زیبا» را سودمندی و توانایی به‌کار نیک می‌دانند مضحک‌تر از سخن کسی است که دختر و مادیان را زیبا می‌خواند.

هیپیاس: چنین می‌نماید.

سقراط: هیپیاس، من درمانده‌ام و نمی‌دانم به‌کدام سو روی‌آورم و زیبایی را در کجا جست و جو کنم. تو چگونه‌ای؟ راهی می‌بینی؟

هیپیاس: نه سقراط، در این دم راهی نمی‌بینم. ولی چنانکه گفتم اگر اندکی تنها بمانم و بیندیشم یقین دارم که پاسخ مسأله را خواهم‌یافت.

سقراط: ولی من آن مایه شکیبایی ندارم که منتظر شوم تا تو بروی و بیندیشی. اندکی درنگ کن. چنین می‌نماید که مطلبی تازه به‌ذهنم رسیده‌است: اگر بگوییم هر چه برای ما ایجاد لذت می‌کند زیباست، با این سخن می‌توانیم از معرکه پیروز بدرآییم؟ مرادم اینجا هر لذتی نیست بلکه تنها لذتی است که از راه
چشم و گوش بدست‌می‌آید. می‌دانی که ما از دیدن جوانان زیبا و نقشهای ۲۹۸
خوشرنگ و تصویرها و پیکره‌های زیبا و شنیدن آواز خوش و نغمهٔ چنگ و خطابهٔ شیوا و شعر خوب لذت می‌بریم. اگر در پاسخ آن مرد خرده‌گیر بگوییم «زیبا لذتی است که از راه چشم و گوش بدست‌می‌آید» گمان می‌کنی با این سخن می‌توانیم دهان او را ببندیم؟

هیپیاس: سقراط، تعریف خوبی یافتی.

سقراط: بگذار اندکی بیشتر بیندیشم. آیا ادعا خواهیم‌کرد که کارهای زیبا و قوانین زیبا چون برای ما از راه چشم و گوش لذت می‌آورند زیبا هستند؟ یا این چیزها را از نوعی دیگر خواهیم‌شمرد؟

هیپیاس: سقراط، شاید آن مرد به‌این ایراد برنخورد.

سقراط: هیپیاس، به‌سگ سوگند، نمی‌توانم در برابر کسی که از او بیش از همه شرم دارم چنان وانمود کنم که سخن درست می‌گویم اگر بدانم که سخنم نادرست است.

هیپیاس: او کیست؟

سقراط: سقراط پسر سوفرونیسکوس است که هیچ گاه اجازه نمی‌دهد دربارهٔ مطلبی که نمی‌دانم چنان سخن بگویم که گویی می‌دانم.

هیپیاس: سقراط، اکنون من نیز در این گمانم که زیبایی قوانین از نوعی دیگر است.

سقراط: هیپیاس خاموش باش! چنین می‌نماید که ما با اینکه در جست و جوی «زیبا» سرگردان و مانده شده‌ایم، هنوز امیدواریم که از راهی دیگر به‌آن برسیم.

هیپیاس: مقصودت چیست؟

سقراط: گوش فرادار: شاید زیبایی قوانین و کارها را نیز از راه چشم و

گوش درمی‌یابیم؟ بگذار آن نظریه را که گفتیم «زیبا» لذتی است که از راه چشم و گوش بدست‌می‌آید بررسی کنیم بی‌آنکه موضوع قوانین و مانند آن را درنظرآوریم. اگر آن مرد یا هر کس دیگر بگوید «سقراط و هیپیاس، به‌چه علت لذتهایی را که زیبا می‌خوانید از دیگر لذتها جدا می‌کنید و لذایذی را که از راه حواس دیگر بدست‌می‌آیند، مانند خوردن و نوشیدن و آمیزش جنسی، زیبا نمی‌شمارید؟ ادعا می‌کنید که این کارها لذت‌آور نیستند و لذت تنها از راه دیدن و شنیدن حاصل می‌شود؟» به‌او چه پاسخ خواهیم‌داد؟

هیپیاس: سقراط، اگر چنان بپرسد ناچاریم تصدیق کنیم که آن کارها نیز لذت‌آورند.

سقراط: آنگاه خواهدگفت «پس چرا نام لذت را از آنها دریغ می‌کنید و
۲۹۹ منکر زیبایی آنها می‌شوید؟» و ما پاسخ خواهیم‌داد «اگر به‌جای آنکه بگوییم خوردن لذت‌آور است بگوییم خوردن زیباست یا بوییدن بوی خوش را به‌جای لذت‌آور زیبا بخوانیم همه به‌ما خواهندخندید. از آمیزش جنسی نیز با اینکه همه آن را بسیار لذت‌بخش می‌دانند همیشه باید دور از چشم دیگران برخوردار شد تا کسی نبیند زیرا زشت‌ترین چیزهاست.» هیپیاس گرامی، اگر چنین بگوییم آن مرد خواهدگفت «اکنون مقصودتان را دریافتم. آن کارها را چون مردمان زیبا نمی‌خوانند زیبا نمی‌شمارید. ولی از شما نپرسیده‌بودم که چه چیز در نظر مردمان زیباست بلکه پرسیده‌بودم که زیبا چیست». اگر چنان بگوید گمان می‌کنم ناچار خواهیم‌شد سخن پیشین را تکرار کنیم و بگوییم «زیبا لذتی است که از راه چشم و گوش بدست‌آید». تو نیز موافقی که چنین بگوییم یا نظری دیگر داری؟

هیپیاس: سقراط گمان نمی‌کنم پس از آن استدلالها پاسخ دیگری بتوان داد.

سقراط: آن مرد خواهدگفت: «اگر تنها لذتی که از راه چشم و گوش بدست می‌آید زیباست، پس لذتهای دیگر زیبا نیستند؟»

هیپیاس: خواهیم‌گفت: نه.

سقراط: باز خواهدگفت «آیا لذتی که از راه دیدن بدست‌می‌آید هم از راه دیدن حاصل می‌شود و هم از راه شنیدن؟ و لذتی که از راه شنیدن بدست‌می‌آید هم از راه شنیدن حاصل می‌شود و هم از راه دیدن؟» خواهیم‌گفت: لذتی که از راه یک حس بدست‌می‌آید ممکن نیست از راه هر دو حس بدست‌آید و گمان می‌کنیم

معنی سؤال تو همین است. ادعای ما این است که خاصیت «زیبا» هم در هر یک از آن دو نوع لذت هست و هم در هر دوی آنها. هیپیاس، نباید به‌آن مرد چنین بگوییم؟

هیپیاس: بی‌گمان باید چنین بگوییم.

سقراط: سپس او خواهدگفت «یک لذت از حیث لذت‌بودن با لذتهای دیگر فرق دارد؟ سؤالم این نیست که آیا یک لذت از حیث بزرگی و کوچکی و بیشی و کمی با لذتهای دیگر اختلاف دارد یا نه، بلکه می‌خواهم بدانم آیا فرق دو لذت با یکدیگر در این است که یکی لذت است و دیگری لذت نیست؟» این سخن را تصدیق نخواهیم‌کرد.

هیپیاس: با تو همداستانم.

سقراط: در این هنگام آن مرد خواهدگفت «پس شما آن دو لذت را که از راه چشم و گوش بدست‌می‌آیند نه بدین علت از لذتهای دیگر جدا کردید که آن دو لذت نیستند، بلکه به‌علتی دیگر چنان گردید. بی‌گمان در آن دو لذت خاصیتی دیدید که در لذتهای دیگر نیست و بدین جهت آن دو را زیبا خواندید. زیرا لذتی که از راه چشم بدست‌می‌آید علت زیباییش آن نیست که از راه چشم حاصل می‌شود. چه اگر علت همان بود لذتی که از راه گوش دست‌می‌دهد نمی‌توانست زیبا باشد چون از راه چشم بدست‌نمی‌آید» خواهیم‌گفت: حق با توست.

هیپیاس: آری، چنین خواهیم‌گفت.

سقراط: خواهدگفت «همچنین لذتی که از راه گوش بدست‌می‌آید علت ۳۰۰ زیباییش آن نیست که از راه گوش حاصل می‌شود چه اگر علت همان بود لذتی که از راه چشم دست‌می‌دهد نمی‌توانست زیبا باشد چون از راه گوش بدست‌نمی‌آید»، و ما سخن او را تصدیق خواهیم‌کرد.

هیپیاس: آری تصدیق خواهیم‌کرد.

سقراط: خواهدگفت «ولی می‌گویید هر دو زیبا هستند» و ما تصدیق خواهیم کرد که چنین می‌گوییم.

هیپیاس: درست است.

سقراط: خواهدگفت «پس در آن دو لذت باید خاصیتی مشترک باشد که سبب زیبایی آنها شود و این خاصیت مشترک را باید هر یک بتنهایی و هر دو با هم داشته‌باشند وگرنه ممکن نیست که هر یک بتنهایی و هر دو با هم زیبا باشند».

هیپیاس، فرض کن آن مرد منم و پاسخ بده!

هیپیاس: می‌گویم، آری چنین است.

سقراط: اگر آن دو لذت با هم دارای خاصیتی بودند که هر یک بتنهایی نداشت، آن خاصیت نمی‌توانست علت زیبایی آنها باشد.

هیپیاس: سقراط، چگونه ممکن است که هیچ یک از دو چیز بتنهایی دارای خاصیتی معین نباشند ولی هر دو با هم آن خاصیت را داشته‌باشند؟

سقراط: چنان امری را محال می‌دانی؟

هیپیاس: آری، مگر آنکه نه طبیعت اشیاء را بشناسم و نه معانی کلماتی را که در این گفت و گو بکارمی‌بریم.

سقراط: شاید من نیز به‌علت ساده‌لوحی خیال می‌کنم که چنان امری ممکن است حال آنکه در حقیقت ممکن نیست.

هیپیاس: نه سقراط، خیال نمی‌کنی بلکه در اشتباه هستی.

سقراط: با این همه مواردی بسیار از آن گونه در برابر چشم خود می‌بینم. ولی به‌آنها اعتماد ندارم زیرا به‌دیدهٔ مردی چون تو که بیش از همهٔ دانشمندان از راه دانش پول گرد آورده‌است نمایان نمی‌گردند و خود را تنها به‌من می‌نمایند که هرگز از آن راه پولی درنیاورده‌ام. با همهٔ این احوال آن موارد چنان روشن و نمایانند که گمان می‌برم تو با من مزاح می‌کنی.

هیپیاس: سقراط، برای اینکه بدانی مزاح نمی‌کنم آنچه را به‌چشم می‌بینی به‌زبان بیاور تا روشن شود که سخنت بی‌معنی است. هرگز خاصیتی نخواهی‌یافت که نه در من باشد و نه در تو، و با این همه ما هر دو با هم آن را داشته‌باشیم.

سقراط: شاید سخن تو درست است و من از فهم آن ناتوانم. اکنون به نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار: من می‌پندارم که ممکن است خاصیتی که نه در من است و نه در تو، در هر دوی ما با هم موجود باشد. همچنین محال نمی‌دانم که خاصیتی که در هر دوی ما با هم هست در هیچ یک از ما بتنهایی نباشد.

هیپیاس: سقراط، این سخن شگفت‌آورتر از دیگر سخنان تو است. نیک بیندیش: اگر ما هر دو دادگر باشیم نباید ناچار هر یک از ما بتنهایی نیز چنان باشد؟ یا اگر هر یک از ما بتنهایی بیدادگر باشد ما هر دو با هم بیدادگر نخواهیم بود؟ همچنین اگر ما هر دو با هم تندرست باشیم، هر یک از ما بتنهایی تندرست نیست؟ یا اگر هر یک از ما بتنهایی بیمار یا مجروح باشد ما هر دو با هم چنان ۳۰۱

نخواهیم‌بود؟ باز فرض کن ما هر دو از زر یا سیم یا عاج ساخته‌شده‌ایم یا هر دو دانا و خردمند یا پیر یا جوانیم، در این حال هر یک از ما بتنهایی چنان نخواهد بود؟

سقراط: بی‌گمان.

هیپیاس: سقراط گرامی، عیب اینجاست که تو و کسانی که تو معمولاً با آنان گفت و شنید می‌کنی، کل اشیاء و امور را یکجا در نظر نمی‌آورید بلکه خود را به‌اجزاءِ کوچک مشغول می‌دارید و مثلاً موضوع «زیبا» را از دیگر امور جدا می‌کنید و بدست‌می‌گیرید و با بحث و استدلال قطعه قطعه می‌کنید و در نتیجه کل هستی و ارتباط موزونی که میان اجزاءِ آن هست از نظرتان پوشیده‌می‌ماند و کارتان به‌جایی می‌رسد که خیال می‌کنید ممکن است دو چیز با هم دارای خاصیتی یا وضع و حالی باشند ولی هر یک از آنها بتنهایی فاقد آن باشد و یا هر یک از دو چیز بتنهایی دارای خاصیتی باشد ولی آن دو با هم آن خاصیت را نداشته‌باشند، و این خود بهترین دلیل بی‌خردی و ساده‌لوحی شماست.

سقراط: هیپیاس حق با توست و آن مثل معروف شامل حال ماست که می‌گوید: «هر کسی آن می‌کند که می‌تواند نه آنکه می‌خواهد». ولی نیکبختی ما اینجاست که هر گاه گمراه می‌شویم تو ما را به‌وسیلهٔ سرزنش به‌راه راست رهبری می‌کنی. اکنون نیز گوش فرادار تا بگویم که ما پیش از آنکه سرزنش تو را بشنویم چگونه گمراه بودیم و در این مسأله چگونه می‌اندیشیدیم. یا میل نداری بشنوی؟

هیپیاس: می‌دانم چه خواهی‌گفت زیرا به‌احوال کسانی که وقت خود را با این گونه گفت و گوها می‌گذرانند واقفم. با این همه اگر میل داری بگو.

سقراط: البته میل دارم. پیش از آنکه سخنان تو را بشنویم چنان ابله و گمراه بودیم که می‌پنداشتیم من و تو هر کدام در تنهایی یکی هستیم ولی هر دو با هم یکی نیستیم بلکه دو تا هستیم. اما امروز از تو آموختم که اگر من و تو هر دو با هم دو تا باشیم هر یک از ما در تنهایی نیز باید دو تا باشد و اگر هر یک از ما در تنهایی یکی باشد هر دو با هم نیز باید یکی باشیم. زیرا هیپیاس معتقد است که مطابق ارتباط موزونی که اجزاءِ کل هستی با هم دارند حقیقت جز این نمی‌تواندبود. بلکه هر خاصیتی که دو چیز با هم دارند هر یک از آنها در تنهایی نیز دارد و هر خاصیتی که هر یک از دو چیز در تنهایی دارد آن دو با هم نیز همان را دارند. پس یقین بدان که سخن تو را پذیرفتم و از این پس در درستی آن شک

نخواهم‌کرد. با این همه نزدیکتر بیا و به‌حافظهٔ من یاری کن: من و تو با هم یکی هستیم؟ یا تو دو تا هستی و من نیز دو تا؟

هیپیاس: مقصودت چیست؟

۳۰۲ **سقراط:** مقصودم همان است که گفتم. می‌ترسم اگر واضح‌تر بگویم آزرده شوی چون در این پندار هستی که سخنی درست گفته‌ای. ولی بگذار سؤالی دیگر بکنم: هر یک از ما «یک» نیست و خاصیتی که در هر یک از ماست «یک‌بودن» نیست؟

هیپیاس: البته.

سقراط: هر یک از ما چون یک است پس فرد است؟ یا به‌عقیدهٔ تو «یک» عدد فرد نیست؟

هیپیاس: البته فرد است.

سقراط: ما هر دو با هم با اینکه دو تا هستیم فرد هستیم؟

هیپیاس: نه.

سقراط: پس هر دو با هم زوجیم؟

هیپیاس: البته.

سقراط: چون هر دو با هم زوجیم هر یک از ما در تنهایی نیز زوج است؟

هیپیاس: نه.

سقراط: پس آیا ضروری نیست که خاصیتی که دو چیز با هم دارند در هر یک از آنها بتنهایی نیز باشد؟

هیپیاس: از این لحاظ حق با توست ولی از لحاظی که من گفتم ضروری است.

سقراط: همین بس است. چه این قدر که روشن شد گاه چنین است و گاه چنان برای بحث ما کافی است. بی‌گمان بیادداری که این بحث را به‌چه علت آغاز کردیم. من می‌گفتم علت زیبایی لذتهایی که از راه دیدن و شنیدن بدست‌می‌آیند ممکن نیست خاصیتی باشد که به‌سبب آن هر یک از آنها بتنهایی زیبا باشد ولی هر دو با هم زیبا نباشند، یا هر دو با هم زیبا باشند و هر یک بتنهایی زیبا نباشد. بلکه علت زیبایی آنها خاصیتی تواند بود که هم در هر یک بتنهایی باشد و هم در هر دو با هم، زیرا تو خود تصدیق کردی هر یک از آنها و هر دو با هم زیبا هستند. از این رو گفتم علت زیبایی آنها باید خاصیتی باشد که در هر دو هست نه در یکی،

و هنوز بر این سخن باقی‌هستم. پس اینک بار دیگر خود بگو: اگر لذتهایی که از راه دیدن و شنیدن بدست‌می‌آیند هر یک بتنهایی و هر دو با هم زیبا هستند، آیا خاصیتی که علت زیبایی آنهاست هم در هر یک بتنهایی موجود است و هم در هر دو؟

هیپیاس: البته.

سقراط: علت زیبایی آنها این است که هر یک بتنهایی و هر دو با هم لذتند؟ اگر علت این است، آیا نباید همهٔ لذتهای دیگر نیز زیبا باشند؟ مگر نگفتیم که هیچ یک از آنها از لحاظ لذت‌بودن فرقی با دیگری ندارد؟

هیپیاس: چنین گفتیم.

سقراط: ولی سخن ما این بود که آن دو لذت بدان علت زیبا هستند که از راه دیدن و شنیدن حاصل می‌شوند.

هیپیاس: درست است.

سقراط: بیاددارم که گفتیم همهٔ لذتها زیبا نیستند بلکه تنها لذتهایی که از راه دیدن و شنیدن بدست‌می‌آیند زیبا هستند.

هیپیاس: درست است.

سقراط: و این خاصیت در هر دوی آنهاست حال آنکه در هر یک بتنهایی نیست: زیرا هر یک از آنها هم از راه دیدن و هم از راه شنیدن بدست‌نمی‌آید بلکه آن دو از آن دو راه بدست‌می‌آیند نه هر یک از دو راه! چنین نیست؟

هیپیاس: چنین است.

سقراط: پس علت زیبایی هر یک از آنها بتنهایی، خاصیتی نمی‌تواند بود که در هر یک بتنهایی نیست. و دیدیم خاصیتی که هر دو با هم دارند در هر یک بتنهایی نیست. پس حق داریم بگوییم که هر دو با هم زیبا هستند ولی حق نداریم بگوییم که هر یک بتنهایی زیباست. این نکته را تصدیق می‌کنی؟

هیپیاس: آری. ۳۰۳

سقراط: پس اجازه می‌دهی که بگوییم هر دو با هم زیبا هستند ولی هر یک بتنهایی زیبا نیست؟

هیپیاس: چه مانعی هست؟

سقراط: عزیز من، مانع اینجاست که، چنانکه دیدیم، در پاره‌ای موارد خاصیتی که دو چیز با هم دارند در هر یک از آنها بتنهایی نیز هست و خاصیتی

که هر یک بتنهایی دارند در هر دو با هم نیز موجود است این موارد همان است که تو برشمردی.

هیپیاس: درست است.

سقراط: ولی در مواردی که من برشمردم چنین نیست.

هیپیاس: درست است.

سقراط: به‌عقیدهٔ تو «زیبا» جزءِ کدام یک از آن مقولات است؟ از مواردی است که تو برشمردی؟ مثلاً اگر من نیرومند باشم و تو نیرومند باشی هر دو نیرومندیم و اگر من دادگر باشم و تو دادگر باشی هر دو دادگریم و اگر هر دو با هم چنان باشیم هر یک از ما بتنهایی نیز چنان است. آیا زیبا نیز بدین گونه است که اگر من زیبا باشم و تو زیبا باشی هر دو زیباییم و اگر هر دو زیبا باشیم هر یک از ما نیز بتنهایی زیباست؟ یا وضع زیبا مانند وضع اعداد است. دو عدد هنگامی که با همند زوجند ولی هر یک بتنهایی گاه فرد است و گاه زوج. زیبایی را جزءِ کدام یک از آن دو نوع می‌دانی؟ شاید در این باره مانند من می‌اندیشی؟ من بر آنم که نمی‌توان گفت ما هر دو زیباییم ولی هر یک از ما بتنهایی زیبا نیست، یا هر یک از ما بتنهایی زیباست ولی هر دو با هم زیبا نیستیم. تو نیز چنین می‌اندیشی یا زیبایی را از نوع دیگر می‌دانی؟

هیپیاس: من نیز مانند تو می‌اندیشم.

سقراط: خوب می‌کنی. بدین سان این تحقیق را نیز بپایان‌رساندیم چه اگر زیبا جزءِ این نوع موارد باشد، لذتهایی که از راه دیدن و شنیدن بدست‌می‌آیند زیبا نخواهندبود چون حصول آن دو لذت از راه دیدن و از راه شنیدن سبب می‌شود که هر دو با هم زیبا باشند ولی نه هر یک بتنهایی، حال آنکه پیشتر توافق کردیم که چنان امری محال است.

هیپیاس: آری چنین توافق کردیم.

سقراط: پس ممکن نیست آن لذتها بدان علت که از راه دیدن و شنیدن بدست‌می‌آیند زیبا باشند چه اگر آنها را بدان علت زیبا فرض کنیم به‌نتیجه‌ای محال می‌رسیم.

هیپیاس: درست است.

سقراط: در این هنگام آن مرد باز به‌سخن خواهدآمد و خواهدگفت: «اکنون که بطلان ادعای شما روشن شد، بار دیگر از آغاز بگویید آن زیبایی که در آن دو

گونه لذت می‌بینید و بدان جهت آنها را زیبا می‌نامید و برتر از دیگر لذتها می‌شمارید، چیست؟» خواهیم‌گفت «آن دو لذت را از آن رو زیبا می‌خوانیم که هر یک بتنهایی و هر دو با هم بهترین لذاتند و بی‌زیانند.» هیپیاس، تو میان آنها و دیگر لذات فرقی دیگر می‌بینی؟

هیپیاس: نه. آنها براستی بهترین لذاتند.

سقراط: آن مرد خواهدگفت: «پس می‌گویید زیبا لذتی است که سودمند باشد؟» من خواهم‌گفت آری. تو چه خواهی‌گفت؟

هیپیاس: من نیز همان را خواهم‌گفت.

سقراط: خواهدگفت سودمند علت «نیک» است و پیشتر دیدیم که علت غیر ۳۰۴
از معلول است، پس باز می‌خواهید به‌سخن پیشین برگردید؟ چون علت غیر از معلول است، پس نیک غیر از زیباست و زیبا غیر از نیک.» هیپیاس، گمان می‌کنم ناچاریم سخن او را بپذیریم زیرا حرف حق را نمی‌توان رد کرد.

هیپیاس: درست است سقراط، ولی نتیجهٔ این سخنها چیست؟ این مطالب، چنانکه گفتم، قراضه‌های سخنند. کار بزرگ و زیبا آن است که آدمی هر وقت در دادگاهها یا انجمن شهر یا در نزد دیگر مقامات دولتی کاری دارد بتواند فصیح و زیبا سخن بگوید و شنوندگان را قانع سازد و بزرگترین جایزه‌ها را بدست آورد نه جایزه‌ای حقیر و ناچیز، یعنی بتواند جان و مال خود و دوستانش را حفظ کند. مرد باید به‌آن کارها دل ببندد نه به‌این موشکافیهای بی‌معنی و خنده‌آور، تا به‌دیدهٔ مردمان ابله و ناتوان ننماید.

سقراط: هیپیاس، تو مردی نیکبخت و توانا هستی که هم می‌دانی مرد چه باید بکند و هم وقت خود را به‌کارهای بزرگ صرف می‌کنی. ولی من گرفتار سرنوشتی شگفت‌انگیزم که آواره و سرگردانم کرده‌است. چه هر گاه به‌دانشمندی چون تو می‌رسم و می‌خواهم درد پنهان خود را بگویم پیش از آنکه درد مرا بشنود زبان به‌دشنام و سرزنش می‌گشاید و می‌گوید «سقراط، دست از سخنان بیهوده بردار» ولی همین که پند شما را می‌پذیرم و می‌گویم مرد آن است که در دادگاهها و انجمن شهر همه را با سخن شیفتهٔ خویش سازد از چند تنی که همنشینان منند، خصوصاً آن مرد که همیشه به‌گفته‌های من خرده می‌گیرد، سرزنش و دشنام می‌شنوم. آن مرد نزدیکترین خویش و همخانهٔ من است. چون به‌خانه باز می‌گردم و او سخنان مرا می‌شنود، می‌گوید «شرم نداری که دربارهٔ کارهای زیبا

سخن می‌گویی در حالی که نمی‌دانی "زیبا" چیست؟ تو که از ماهیت "زیبا" بی‌خبری چگونه می‌توانی گفتار یا کردار زیبا را از زشت بازشناسی؟ سقراط، گمان می‌کنی تا زمانی که گرفتار این حالتی، زندگی برای تو بهتر از مردن است؟»

آری هیپیاس گرامی، سرنوشت من این است که هم از شما سرزنش و دشنام بشنوم و هم از او. ولی شاید صلاح من در این است و گمان می‌کنم همنشینی با هر دوی شما برای من سودمند بوده‌است زیرا اکنون به‌معنی آن مثل معروف پی‌می‌برم که می‌گوید زیبا دشوار است.

حاشیه

۱. افلاطون دو رساله به‌نام هیپیاس دارد. رسالهٔ حاضر چون بزرگتر از رسالهٔ دیگر است به‌نام هیپیاس بزرگ معروف است و رسالهٔ دیگر به‌نام هیپیاس کوچک.

۲. یکی از حکمای هفتگانهٔ یونان.

۳. دایدالوس هنرمند افسانه‌ای یونان است. پیکره‌هایی که می‌ساخت چنان جاندار بودند که می‌جنبیدند و در جایی قرار نمی‌گرفتند. سقراط چون از راه پرسش و پاسخ عقاید و اندیشه‌های مردمان را به‌جنبش می‌آورد، خود را خلف دایدالوس می‌شمارد.

۴ و ۵ و ۶. سوفیستهای معروف معاصر سقراط.

۷ و ۸. مراد از «خود نیک» و «خود قانون» ایدهٔ نیک و ایدهٔ قانون است. رک: لاخس ۱۹۱ ـ اوثوفرون ۶ ـ منون ۷۲ ـ مهمانی ۲۱۰ و ۲۱۱ ـ فایدروس ۲۴۷ و ۲۴۹ و ۲۶۵ ـ هیپیاس بزرگ ۲۸۹ و ۲۹۴ ـ فایدون ۷۴ و ۷۵ و ۱۰۴ ـ پارمنیدس ۱۲۹ تا ۱۳۵ ـ ثئای‌تتوس ۲۰۶ ـ سوفیست ۲۵۳ و ۲۵۵ و ۲۶۰ ـ مرد سیاسی ۲۷۷ و ۲۷۸ ـ فیلبس ۵۹ ـ تیمائوس ۵۲ ـ جمهوری ۴۷۶ و ۴۷۹ و ۵۰۷ تا ۵۱۸ و ۵۹۷.

۹. مراد خود قانون است، یعنی ایدهٔ قانون. رک: حاشیهٔ شمارهٔ ۷.

۱۰. مقصود ایدهٔ زیباست. رک: حاشیهٔ شمارهٔ ۷.

۱۱. حکیم یونانی در قرن ششم ق. م.

ایون

Ion

(هنر راوی)

سقراط: خوش آمدی ایون! از کجا می‌آیی؟ چه می‌پرسم؟ بی‌گمان از زادگاهت افه‌سوس می‌آیی. ۵۳۰

ایون: نه سقراط، از اپیداوروس می‌آیم و در آنجا در جشن آسکلپیوس شرکت کرده‌بودم.

سقراط: چه می‌گویی؟ مردم اپیداوروس در آن جشنها مسابقه‌ای هم میان راویان[1] برپا می‌کنند؟

ایون: آری. همه گونه مسابقهٔ هنری را در آنجا می‌توان دید.

سقراط: بسیار خوب. پس دوست ما ایون نیز در مسابقه شرکت داشته است. پیروز هم شده؟

ایون: البته. جایزهٔ نخستین به‌شهر ما داده‌شد.

سقراط: مژدهٔ خوبی است. پس کاری کن که شهر ما در جشن پان‌آتنه هم پیروز شود.

ایون: اگر خدا بخواهد چنین خواهدشد.

سقراط: ایون گرامی، من همواره به‌حال شما راویان رشک می‌برم چه از یک سو ظاهری آراسته و درخور هنرتان دارید و بهترین جامه‌ها را می‌پوشید و از سوی دیگر مجبورید با سخنوران نامی، خصوصاً هومر که شاعری ملکوتی است، سروکار داشته‌باشید و نه تنها اشعار او را از بر کنید بلکه به‌کنه اندیشه‌هایش پی‌ببرید چه اگر کسی معنی سخن شاعر را نفهمد مفسر اشعار او نمی‌تواند بود و وظیفهٔ راوی این است که اندیشه‌های شاعر و نکته‌هایی را که در اشعار او نهفته است تفسیر کند و بدیهی است که اگر راوی خود نتواند آن معانی را دریابد از ادای وظیفهٔ خویش ناتوان خواهدماند. از این رو، چنانکه گفتم، همواره به‌حال شما غبطه می‌خورم.

ایون: حق داری سقراط، و همین نکته که گفتی سبب شده‌است که در راه

هنر خود رنج فراوان ببرم. ولی در مقابل، گمان می‌کنم امروز در تفسیر اشعار هومر از همهٔ راویان برترم چنانکه مترودوروس اهل لامپساکوس و استسیمبروتوس اهل تاسوس و گلاوکن و دیگر راویانی که تا کنون آمده و رفته‌اند نتوانسته‌اند آن همه اندیشه‌ها و معانی بلندی را که من در اشعار هومر می‌یابم و بیان می‌کنم، به‌زبان آورند.

سقراط: ایون، با این سخن شادمانم کردی و امیدوارم نمونهٔ کوچکی از هنر خویش را از من دریغ نخواهی‌داشت.

ایون: البته دریغ ندارم و اگر گوش به‌گفتار من فرا دهی خواهی‌دید که هیچ کس نمی‌تواند دربارهٔ هومر زیباتر از من سخن بگوید و حتی معتقدم که سزاوار است دوستداران هومر تاجی زرّین بر سرم بگذارند.

۵۳۱ **سقراط:** یقین بدان که روزی دیگر به‌گفتارت گوش فراخواهم‌داد. اکنون تقاضا می‌کنم به‌این سؤال پاسخ بده که آیا تنها دربارهٔ هومر هنرنمایی می‌توانی کرد یا اشعار هسیودوس و آرخیلوخوس را نیز بدان نیکویی تفسیر می‌کنی؟

ایون: نه سقراط، تنها به‌هومر می‌پردازم و همین مرا بس.

سقراط: چیزهایی هم هست که هومر و هسیودوس دربارهٔ آنها موافق یکدیگر سخن گفته‌اند؟

ایون: آری، بسی چیزها.

سقراط: در آن باره سخنان هسیودوس را بهتر می‌توانی تفسیر کرد یا اشعار هومر را؟

ایون: در هر مورد که موافق یکدیگر سخن گفته‌اند اشعار هر دو را نیک تفسیر می‌کنم.

سقراط: در موارد دیگر چگونه است؟ مقصودم مواردی است که سخنان آن دو موافق یکدیگر نیست. مثلاً می‌دانی که هومر و هسیودوس دربارهٔ هنر پیشگویی سخنانی دارند.

ایون: درست است.

سقراط: مطالبی را که آن دو شاعر دربارهٔ هنر پیشگویی موافق یا مخالف یکدیگر بیان کرده‌اند تو بهتر می‌توانی تفسیر کرد یا کسی که خود در آن هنر استاد است؟

ایون: البته کسی که خود در پیشگویی استاد است.

سقراط: اگر تو خود پیشگو بودی نمی‌توانستی گفته‌های مخالف آنان را نیز بدان خوبی تفسیر کنی که سخنان موافقشان را تفسیر می‌کنی؟

ایون: بی‌گمان.

سقراط: پس اکنون علت چیست که با اینکه در تفسیر اشعار هومر استادتر از همهٔ مردمانی سخنان هسیودوس و دیگر شاعران را نمی‌توانی تفسیر کنی؟ مگر موضوع اشعار هومر غیر از موضوع اشعار دیگران است؟ هومر در بیشتر اشعار خویش از جنگها و روابط آدمیان خوب و بد و دانا و نادان و چگونگی روابط خدایان با یکدیگر و با آدمیان و وقایعی که در آسمان و زیر زمین روی‌می‌دهد و زادن خدایان و پهلوانان سخن می‌راند. مگر موضوع اشعار هومر همین مطالب نیست؟

ایون: چنین است.

سقراط: مگر شاعران دیگر دربارهٔ همین مطالب سخن نمی‌گویند؟

ایون: درست است ولی دیگران بخوبی هومر نمی‌گویند.

سقراط: پس سخنهای دیگران بدتر و سست‌تر از سخن هومر است؟

ایون: آری، بسیار بدتر و سست‌تر.

سقراط: سخنهای هومر بهتر است؟

ایون: آری بسیار بهتر و نغزتر.

سقراط: اگر در میان چند تن که دربارهٔ اعداد سخن می‌رانند یکی بهتر از دیگران سخن بگوید، کسی هست که بتواند او را از دیگران بازشناسد؟

ایون: البته.

سقراط: و همان کس می‌داند که کدام یک از آنان سخن نادرست می‌گوید؟

ایون: آری همان کس این را نیز می‌داند.

سقراط: او کسی نیست که در علم عدد صاحبنظر است؟

ایون: البته.

سقراط: اگر چند کس در این باره گفت و گو کنند که غذاها را چگونه باید آماده ساخت تا برای تن سودمند باشند و در آن میان یکی بهتر و درست‌تر از همه سخن بگوید، کسی که او را از دیگران باز می‌تواند شناخت غیر از کسی است که می‌داند کدام یک بدتر و نادرست‌تر از همه سخن می‌گوید؟ یا آن یک تن به بازشناختن هر دو تواناست؟

ایون: بی‌گمان آن یک تن هر دو را بازمی‌شناسد.

سقراط: او کیست و به‌چه نام خوانده‌می‌شود؟

ایون: پزشک.

سقراط: پس آیا می‌توان گفت که هر گاه چند تن دربارهٔ موضوعی سخن
۵۳۲ برانند کسی که سخن درست را تمیز می‌دهد باید بتواند سخن نادرست را نیز بشناسد؟ چه اگر سخن نادرست را بازنشناسد سخن درست را نیز تمیز نخواهد داد؟

ایون: آری.

سقراط: پس همان یک تن به‌بازشناختن هر دو سخن تواناست؟

ایون: آری.

سقراط: گفتی هومر و هسیودوس و آرخیلوخوس و دیگر شاعران دربارهٔ موضوعی واحد سخن می‌گویند ولی سخن هومر درست و استوار است و سخنهای دیگران سست و نادرست. چنین نگفتی؟

ایون: چنین گفتم و راستی همین است.

سقراط: اگر تو می‌توانی بشناسی که سخن هومر درست و استوار است باید بتوانی نادرستی سخنهای دیگران را نیز بشناسی و دربارهٔ همهٔ آنها داوری کنی.

ایون: حق با توست.

سقراط: پس حق داریم بگوییم که ایون می‌تواند دربارهٔ اشعار هومر و همهٔ شاعران دیگر بدرستی داوری کند و معانی آنها را بازنماید چه او خود تصدیق کرد که یک تن به‌داوری دربارهٔ سخنهای همهٔ کسانی که در موضوعی واحد سخن می‌رانند تواناست و موضوع اشعار همهٔ شاعران یکی است.

ایون: سقراط، پس سبب چیست که آنجا که سخن از شاعری دیگر در میان است نه چیزی درمی‌یابم و نه خود می‌توانم در بحث شریک شوم و مثل این است که آن سخنها را در خواب می‌شنوم. ولی همین که نام هومر را می‌برند بیدار می‌گردم و زبانم باز می‌شود؟

سقراط: دوست گرامی، علت آن است که تو نمی‌توانی دربارهٔ هومر از روی هنر و شناسایی سخن بگویی وگرنه می‌توانستی دربارهٔ همهٔ شاعران با همان چالاکی سخن برانی، چه هنر شعر یک هنر بیش نیست. این نکته را تصدیق می‌کنی؟

ایون: آری.

سقراط: اگر هر کدام از هنرهای دیگر را هم کل یگانه‌ای بدانیم آیا داوری دربارهٔ آنها نیز نباید تابع همان قاعده باشد؟ چنین می‌نماید که میل داری در این نکته توضیحی بیشتر بدهم.

ایون: آری سقراط، به‌خدا سوگند حقیقت همین است. زیرا از شنیدن موشکافیهای شما دانشمندان لذت فراوان می‌برم.

سقراط: کاش حق داشتی مرا چنان بنامی. ولی شما راویان و نمایشگران و شاعران دانشمندید در حالی که من مردی عامی و ساده‌لوحم و از این رو حقیقت را به‌زبانی عامیانه بیان می‌کنم. مثلاً اگر سؤالی را که اندکی پیش کردم در نظر آوری خواهی‌دید که سؤالی ساده و عامیانه است و همه می‌توانند بفهمند. سؤال این بود که اگر هر هنر را کل یگانه‌ای بدانیم نحوهٔ داوری و تمیز نیک و بد دربارهٔ همهٔ آثار آن یک نوع نخواهدبود؟ بگذار مطلب را به‌بیانی دیگر بگویم. نقاشی هنر واحدی است؟

ایون: البته.

سقراط: آیا در گذشته و حال نقاشان خوب و بد بسیار بوده‌اند و هستند؟

ایون: البته.

سقراط: تا کنون کسی دیده‌ای که دربارهٔ آثار پولوگنوتوس پسر آگلائوفون بدرستی داوری می‌کرد و در نیک و بد آنها سخن می‌توانست گفت ولی دربارهٔ آثار نقاشان دیگر از داوری ناتوان بود و اگر اثری از نقاش دیگری به‌او می‌نمودند چنان می‌شد که پنداری آن را در خواب می‌بیند، اما همین که با یکی از آثار پولوگنوتوس رو به‌رو می‌گردید بیدار می‌شد و دربارهٔ آن بآسانی می‌توانست سخن بگوید؟ ۵۳۳

ایون: نه سقراط، چنان کسی ندیده‌ام.

سقراط: آیا این سخن در هنر پیکرسازی نیز صادق است؟ آیا تا کنون کسی دیده‌ای که دربارهٔ آثار دایدالوس پسر متیون یا اپئوس پسر پانوپئوس یا ثئودوروس اهل ساموس بدرستی داوری می‌کرد و سخن می‌گفت و هنری را که در آنها بکاررفته‌است به‌دیگران باز می‌نمود ولی در برابر آثار پیکرسازان دیگر از سخن بازمی‌ماند و چنان می‌شد که پنداری آنها را در خواب می‌بیند؟

ایون: نه سقراط، به‌خدا سوگند، چنین کسی هم ندیده‌ام.

سقراط: گمان می‌کنم این قاعده در هنر نی‌نوازی و چنگ‌زنی و روایت

اشعار نیز صادق است. یا کسی دیده‌ای که دربارهٔ اولومپوس یا ثاموراس یا اورفئوس یا فمیوس اهل ایثاکا بدرستی داوری می‌کرد و سخن می‌گفت ولی دربارهٔ ایون اهل افه‌سوس به‌دشواری می‌افتاد و نمی‌توانست بگوید که ایون در روایت اشعار استاد است یا نه؟

ایون: سقراط، سخن تو را نمی‌توانم منکر شد. با این همه می‌دانم که دربارهٔ هومر بهتر از همه کس سخن می‌گویم و دیگران نیز این مطلب را تصدیق می‌کنند ولی دربارهٔ شاعران دیگر از سخن‌گفتن ناتوانم. پس تو بیندیش و ببین علت این امر را می‌توانی بیابی؟

سقراط: ایون، گوش فرادار تا آن علت را بیان کنم. مهارتی که تو در تفسیر اشعار هومر داری هنری نیست زیرا ناشی از نیرویی نیست که در خود تو باشد بلکه نیرویی الهی تو را بر آن می‌دارد، درست مانند نیرویی که در سنگی است که اوریپیدس[۲] مغناطیس نامیده‌است و ما هراکلیا می‌خوانیم. آن سنگ نه تنها حلقه‌های آهنین را جذب می‌کند بلکه از نیروی خود به‌آنها نیز می‌بخشد و از این رو آن حلقه‌ها حلقه‌های دیگر را به‌سوی خود می‌کشانند و بدین‌سان زنجیری دراز از حلقه‌ها بوجودمی‌آید در حالی که هر حلقه نیروی جذب و نگاهداری حلقهٔ دیگر را از آن سنگ کسب نموده‌است. خدای شعر نیز کسانی را مجذوب می‌سازد و مجذوب‌شدگان جذبه‌ای را که به‌ایشان روی‌آورده‌است به‌دیگران منتقل می‌کنند و بدین‌سان زنجیری از مجذوبان پدیدمی‌آید. مقصودم این است که شاعران بزرگ حماسه‌سرای شعرهای شیوای خود را به‌یاری هنری که در آنان باشد و خود به وجود آن واقف باشند نمی‌آفرینند بلکه آن اشعار زادهٔ جذبه‌ای است که به‌آنان
دست‌می‌دهد. شاعران غزلسرا نیز تابع همین قاعده‌اند. همچنان که پرستندگان ۵۳۴
کوبله[۳] در حال پایکوبی از خود بی‌خبرند غزلسرایان نیز غزلهای دل‌انگیز خود را هنگامی می‌سرایند که از عقل و هوش بیگانه‌اند و چون تحت تأثیر وزن و آهنگ قرار می‌گیرند جنونی به‌آنان روی‌می‌آورد مانند جنونی که از خدای شراب ناشی است. چه همچنان که خادمه‌های پرستشگاه خدای شراب در حال جذبه از آب رودخانه‌ها شیر و انگبین می‌گیرند و در حال هوشیاری از این کار ناتوانند، روح شاعران غزلسرا نیز چنین است. می‌دانی که شاعران می‌گویند که سرودهای خود را از چشمه‌های خدای شعر می‌گیرند و در باغها و چمنزارهای خدایان هنر از سویی به‌سویی می‌پرند و از گلی به‌گلی می‌نشینند و همچنان که مگس انگبین از

گلزارها انگبین فراهم می‌کند آنان نیز از چمنزارهای خدای هنر غزلها و سرودهای خود را برای ما ارمغان می‌آورند. این سخن که شاعران دربارهٔ خود می‌گویند راست است و ایشان براستی آفریدگانی لطیف و سبکبالند و تا جذبهٔ خدایی به ایشان روی‌نیاورد و عقل و هوششان را نرباید شعر نمی‌گویند زیرا آدمی تا دمی که عقل و هوشش بجاست نه شعر می‌تواند گفت و نه پیشگویی می‌تواند کرد. پس سخنهای زیبا که شاعران دربارهٔ موضوع شعر خود می‌سرایند و تو دربارهٔ اشعار هومر می‌گویی زادهٔ هنر انسانی نیست بلکه ناشی از الهامی است خدایی، و از این رو هر شاعر فقط موافق الهامی که از خدای هنر می‌گیرد، شعر می‌تواند سرود: یکی تنها غزل می‌سراید و دیگری در مدیحه‌سرایی و سومی در ساختن سرودهایی که همراه رقص خوانده‌می‌شوند مهارت دارد و چهارمی در شعر حماسی استاد است و از سرودن انواع دیگر شعر ناتوان، و همین خود دلیلی روشن است بر اینکه شاعران به‌یاری هنر انسانی شعر نمی‌سرایند بلکه آنان را نیرویی خدایی بر این کار می‌انگیزد. چه اگر خود هنری داشتند و می‌توانستند از روی دانایی دربارهٔ موضوعی سخنان زیبا بگویند دربارهٔ موضوعات دیگر نیز بدان زیبایی سخن می‌توانستند گفت. ولی راستی چنین نیست بلکه خدا عقل و هشیاری را از شاعر می‌گیرد و او را چون پیشگویان و کاهنان پرستشگاهها آلت بیان سخنان خود می‌سازد تا هنگامی که ما نکته‌ای از دهان وی می‌شنویم بدانیم که سخن خود او نیست، چه کسی که عقل و هوش ندارد نمی‌تواند سخن بدان بلندی و استواری به‌زبان آورد، بلکه سخن خداست و خدا به‌زبان او با ما سخن می‌گوید.[4] بهترین شاهد درستی این مطلب تونیخوس اهل خالکیس است که در همهٔ عمر نتوانست شعری نیکو بسراید و با این همه یکباره آن سرود معروف پایان[5] را بوجودآورد که همه می‌شناسند و می‌خوانند و براستی زیباترین سرودهاست و به‌قول خود وی ابداع خدایان هنر. من بر آنم که خدا خواست بدان وسیله ما را آگاه سازد که آثار زیبای شاعران نه اثر هنر انسانی است و نه از نوع کارهای انسانی، بلکه اثری خدایی است و شاعر آلت بی‌اراده و مترجم سخنان خدایی است که در درون او جای گزیده. خدا برای آنکه براستی این مطلب دلیلی روشن به‌ما بنماید زیباترین
سرودها را به‌زبان بی‌مایه‌ترین شاعران جاری ساخت. ایون، این مطلب را تصدیق ۵۳۵
نمی‌کنی؟

ایون: سقراط، به‌خدا سوگند که با سخنان خود اثری عجیب در من

بخشیدی و اکنون من نیز بر آنم که شاعران توانا مجذوبان خدایند و اندیشه‌هایی را که خدایان به‌ایشان تلقین می‌کنند به‌زبان می‌آورند.

سقراط: آیا شما راویان نیز سخنان شاعران را به‌زبان می‌آورید و برای ما می‌خوانید؟

ایون: در این نیز حق با توست.

سقراط: پس شما پیامی از پیام‌آوران می‌آورید و گفته‌های مترجمان را ترجمه می‌کنید؟

ایون: آری چنین است.

سقراط: ایون، اندکی درنگ کن. سؤالی دیگر دارم و تقاضا می‌کنم بی‌پرده پاسخ بده: هنگامی که در برابر انبوه مردم شعر حماسی حزن‌آور یا نشاط‌انگیز می‌خوانی و شنوندگان را به‌هیجان می‌آوری، مثلاً هنگامی که در سرگذشت اودوسه‌ئوس به‌آنجا می‌رسی که اودوسه‌ئوس پای در آستانه خانهٔ خود می‌نهد و با خواستگاران زنش رو به‌رو می‌گردد و خود را به‌آنان می‌شناساند و تیرهایی را که در ترکش دارد پیش پای خود به‌زمین می‌افکند، یا آنجا که آخیلئوس به‌هکتور حمله می‌کند، یا وقتی که داستان حزن‌انگیز آندروماخه یا هکوبا یا پریاموس را می‌خوانی، در آن هنگام براستی عقل و هوشت بجاست یا از خود بدرمی‌شوی و خود را در محل وقوع آن سرگذشتها می‌پنداری و همهٔ آنها را به‌چشم می‌بینی، خواه آن محل ایتاکا باشد یا ترویا یا جایی دیگر؟

ایون: سقراط، همین خود دلیلی روشن است بر درستی نکته‌ای که اندکی پیشتر گفتی. بی‌پرده می‌گویم که آنگاه که داستانی حزن‌انگیز می‌خوانم چشمانم پر از اشک می‌گردد و هنگامی که واقعه‌ای وحشت‌آور حکایت می‌کنم مو بر اندامم راست می‌شود و دلم می‌تپد.

سقراط: بسیار خوب ایون گرامی، اکنون چه بگوییم؟ بگوییم مردی که خود را با جامه‌های گرانبها و تاجی زرین آراسته و در میان مجلس جشن ایستاده‌است و اشک می‌ریزد عقل و هوشش بجاست؟ یا چه گوییم دربارهٔ کسی که در میان بیست هزار تن از دوستداران و هواخواهان خویش ایستاده و با اینکه خطری در برابرش نیست از ترس مو بر اندامش راست شده و دلش به‌تپیدن افتاده‌است؟ بگوییم عقل و هوش خود را از دست نداده‌است؟

ایون: نه سقراط، چنان نمی‌توان گفت.

سقراط: آیا می‌دانی که شما راویان بیشتر شنوندگان را نیز دچار همان حالت می‌سازید؟

ایون: البته می‌دانم. چون هر بار که شعری می‌خوانم از صحنهٔ نمایش انبوه جمعیت را می‌نگرم و می‌بینم که چگونه به‌رقت می‌آیند و می‌گریند و یا آثار ترس در سیمایشان نمایان می‌شود، و به‌عبارت دیگر همان اثر را که مضمون شعر در من می‌بخشد در چهرهٔ آنان می‌بینم. راستی این است که من ناچارم در آن حال شنوندگان را بدقت بنگرم و مراقب تأثیر سخنانم باشم چه اگر بتوانم آنان را نیک بگریانم پس از پایان نمایش می‌توانم بخندم چون مزد فراوان می‌گیرم. ولی اگر رفتاری کنم که حاضران مجلس به‌خنده آیند در پایان کار به‌گریه می‌افتم.

سقراط: گمان می‌کنم اکنون دریافته‌باشی که آن شنوندگان، واپسین
حلقه‌های زنجیرند که نیروی مغناطیس به‌آنها منتقل می‌شود.و حلقه‌های میانه ۵۳۶
نمایشگران و راویانی چون تو، و حلقهٔ نخستین خود شاعر است. خدا نیروی خویش را به‌حلقهٔ نخستین می‌دهد و این حلقه به‌حلقه‌ای دیگر می‌پیوندد و هر حلقه حلقهٔ بعدی را به‌دنبال خود می‌کشد و بدین‌سان زنجیری دراز بوجودمی‌آید که از خدای شعر و هنر آویخته است و خدا که مغناطیس اصلی است به‌وسیلهٔ این زنجیر روح آدمیان را به‌هر سو بخواهدمی‌برد. در کنار این زنجیر، زنجیرهایی دیگر از خوانندگان و آموزگاران گروههای آوازخوان و مانند آنها وجوددارد که همه به‌شاعر پیوسته‌اند و شاعر، چنانکه گفتم، حلقهٔ نخستین است که نیروی خود را بی‌واسطه از خدای شعر می‌گیرد. هر شاعر با یکی از خدایان شعر پیوند دارد و ما در اصطلاح خود می‌گوییم مجذوب آن خداست و مراد از این جمله همان معنی است، یعنی اینکه شاعر تحت جذبه و نفوذ آن خداست. حلقه‌های بعدی نیز چنینند: بعضی به‌اورفئوس پیوسته‌اند و برخی به‌موسایوس، ولی نیروی جذب کنندهٔ هومر از همه بیشتر است و حلقه‌هایی بیشتر از او آویخته‌اند و تو نیز خود یکی از آن حلقه‌های مجذوب هومر هستی و از این رو وقتی که شعری از شاعری دیگر می‌خوانند چنان می‌شوی که پنداری آن را در خواب می‌شنوی و زبانت بسته می‌شود و نمی‌توانی دربارهٔ آن سخنی بگویی ولی همین که مضرابی به‌ساز هومر می‌زنند زود بیدار می‌شوی و روحت از شادمانی و دهانت از سخنان زیبا لبریز می‌گردد. علت همان است که اندکی پیشتر گفتم: آنچه تو دربارهٔ هومر می‌گویی زادهٔ دانش و هنر انسانی نیست بلکه ناشی از ارادهٔ خداست و همچنان که

پرستندگان کوبله تنها نغمه‌های خدای خود را می‌شنوند و به‌نوای آنها می‌خوانند و می‌رقصند در حالی که نغمه‌های دیگر را اثری در آنان نیست، تو نیز، ایون گرامی، هر گاه نام هومر به‌میان می‌آید به‌وجد می‌آیی و دهانت پر از سخنان زیبا می‌شود در حالی که شاعران دیگر اثری در تو نمی‌بخشند. اینک بار دیگر می‌گویم: علت اینکه تو در تفسیر سخنان هومر درنمی‌مانی ولی دربارهٔ دیگر شاعران هیچ نمی‌دانی اینست که آنچه دربارهٔ هومر می‌گویی زادهٔ دانش و هنر تو نیست بلکه ناشی از اراده و جذبهٔ خداست.

ایون: سقراط، نکته‌ای که تشریح کردی دلکش بود ولی مرا قانع نساخت و باور نمی‌کنم که من فقط در حال خلسه و بی‌خودی در ستایش هومر سخن می‌توانم گفت و گمان می‌کنم تو خود نیز اگر یکبار سخن مرا دربارهٔ هومر بشنوی از آن عقیده برخواهی‌گشت.

سقراط: البته مشتاق شنیدنم. ولی نخست باید پاسخ این سؤال را بدهی: دربارهٔ کدام یک از موضوعات اشعار هومر سخن نیکو می‌توانی گفت؟ گمان نمی‌کنم دربارهٔ همهٔ آنها از عهدهٔ این کار برآیی.

ایون: سقراط، یقین بدان که دربارهٔ همهٔ آنها سخن نیکو می‌گویم.

سقراط: حتی در موضوعی که نمی‌شناسی؟

ایون: مرادت کدام موضوع سخن هومر است که من نمی‌شناسم؟

سقراط: می‌دانی که هومر از هنرهای گوناگون سخن می‌راند. مثلاً در یکی ۵۳۷
از اشعارش موضوع سخن ارابه‌رانی است. بگذار ببینم آن شعر را بیاددارم تا بخوانم؟

ایون: بگذار من بخوانم چون آن را خوب بیاددارم.

سقراط: پس بیتهایی را بخوان که در آنها نستور به‌فرزند خود آنتی‌لوخوس پند می‌دهد که در مسابقه‌ای که برای بزرگداشت پاتروکلوس برپا کرده‌اند چگونه باید ارابه را با احتیاط براند.

ایون: «آنگاه بر روی نشیمنی که از حصیر بافته‌شده
کمی به‌سوی چپ خم شو و اسب راست را
با فریاد و تازیانه تندتر کن
و عنانش را رها کن. ولی چون
به‌میلهٔ هدف برسی اسب چپ را

بدان نزدیک کن تا چنان بنماید
که میانهٔ چرخ ارابه
به‌میله می‌ساید ولی بهوش باش که نساید»

سقراط: بس است ایون! دربارهٔ اینکه سخن هومر در این شعر درست است یا نه، پزشک داوری بهتری می‌تواند کرد یا ارابه‌ران؟

ایون: البته ارابه‌ران.

سقراط: چون در هنر ارابه‌رانی ارابه‌ران استادتر از پزشک است یا به‌علتی دیگر؟

ایون: به‌همان علت.

سقراط: بنگر تا در این نکته نیز با من همداستانی یا نه: خدا برای هر هنر کاری معین کرده‌است که تنها از آن هنر برمی‌آید. مثلاً کاری که ما به‌یاری هنر کشتیرانی می‌توانیم کرد از هنر پزشکی برنمی‌آید. این نکته را تصدیق می‌کنی؟

ایون: آری.

سقراط: و کاری که به‌یاری هنر پزشکی می‌توانیم کرد از هنر معماری برنمی‌آید.

ایون: درست است.

سقراط: این سخن در همهٔ هنرها صادق است. اکنون به‌این سؤال پاسخ بده: تصدیق می‌کنی که هر هنر با هنرهای دیگر فرق دارد؟

ایون: آری.

سقراط: و آن فرق اینجاست که دانشی که ما در پرتو هنری بدست‌می‌آوریم به‌یک موضوع راجع است و دانشی که در پرتو هنری دیگر کسب می‌کنیم به موضوعی دیگر؟

ایون: آری.

سقراط: اگر موضوعات در همهٔ هنرها مشترک بود و آدمی به‌یاری هر یک از هنرها همهٔ آن موضوعات را می‌شناخت علتی نداشت که به‌هر هنر نامی جدا داده‌شود. مثلاً من می‌دانم که اینها پنج انگشتند و تو نیز در این باره همان را می‌دانی. اکنون اگر بپرسم که آیا ما هر دو این امر را به‌یاری هنری واحد، یعنی علم حساب، می‌دانیم یا هر یک به‌یاری هنری دیگر، بی‌گمان خواهی‌گفت: آری هر دو به‌یاری همان هنر واحد می‌دانیم.

ایون: درست است.

۵۳۸ **سقراط:** سؤالی که پیشتر می‌خواستم بکنم این است: آیا تصدیق می‌کنی که ما به‌یک موضوع فقط به‌یاری یک هنر شناسایی می‌یابیم و شناسایی آن موضوع به‌یاری هنر دیگر بدست‌نمی‌آید، و اگر موضوعی دیگر به‌میان آید برای شناسایی آن به‌هنری دیگر نیازمندیم؟

ایون: البته.

سقراط: پس آیا اگر کسی هنری معین را نداشته‌باشد دانشی را که از آن هنر ناشی است نخواهدداشت و از کاری که آدمی به‌یاری آن هنر می‌تواند کرد ناتوان خواهدبود؟

ایون: آری، حق با توست.

سقراط: پس آیا در مورد شعری که خواندی تو بهتر می‌توانی در درستی و نادرستی سخن هومر داوری کنی یا ارابه‌ران؟

ایون: ارابه‌ران.

سقراط: چون تو راوی هستی نه ارابه‌ران؟

ایون: آری.

سقراط: و هنر روایت غیر از هنر ارابه‌رانی است؟

ایون: آری.

سقراط: و چون آن دو هنر غیر از یکدیگرند موضوع یکی غیر از موضوع دیگری است؟

ایون: آری.

سقراط: خوب. آنجا که هومر می‌گوید هکامده معشوق نستور به‌ماخائون که زخم خورده‌بود نوشدارو داد و نوشدارو را چنین وصف می‌کند:

«از شراب پرامنینا نوشدارویی ساخت
و با رنده‌ای آهنین پنیر بز و پیاز رنده کرد
و در آن ریخت تا نوشدارو شربتی گوارا شود...»

داوری در اینکه سخن هومر با موازین دانش پزشکی موافق است یا نه، از پزشک برمی‌آید یا از راوی؟

ایون: از پزشک.

سقراط: و آنجا که می‌گوید:

«چون لنگری از سرب که به‌شاخ گاوی بسته باشند
در دریا فرورفت و مرگ را برای ماهیان حریص برد»

آیا راوی بهتر از ماهیگیر مقصود هومر را درمی‌یابد و در درستی و نادرستی آن سخن داوری می‌کند؟

ایون: نه سقراط، در این مورد ماهیگیر بهتر از راوی داوری می‌کند.

سقراط: اگر بگویی «سقراط، تو که دربارهٔ هر یک از آن هنرها شاهدی در شعر هومر یافتی که داوری در نیک و بد آن فقط از عهدهٔ صاحب آن هنر برمی‌آید، دربارهٔ هنر پیشگویی نیز موردی پیدا کن که تشخیص خوب و بد آن از پیشگویان برآید» پاسخ تو را بآسانی می‌توانم داد زیرا هومر در داستان اودوسه‌ئوس چندین بار از این هنر سخن به‌میان می‌آورد. مثلاً آنجا که ثئوکلومنوس پیشگو از خاندان مه‌لامپوس به‌خواستگاران می‌گوید:

«ای مردان سیه‌روز، کدام سرنوشت شوم ۵۳۹
به‌شما روی‌آورده‌است؟ سر و سینه و زانوهای شما
در تاریکی فرورفته، صدای شیونتان بلند و
گونه‌هایتان از اشک تر است. دالان و
حیاط خانه پر از سایه‌ها و اشباحی است که
به‌سوی ظلمات رهسپارند و چراغ خورشید
خاموش شده و جهان در کام تاریکی فرورفته‌است.»

در داستان ایلیاد نیز در وصف جنگی که در بیرون حصار شهر درگرفته‌است، می‌گوید:

«چون خواستند از خندق بگذرند، مرغی پدیدار شد.
بازی بلندپرواز بود که از بالای سر سپاه می‌گذشت
و ماری ارغوانی‌رنگ در چنگال داشت.
مار زنده بود و به‌خود می‌پیچید و هنوز دست
از نبرد برنداشته‌بود. سر به‌عقب برگرداند و سینه و گردن باز را گزید.
باز از درد مار را رها کرد
و مار در میان سپاهیان افتاد. آنگاه
باز خود را به‌باد سپرد و خروشان ناپدید گردید.»

پس از آوردن این مثالها خواهم‌گفت داوری در این سخن کار پیشگویان است.

ایون: من نیز تصدیق خواهم‌کرد که چنین است.

سقراط: حق این است که تصدیق کنی. ایون گرامی، من از اودوسه‌ئوس و ایلیاد شواهدی آوردم و بازنمودم که داوری در یک مورد کار پزشک است و در مورد دیگر وظیفهٔ ماهیگیر و در مورد سوم کار پیشگو. اکنون نوبت توست که چون همهٔ اشعار هومر را نیک می‌شناسی موردی را شاهد بیاوری و مبرهن سازی که داوری دربارهٔ آن از راویان برمی‌آید.

ایون: سقراط، ادعای من این است که راوی در همهٔ موارد بی‌استثنا داوری می‌تواند کرد.

سقراط: ولی ایون، اندکی پیش چند بار تصدیق کردی که در همهٔ موارد چنان نیست. مگر همهٔ آن تصدیقها را از یاد برده‌ای؟ فراموشی از راویان پسندیده نیست.

۵۴۰ **ایون:** کدام مطلب را فراموش کرده‌ام؟

سقراط: مگر نگفتی که هنر راوی غیر از هنر ارابه‌ران است؟

ایون: البته گفتم.

سقراط: و مگر تصدیق نکردی که چون آن دو هنر غیر از یکدیگرند پس دانشی که به‌واسطهٔ یکی بدست‌می‌آید راجع به‌یک موضوع است و دانشی که به یاری دیگری حاصل می‌شود راجع به‌موضوعی دیگر؟

ایون: البته تصدیق کردم.

سقراط: پس راوی نمی‌تواند به‌واسطهٔ هنر روایت همه چیز را بداند.

ایون: آری، شاید آن گونه چیزها را نداند.

سقراط: مرادت از آن‌گونه چیزها چیست؟ شاید موضوعات همهٔ هنرهاست جز هنر روایت. ولی هنوز نگفته‌ای که راوی به‌یاری هنر خود چه چیزها را می‌داند.

ایون: به‌عقیدهٔ من راوی می‌داند که مرد و زن و بنده و آزاد و فرمانده و زیردست چه باید بگویند.

سقراط: پس آیا معتقدی راوی بهتر از ناخدا می‌داند که ناخدای کشتیی که دچار توفان شده‌است چه باید بگوید؟

ایون: نه، در آن مورد ناخدا بهتر می‌داند.

سقراط: آیا راوی بهتر از پزشک می‌داند که پرستار بیمار چه باید بگوید.

ایون: نه، در این مورد نیز راوی چیزی نمی‌داند.

سقراط: شاید راوی بهتر از دیگران می‌داند که بنده چه باید بگوید.

ایون: آری.

سقراط: مثلاً راوی بهتر از شبانان می‌داند که بندهٔ گاوچران برای رام‌کردن گاوان چگونه باید سخن بگوید؟

ایون: نه.

سقراط: ولی می‌داند که کنیز پشم‌ریس دربارهٔ رشتن پشم چه باید بگوید؟

ایون: نه.

سقراط: یا می‌داند که سردار سپاه برای تشویق سپاهیان چگونه باید سخن بگوید؟

ایون: آری، راوی در این باره اطلاع کافی دارد.

سقراط: شگفتا! پس هنر راوی همان هنر سرداری سپاه است؟

ایون: به‌هر حال من نیک می‌دانم که سردار سپاه چه باید بگوید.

سقراط: ایون گرامی، شاید تو براستی از هنر سرداری سپاه بهره‌وری! فرض کن تو هم اسب‌سواری می‌دانستی و هم چنگ‌زنی. در آن صورت بی‌گمان می‌توانستی اسب خوب را از اسب بد بازشناسی. ولی اگر می‌پرسیدم «اسب را به یاری کدام یک از آن دو هنر می‌شناسی، به‌واسطهٔ هنر سواری یا به‌یاری هنر چنگ‌نوازی؟» چه می‌گفتی.

ایون: می‌گفتم به‌یاری هنر اسب‌سواری.

سقراط: و اگر می‌توانستی چنگ‌زن خوب را از چنگ‌زن بد بازشناسی، آیا تصدیق می‌کردی که این توانایی ناشی از هنری است که به‌یاری آن چنگ می‌توانی نواخت نه از هنر اسب‌سواری؟

ایون: بی‌گمان.

سقراط: پس اینک بگو که آشناییت به‌فنون جنگ از آن روست که هنر سرداران سپاه را داری یا بدین علت که در روایت اشعار استادی؟

ایون: به‌عقیدهٔ من میان آن دو هنر فرقی نیست.

سقراط: چه می‌گویی ایون؟ معتقدی که هنر راوی همان هنر سردار سپاه ۵۴۱
است؟

ایون: به‌عقیدهٔ من هر دو موضوع یک هنرند.

سقراط: پس راوی خوب سردار خوبی است؟

ایون: البته.

سقراط: پس سردار خوب نیز باید راوی خوبی باشد؟

ایون: نه، این صورت درست نیست.

سقراط: ولی صورت نخست درست است و راوی خوب سردار خوبی است؟

ایون: بی‌گمان.

سقراط: مگر تو بهترین راوی یونان نیستی؟

ایون: بی‌شک در این کار بی‌رقیبم.

سقراط: پس بی‌گمان بهترین سردار یونان هستی؟

ایون: البته سقراط، این هنر را از هومر آموخته‌ام.

سقراط: ایون، تو که هم در شعرخواندن استادی و هم در سرداری سپاه، چرا در شهرها می‌گردی و شعر می‌خوانی و سردار سپاه نمی‌شوی؟ شاید معتقدی که یونانیان به‌راوی دوره‌گردی که با جامه‌های زیبا و تاج زرین آراسته باشد بیش از سردار سپاه نیاز دارند؟

ایون: سقراط، علت آن است که شهر ما در زیر سلطهٔ آتن قراردارد و سرداران سپاه را شما آتنیان برمی‌گزینید و همشهریان من نیازی به‌فرمانده و سردار ندارند. آتنیان و اسپارتیان نیز مرا به‌فرماندهی برنمی‌گزینند چه معتقدند که خود مردان قابل فراوان دارند.

سقراط: ایون، مگر آپولودوروس اهل کوزیکوس را نمی‌شناسی؟

ایون: کدام آپولودوروس؟

سقراط: همان که آتنیان چند بار به‌سرداری سپاه برگزیدند با اینکه آتنی نبود! از او گذشته، فانوستنس اهل آندروس و هراکلیدس اهل کلازومنه نیز با اینکه آتنی نیستند، چون لیاقت خود را نشان‌داده‌اند، چندین‌بار به‌سرداری سپاه شهر ما و تصدی دیگر مقامهای دولتی برگزیده‌شده‌اند. با این همه گمان می‌کنی که اگر ایون اهل افه‌سوس شایستگی خود را برای سرداری سپاه نمایان سازد آتنیان او را بدین مقام برنخواهندگزید؟ مگر شما مردمان افه‌سوس در اصل آتنی نیستید و مگر شهر شما یکی از مهمترین شهرهای یونان نیست؟ ایون اگر راست می‌گویی که به‌یاری دانش خویش در وصف هومر و تفسیر اشعار او سخن می‌توانی بگویی پس چرا در برابر من این رفتار را پیش‌گرفتی؟ نخست ادعا کردی که دربارهٔ هومر سخنانی زیبا توانی گفت و وعده دادی که نمونه‌ای از آن سخنان را از من

دریغ نخواهی‌داشت. ولی عهد خود شکستی و هر چند تقاضا کردم، نگفتی که دربارهٔ کدام موضوع سخن می‌توانی گفت بلکه مانند پروتئوس هر دم به‌شکلی درآمدی و سرانجام از دستم گریختی و آنگاه دوباره به‌صورت سردار سپاه نمایان
گردیدی و همهٔ این کارها را برای آن کردی که مرا از سخنان زیبای خویش در ۵۴۲
وصف هومر بی‌نصیب بگذاری. ولی اگر براستی هنری نداری، بلکه چنانکه گفتم بر اثر جاذبه‌ای خدایی از هومر آویخته‌ای و بدان سبب دربارهٔ او سخنانی زیبا می‌گویی بی‌آنکه معنی آنها را بدانی، حرفی ندارم. پس اختیار با توست که قبول کنی که مردی نادرست و بی‌وفا هستی یا مجذوب خدا.

ایون: سقراط میان آن دو فرق بسیار است و بهتر آن است که همهٔ مردمان مرا مجذوب خدا بدانند.

سقراط: ایون، من خود آماده‌ام که تو را بدین صفت بشناسم و فاش می‌گویم که تو مجذوب خدایی نه کسی که از روی دانش و هنر دربارهٔ اشعار هومر سخن می‌گوید.

حاشیه

۱. راویان کسانی بودند که جامه‌های خاص می‌پوشیدند و در مجالس و اجتماعات اشعار شعرای نامدار، خصوصاً هومر را می‌خواندند و تفسیر می‌کردند.

۲. شاعر تراژدی‌نویس آتنی در قرن پنجم ق. م.

۳. رک: کریتون حاشیه شمارهٔ ۴.

۴. دربارهٔ شاعران رک: گرگیاس ۵۰۲ ـ جمهوری ۳۷۷ و ۳۸۱ و ۳۸۶ و ۳۹۲ تا ۳۹۷ و ۵۹۵ تا ۶۰۷ ـ قوانین ۷۰۰ و ۷۱۹ و ۸۰۱ و ۸۱۰ و ۸۱۱.

۵. پایان Paian یکی از نامهای آپولون است و سرود «پایان» سرودی بوده‌است در ستایش آپولون.

آلکیبیادس

(اول)

Alkibiades

(ماهیت آدمی)

۱۰۳ **سقراط:**[1] ای پسر کلینیاس، می‌دانی که من نخستین هواخواه تو بودم و
شاید عجب داری که امروز هم با اینکه همهٔ عاشقان روی از تو برتافته‌اند من دل
از تو برنداشته‌ام و در طی سالیان دراز که دیگران با سخنان خود تو را
بستوه‌می‌آوردند با تو لب به‌سخن نگشوده‌ام. آنچه تا کنون مرا از سخن‌گفتن
بازمی‌داشت ندای خدایی بود نه ارادهٔ بشری و اگر اندکی درنگ کنی نیروی آن را
بر تو بازخواهم‌نمود. امروز آن مانع از سر راه من برخاسته‌است و امیدوارم که در
آینده نیز مرا از همنشینی تو بازنخواهدداشت. تا کنون پیوسته ناظر احوال تو
بوده و دیده‌ام که با عاشقان چگونه رفتار کرده‌ای. با اینکه دلدادگانت فراوان بودند
۱۰۴ و در آن میان چند تنی غرور بی‌اندازه داشتند تو با غرور خویش همه را آزردی و
از خود راندی. اکنون گوش فرادار تا بگویم که چرا با هواخواهان خود سر گران
داشتی. تو بر این عقیده‌ای که در هیچ امر به‌هیچ آفریده‌ای نیاز نداری چه از یک
سو در زیبایی جسمی و روحی کسی را با تو یارای برابری نیست و براستی هر که
یک بارت ببیند تصدیق می‌کند که در این عقیده بر خطا نیستی. از سوی دیگر
می‌دانی که از والاترین خاندان این شهر، که خود نیرومندترین شهر یونان است،
برخاسته‌ای و دوستان و خویشان پدری و مادری فراوان داری که هر دم بخواهی
کمر به‌خدمت تو خواهندبست. همچنین معتقدی که یاوری چون پریکلس پسر
کسانثیپوس داری که پدرت به‌سرپرستی تو و برادرت گماشته، و پریکلس کسی
است که نه تنها در این شهر بلکه در سراسر یونان و بسی شهرهای غیریونانی همه
گوش به‌فرمان او دارند. از این گذشته در زمرهٔ توانگران بشمارمی‌آیی هر چند
سیم و زر را در دیدهٔ تو اعتباری نیست. به‌اتکای این نعمتها عاشقان را حقیر
شمردی و آنان نیز برتری تو و حقارت خود را دریافتند و پی کار خویش گرفتند. تو
خود بر این امر نیک واقفی و از این رو عجب داری از اینکه من هنوز هوای تو را از
سر بدرنکرده‌ام و بی‌گمان می‌خواهی‌بدانی که به‌چه امید در عشق تو این همه

پایداری می‌ورزم.

آلکیبیادس: سقراط گرامی، سخن از زبان من گفتی زیرا من خود قصد داشتم به‌نزد تو بیایم و بپرسم که از من چه می‌خواهی و به‌چه امید همه جا سایه‌وار به‌دنبال من می‌آیی. براستی از رفتار تو سخت در شگفتم و میل دارم بدانم که چرا مرا رها نمی‌کنی.

سقراط: پس چنین می‌نماید که آماده‌ای به‌سخنم گوش فرادهی، زیرا گفتی که می‌خواستی به‌دیدن من بیایی و بپرسی که به‌چه علت در عشق تو پایدار مانده‌ام.

آلکیبیادس: آری، بگو.

سقراط: ولی بهوش باش که سخن را بیش از اندازه دراز نکنم.

آلکیبیادس: بگو دوست گرامی. با رغبت تمام آمادهٔ شنیدنم.

سقراط: پس گوش فرادار. هر چند متقاعدساختن معشوقی که سخن هیچ
۱۰۵ عاشقی را نمی‌پذیرد آسان نیست با این همه باید دلیری کنم و بکوشم تا اندیشه‌ای را که در دل دارم بر تو آشکار سازم. اگر می‌دیدم به‌مزایایی که اندکی پیش برشمردم قناعت می‌ورزی و خواهان بیش از آن نیستی یقین بدان که عشق تو را از دل بدرمی‌کردم. ولی می‌دانم که اندیشه‌هایی دیگر در سر می‌پرورانی و اینک آنها را بر تو بازخواهم‌نمود و از اینجا می‌توانی دریافت که دمی از حال تو غافل نبوده‌ام. اگر خدایی تو را مخاطب سازد و بگوید «آلکیبیادس، اگر بدانی که در همهٔ عمر به‌بیش از آنچه اکنون داری دست نخواهی‌یافت، زنده می‌مانی و از آنچه داری لذت می‌بری یا مرگ را بر زندگی برتری می‌نهی؟» گمان می‌کنم شق دوم را خواهی‌گزید. زیرا آنچه زندگی را بر تو شیرین ساخته این است که معتقدی که همین که در برابر آتنیان بر پای خیزی و لب به‌سخن بگشایی — و این واقعه بزودی روی‌خواهدداد — همه را مفتون خود خواهی‌ساخت و بر همشهریان خود ثابت خواهی‌کرد که بمراتب بیش از پریکلس و همهٔ دولتمردان دیگری که تا کنون آمده و رفته‌اند درخور تجلیل و احترامی، و آنگاه زمام امور شهر ما را بدست خواهی‌گرفت و پس از آن به‌دیگر یونانیان فرمان خواهی‌راند. ولی به‌یونانیان قناعت نخواهی‌ورزید و همهٔ اقوام بیگانه را هم که در قارهٔ ما بسرمی‌برند زیر فرمان خود درخواهی‌آورد. آنگاه اگر همان خدا بار دیگر بگوید «آلکیبیادس، بر قارهٔ اروپا حکومت خواهی‌کرد ولی به‌آسیا دست نخواهی‌یافت»، گمان می‌کنم زندگی را در

نظر تو ارجی نخواهدماند اگر بدانی که همهٔ اقوام و کشورها به‌زیر سلطهٔ تو نخواهندآمد و نام و آوازهٔ تو سراسر جهان را پر نخواهدکرد. حتی، آلکیبیادس گرامی، من بر آنم که جز کوروش و خشایارشا هیچ مردی را در نظر تو قدر و اعتباری نیست. آنچه گفتم حدس و گمان نیست بلکه یقین دارم و تو خود نیز می‌دانی که راستی چنان است و شاید در این دم در دل می‌گویی «سقراط، همهٔ این مطالب چه ربطی به‌پایداری تو در عشق من دارد؟» اینک، ای پسر گرامی کلینیاس و دئینوماخه، گوش فرادار تا این نکته را نیز بر تو روشن سازم. گمان می‌کنم چنان نفوذی در تو دارم که به‌همهٔ آن آرزوها بی من نمی‌توانی رسید و معتقدم که به‌همین جهت خداوند تا کنون به‌من اجازه نداده‌بود با تو گفت و گویی آغاز کنم گرچه سخت مشتاق گفت و گو بودم و چشم به‌راه اجازهٔ الهی داشتم. همچنان که تو بدان امید زنده‌ای که در دل هموطنان ما راه یابی من نیز امیدوارم در دل تو راه بیابم و بر تو ثابت کنم که باید مرا بر دیگر مردمان برتری نهی زیرا نه سرپرست و خویشانت می‌توانند تو را برای رسیدن به‌آرزوهایت یاری کنند و نه دیگر کسان، بلکه این کار تنها از من برمی‌آید البته به‌یاری خدا. از این رو گمان می‌کنم به‌همین علت تا نوجوان بودی و آن آرزوها در دلت راه نیافته‌بود خداوند اجازه نداد با تو سخن بگویم زیرا نمی‌خواست سخنانم بی‌اثر بمانند. ولی اکنون ۱۰۶
اجازه یافته‌ام سخن آغاز کنم زیرا وقت آن رسیده‌است که گوش به‌گفتارم فرادهی.

آلکیبیادس: سقراط، احوال تو همواره مایهٔ شگفتی من بود ولی امروز که سخن آغاز کردی بر شگفتیم افزود. در اینکه من چنان آرزوهایی در سر دارم یا نه، سخن‌گفتنم بی‌فایده است زیرا چنین می‌نماید که تو دست از عقیدهٔ خود برنخواهی داشت. ولی گیرم که راستی چنان است، به‌چه علت گمان می‌کنی که نیل به‌آنها فقط به‌یاری تو صورت‌پذیر تواند بود؟

سقراط: اگر چشم داری پاسخ تو را با خطابهٔ درازی بدهم از آن گونه که هر روز از دیگران می‌شنوی، بدان که این کار از من برنمی‌آید. ولی اگر اندکی به‌من یاری کنی مقصودم را بر تو روشن خواهم‌نمود.

آلکیبیادس: اگر وظیفهٔ دشواری از من نخواهی از یاری دریغ ندارم.

سقراط: پاسخ دادن به‌سؤالی که از تو کنند وظیفهٔ دشواری است؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: پس پاسخ بده.

آلکیبیادس: بپرس.

سقراط: بدین شرط می‌پرسم که اجازه بدهی فرض کنم که همهٔ آن آرزوها را در سر داری.

آلکیبیادس: آری، اجازه می‌دهم. زیرا میل دارم مقصودت را دریابم.

سقراط: بسیار خوب. چنانکه گفتم قصد داری در آیندهٔ نزدیک به‌آتنیان پیشنهاد کنی که تو را به‌رهبری خود برگزینند. اگر هنگامی که بدین منظور بر کرسی خطابه قدم می‌نهی دامنت را بگیرم و بگویم «آلکیبیادس، اگر آتنیان تو را به‌رهبری خود بگزینند دربارهٔ کدام موضوع آنان را راهنمایی خواهی‌کرد؟ آیا نه در آنچه بهتر از خود آنان می‌دانی؟» چه پاسخ خواهی‌داد؟

آلکیبیادس: خواهم‌گفت: بی‌گمان.

سقراط: پس در اموری که نیک می‌دانی دیگران را راهنمایی می‌توانی کرد؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: آنچه تو می‌دانی، از دو شق بیرون نیست: یا از دیگران آموخته و یا خود به‌یاری اندیشهٔ خویش کشف کرده‌ای. چنین نیست؟

آلکیبیادس: البته چنین است.

سقراط: تا کنون اتفاق افتاده‌است که چیزی بیاموزی یا کشف کنی اگر نه آن را از دیگری آموخته و نه به‌یاری اندیشهٔ خود کشف کرده‌باشی؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: هنگامی که معتقد بودی چیزی را می‌دانی، در صدد برآمده‌ای که آن را از دیگران بیاموزی یا خود در کشف آن بکوشی؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: پس آنچه را اکنون می‌دانی در زمانی معتقد بودی که نمی‌دانی؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: من نیک می‌دانم که تو چه‌ها آموخته‌ای و اینک آنها را برمی‌شمارم و اگر چیزی فراموش کردم مرا آگاه‌کن. اگر درست بیادداشته‌باشم نخست خواندن و نوشتن و شمردن آموختی و سپس چنگ‌نواختن و کشتی‌گرفتن، در حالی که به نواختن نی دلبستگی نشان‌ندادی. تا آنجا که می‌دانم بیش از این چیزی نیاموخته‌ای مگر آنکه درس دیگری هم گرفته‌باشی و من بی‌خبر مانده‌باشم. ولی

این قدر می‌دانم که روز یا شبی پای از خانه بیرون ننهادی بی‌آنکه من خبردار شده‌باشم.

آلکیبیادس: راست می‌گویی. جز آنچه گفتی چیزی نیاموخته‌ام.

سقراط: پس آیا می‌خواهی هر وقت آتنیان در انجمن شهر دربارهٔ خواندن ۱۰۷
و نوشتن شور می‌کنند راهنمایشان تو باشی؟

آلکیبیادس: نه به‌خدا سوگند.

سقراط: یا هنگامی که بحث و شور بر سر نواختن چنگ است؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: در انجمن شهر دربارهٔ کشتی‌گرفتن نیز بحثی به‌میان نمی‌آید.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: پس در چه مورد می‌خواهی آنان را راهنمایی کنی؟ در مورد ساختن بناهای عمومی؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: چون در آن مورد معماران بهتر از تو از عهدهٔ راهنمایی برمی‌آیند؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: گمان نمی‌کنم در امور مربوط به‌هنر پیشگویان نیز از عهدهٔ راهنمایی برآیی.

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: زیرا در آن مورد پیشگویان از تو داناترند.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: و هیچ گاه مردمان بدان نمی‌نگرند که راهنما قامتی بلند دارد یا کوتاه، زشت است یا زیبا، از خاندانی بزرگ است یا خانواده‌ای حقیر.

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: و در هر مورد کسی حق راهنمایی دارد که در موضوع بحث صاحب نظر است نه آنکه زیباتر یا توانگرتر از دیگران است.

آلکیبیادس: بدیهی است.

سقراط: از آن رو هنگامی که آتنیان در انجمن شهر دربارهٔ امور بهداشتی مردمان شهر شور می‌کنند تنها از پزشکان راهنمایی می‌خواهند و هیچ بدان نمی‌نگرند که راهنما توانگر است یا تهیدست.

آلکیبیادس: طبیعی است.

سقراط: بسیار خوب. تو در کدام مورد حق داری آتنیان را راهنمایی کنی؟

آلکیبیادس: در مورد امور و مصالح خود آنان.

سقراط: مقصودت امور مربوط به‌ساختن کشتی است؟ به‌عبارت دیگر هنگامی که می‌خواهند بدانند که کشتیها را چگونه باید ساخت، از تو راهنمایی خواهندجست؟

آلکیبیادس: به‌هیچ وجه.

سقراط: چون از کشتی‌سازی اطلاعی نداری؟

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: پس هنگام شور دربارهٔ کدام مسأله راهنمایی آتنیان را بعهده خواهی‌گرفت؟

آلکیبیادس: دربارهٔ جنگ و صلح و دیگر مسائل سیاسی.

سقراط: دربارهٔ اینکه با کدام شهر باید جنگید و با کدام باید آشتی کرد و آن کارها را چگونه باید بانجام‌رساند؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: مگر در آن موارد نباید بدان بنگرند که جنگ با کدام شهر بهتر از آشتی است و آشتی با کدام کشور بهتر از جنگ؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: همچنین نباید بدان بنگرند که جنگ را تا چه هنگام باید دنبال کرد و تا چه هنگام باید در حال صلح بسربرد؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: اگر در انجمن شهر آتن بحث در این باشد که با کدام کس و چگونه باید کشتی گرفت و با کدام باید به‌نوعی دیگر درآویخت، تو بهتر از استاد ورزش آتنیان را راهنمایی می‌توانی کرد؟

آلکیبیادس: نه، در آن مورد راهنمایی حق استاد ورزش است.

سقراط: استاد ورزش در حین آن راهنمایی به‌کدام نکته توجه دارد؟ گمان می‌کنم او این نکته را در نظر می‌گیرد که کشتی را اولاً باید با کسانی گرفت که کشتی‌گرفتن با آنان بهتر است. یا تو در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟

آلکیبیادس: نه، عقیدهٔ من نیز همان است.

سقراط: ثانیاً به‌اندازه‌ای باید کشتی گرفت که کشتی‌گرفتن بدان اندازه بهتر است. ۱۰۸

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: ثالثاً هنگامی باید کشتی گرفت که در آن هنگام کشتی‌گرفتن بهتر است.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: همچنین آوازخوان نباید در حین خواندن گاه‌گاه چنگ بنوازد؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: یعنی فقط در هنگامی که چنگ‌نواختن بهتر است؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: و تا اندازه‌ای که چنگ‌نواختن بهتر است؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: اگر تو در مورد چنگ‌نواختن و کشتی‌گرفتن بدانی که بهترین کدام است، آن بهترین را چگونه می‌خوانی؟ من آن را در مورد کشتی‌گیری «موافق هنر ورزش» می‌خوانم. تو در مورد چنگ‌نواختن چه نامی به‌آن می‌دهی؟

آلکیبیادس: مقصودت را درنیافتم.

سقراط: گوش فرادار تا بگویم که من آن نام را چگونه یافتم؟ به‌خود گفتم بهترین آن است که درست باشد و درست عملی است که با قواعد هنر موافق باشد. چنین نیست؟

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: و هنری که در کشتی‌گرفتن بکارمی‌آید هنر ورزش است.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: از این رو بهترین را در مورد کشتی «موافق هنر ورزش» نامیدم.

آلکیبیادس: آری، چنین کردی.

سقراط: حق داشتم چنان کنم؟

آلکیبیادس: آری، به‌عقیدهٔ من حق همان بود.

سقراط: اکنون تو نیز بکوش تا در مورد چنگ‌نواختن اصطلاح صحیح را پیدا کنی. خواندن و چنگ‌نواختن با کدام هنر سروکار دارند؟ به‌عبارت دیگر نام کلی خواندن و چنگ‌نواختن و رقصیدن چیست؟

آلکیبیاس: نمی‌دانم.

سقراط: اگر بجویی خواهی‌یافت. حامی آن هنر کدام خدایانند؟

آلکیبیادس: مقصودت موزها (خدایان هنر) است؟

سقراط: البته. اکنون اندکی بیندیش و ببین آن هنر از آن خدایان چه نامی گرفته‌است؟

آلکیبیادس: فهمیدم. مقصودت هنر موسیقی است.

سقراط: آری، مقصودم همان است. عملی که با قواعد آن هنر سازگار باشد چگونه نامیده‌می‌شود؟ بیادبیاور که عملی را که موافق قواعد هنر ورزش انجام گیرد چگونه خواندم و آنگاه بگو که عملی را که با قواعد هنر موسیقی سازگار است چگونه باید نامید.

آلکیبیادس: گمان می‌کنم باید آن را «موافق هنر موسیقی» نامید.

سقراط: درست است. در مورد جنگ و صلح، بهترین را چگونه باید نامید؟ در مثالهای پیشین عملی را موافق هنر ورزش خواندی و دیگری را موافق هنر موسیقی. بیندیش و ببین در مورد جنگ و صلح چه نامی باید بکاربرد؟

آلکیبیادس: پاسخ این سؤال از من برنمی‌آید.

سقراط: اگر کسی را دربارهٔ غذاهای گوناگون راهنمایی کنی و بگویی که خوردن کدام غذا چه هنگام و به‌چه مقدار بهتر است و آن کس بپرسد «آلکیبیادس، مقصودت از بهتر چیست؟» با اینکه ادعا نمی‌کنی که از علم پزشکی آگاهی بی‌گمان پاسخ او را می‌دهی و می‌گویی مقصودم «سالم‌تر» است. با این حال آیا شرم نداری دربارهٔ هنری که مدعی داشتن آنی و معتقدی که مردمان باید در مورد آن تو را
۱۰۹ به‌راهنمایی خود برگزینند از پاسخ سؤال ناتوان می‌مانی؟ یا معتقدی که این ناتوانی شرم‌آور نیست؟

آلکیبیادس: البته شرم‌آور است.

سقراط: پس اندکی بیندیش و بکوش تا بگویی مقصود از «بهتر» در این مورد که با کدام شهر و چه هنگام و تا کدام هنگام باید جنگید یا باید در حال صلح بسربرد، چیست؟

آلکیبیادس: هر چه می‌اندیشم پاسخ سؤال تو را نمی‌یابم.

سقراط: هنگامی که ما با شهری جنگ می‌آغازیم، چه تهمتی بر یکدیگر می‌نهیم و ادعا می‌کنیم که از خصم به‌ما چه رسیده‌است.

آلکیبیادس: می‌گوییم دشمن ما را فریفته و به‌حق ما تجاوز کرده‌است.

سقراط: درنگ کن. می‌گوییم دشمن آن کارها را با چه کیفیتی مرتکب شده‌است؟ به‌عبارت دیگر، میان آن کیفیت و کیفیت دیگر چه فرق می‌بینی؟

آلکیبیادس: گمان می‌کنم مقصودت از آن کیفیت و کیفیت دیگر، این است که آیا بحق چنان کرده‌است یا بناحق.

سقراط: مقصودم را درست دریافته‌ای.

آلکیبیادس: البته میان آن دو فرقی بزرگ می‌بینم.

سقراط: آتنیان را علیه کدام یک از آن دو به‌جنگ برخواهی‌انگیخت. علیه شهری که برحق و از روی عدالت چنان کرده‌است یا علیه آنکه بی‌عدالتی روا داشته؟

آلکیبیادس: سؤال دشواری به‌میان آوردی. چه اگر کسی بخواهد با شهری که از روی عدالت رفتار کرده‌است جنگی آغاز کند هرگز حقیقت را اعتراف نخواهدکرد.

سقراط: چرا؟ چون چنان جنگی مخالف همهٔ قوانین است؟

آلکیبیادس: آری، از آن گذشته افتخارآمیز نیست.

سقراط: پس هر گاه بخواهی در برابر مردم سخن بگویی همواره به‌عدل و ظلم و حق و ناحق نظر خواهی‌داشت؟

آلکیبیادس: ناچار.

سقراط: پس در مورد جنگ و صلح و اینکه آیا باید جنگی آغاز کرد یا نه و با که باید جنگید و چه هنگام باید جنگید، «بهتر» به‌معنی «موافق عدالت» نیست؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: آلکیبیادس گرامی، یا تو فراموش کرده‌ای که نمی‌دانی عدل چیست و ظلم کدام است، یا من از یاد برده‌ام که تو برای آموختن آنها از استادی درس گرفته‌ای و او فرق آن دو را بر تو روشن ساخته و به‌تو یاد داده‌است که کدام عمل موافق عدل است و کدام موافق ظلم. پس نام آن استاد را بگو تا من نیز این مسائل را از او بیاموزم.

آلکیبیادس: سقراط، ریشخند می‌کنی؟

سقراط: به‌خدای دوستی سوگند که ریشخندت نمی‌کنم. بلکه براستی خواهش دارم نام آن استاد را به‌من بگویی.

آلکیبیادس: اگر نتوانم نامش را بگویم تعجب خواهی‌کرد؟ مگر برای دریافتن عدل و ظلم راه دیگری وجودندارد؟

سقراط: راه دیگر این است که آنها را به‌یاری اندیشهٔ خود دریافته‌باشی.

آلکیبیادس: و معتقدی که از این راه درنیافته‌ام؟

سقراط: چرا چنان معتقد باشم؟ اگر جسته باشی بعید نیست که از آن راه یافته‌ای.

آلکیبیادس: و معتقدی که نجسته‌ام؟

سقراط: البته ممکن است جسته باشی، به‌شرط آنکه معتقد بوده‌باشی که آنها را نمی‌شناسی.

آلکیبیادس: مگر زمانی چنان معتقد نبودم؟

۱۱۰ **سقراط:** شاید حق با توست. آن زمان کی بود؟ می‌توانی به‌وجه دقیق بگویی کی معتقد بودی که نمی‌دانی عدل و ظلم چیست؟ سال گذشته چنین بود و در آن هنگام به‌اندیشهٔ شناختن عدل و ظلم افتادی؟ یا در آن هنگام هر دو را می‌شناختی؟ آلکیبیادس، راست بگو تا از بحث نتیجه‌ای بدست‌آوریم.

آلکیبیادس: در آن هنگام معتقد بودم که آنها را می‌شناسم.

سقراط: سه سال و چهار سال و پنج سال پیش نیز چنان بود؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و پیش از آن کودک بودی. چنین نیست؟

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: و نیک می‌دانم که در کودکی معتقد بودی که عدل و ظلم را می‌شناسی.

آلکیبیادس: از کجا چنین می‌گویی؟

سقراط: هنگامی که با کودکان قاب‌بازی یا بازی دیگری می‌کردی از سخنانت چنان برنمی‌آمد که عدل و ظلم را نمی‌شناسی زیرا بارها شنیدم به‌آواز بلند و اطمینان کامل می‌گفتی که این یا آن کودک با تو بناحق رفتار کرده و کودک بدی است. تو خود نیز بیادداری که چنین می‌گفتی؟

آلکیبیادس: سقراط، هنگامی که کودکی براستی چنان می‌کرد چشم داشتی سخنی دیگر بگویم؟

سقراط: اگر نمی‌دانستی که به‌تو ظلم کرده‌اند چنان نمی‌گفتی.

آلکیبیادس: به‌خدا سوگند که آن سخن از روی نادانی نبود بلکه می‌دانستم که به‌من ظلم شده‌است.

سقراط: پس معلوم می‌شود در کودکی نیز معتقد بودی که عدل و ظلم را می‌شناسی.

آلکیبیادس: البته، و براستی می‌شناختم.

سقراط: اگر چنین است، پس چه هنگام آنها را به‌یاری اندیشهٔ خود کشف کردی؟ هنگامی که معتقد بودی آنها را می‌شناسی؟

آلکیبیادس: سقراط، نمی‌توانم بگویم که چه هنگام کشف کردم.

سقراط: پس معلوم می‌شود آن شناسایی را به‌یاری اندیشهٔ خود بدست نیاورده‌ای.

آلکیبیادس: چنین می‌نماید که حق با توست.

سقراط: و اندکی پیش گفتی که از دیگران نیز نیاموخته‌ای. اگر آنها را نه به یاری اندیشهٔ خود دریافته و نه از دیگران آموخته‌ای پس شناسایی آنها را چگونه بدست‌آورده‌ای؟

آلکیبیادس: شاید درست نبود که گفتم به‌یاری اندیشهٔ خود شناخته‌ام.

سقراط: پس چه می‌بایست بگویی؟

آلکیبیادس: گمان می‌کنم آنها را همان گونه آموخته‌ام که دیگران می‌آموزند.

سقراط: باز به‌نقطهٔ پیشین رسیدیم: چرا نمی‌گویی از که آموخته‌ای؟

آلکیبیادس: از مردمان.

سقراط: اگر از مردمان آموخته‌باشی ناچار باید بگویم آموزگار خوبی نداشته‌ای.

آلکیبیادس: چرا؟ مگر تودهٔ مردم نمی‌توانند به‌انسان چیزی یاد بدهند؟

سقراط: قواعد بازی نرد را یقین دارم که نمی‌توانند یاد بدهند، در حالی که آموختن بازی نرد بمراتب آسانتر از آموختن عدل و ظلم است. یا تو جز این می‌اندیشی؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: می‌گویی مردمانی که نمی‌توانند بازی آسانی را به‌کسی بیاموزند استاد دانش عدل و ظلم می‌توانند بود؟

آلکیبیادس: آری، من چنین می‌اندیشم زیرا مردمان اموری مهمتر از بازی نرد را به‌انسان می‌توانند آموخت.

سقراط: مثلاً چه؟

۱۱۱ **آلکیبیادس:** مثلاً زبان یونانی را از مردمان آموخته‌ام و نمی‌توانم بگویم استادم کدام شخص معین بوده‌است بلکه این قدر می‌دانم همان تودهٔ مردم که تو به‌استادی قبول نداری زبان یونانی را به‌من یاد داده‌است.

سقراط: آری، دوست من، در مورد آن گونه امور تودهٔ مردم آموزگار خوبی است.

آلکیبیادس: مقصودت چیست؟

سقراط: مقصودم این است که تودهٔ مردم در مورد آن گونه امور شرط آموزگاری را حائز است.

آلکیبیادس: آن شرط کدام است؟

سقراط: مگر نمی‌دانی که کسی که می‌خواهد چیزی را به‌دیگران بیاموزد خود باید آن را بداند؟

آلکیبیادس: البته می‌دانم.

سقراط: همچنین می‌دانی که کسانی که چیزی را براستی می‌دانند دربارهٔ آن اتفاق نظر دارند نه اختلاف عقیده؟

آلکیبیادس: آری، این را نیز می‌دانم.

سقراط: آیا با این همه معتقدی که مردمان اموری را هم که در آنها اختلاف نظر دارند، می‌دانند؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: پس در آن مورد نمی‌توانند آموزگار خوبی باشند؟

آلکیبیادس: به‌هیچ وجه.

سقراط: افراد مردم دربارهٔ چوب و سنگ اختلاف نظر ندارند و اگر از آنان بخواهی که سنگ یا چوبی به‌تو بنمایند همه بالاتفاق چیزی واحد نشان‌می‌دهند. دربارهٔ چیزهای دیگری هم که از آن قبیلند همان سان عمل می‌کنند و اینکه گفتی مردمان براستی زبان یونانی می‌دانند گویا مرادت اشاره به‌آن قبیل چیزها بود. چنین نیست؟

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: پس چنانکه گفتیم در آن گونه امور همهٔ مردمان هم با خویشتن توافق عقیده دارند و هم با یکدیگر. از آن رو در آن باره نه میان افراد نزاعی درمی‌گیرد و نه میان جامعه‌ها اختلاف نظر پیش‌می‌آید.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: و بدان جهت آن امور را به‌دیگران نیز می‌توانند آموخت.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: پس اگر بخواهیم که کسی به‌آن امور دانا شود باید او را به‌میان مردمان بفرستیم.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: ولی اگر قصد کسی آن نباشد که بداند آدمی کدام است و اسب کدام، بلکه اینکه کدام اسب دوندهٔ خوبی است و کدام نه، این مطلب را نیز می‌تواند از تودهٔ مردم بیاموزد؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: می‌دانی که افراد مردم در آن باره اتفاق نظر ندارند و گمان می‌کنم تصدیق کنی که همین خود دلیل کافی است بر اینکه تودهٔ مردم بدان گونه امور دانا نیستند و از آن رو نمی‌توانند در آن باره آموزگار خوبی بشمارآیند.

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: همچنین اگر قصد کسی آن نباشد که بداند آدمی کدام است و اسب کدام، بلکه اینکه کدام آدمی تندرست است و کدام نه، آیا تودهٔ مردم می‌توانند این مطلب را به‌او بیاموزند؟

آلکیبیادس: به‌هیچ وجه.

سقراط: آیا اختلاف عقیده‌ای که مردمان در آن مورد دارند در نظر تو دلیل کافی است بر اینکه بدان مطلب دانا نیستند و از آن رو نمی‌توانند آن را به‌دیگران بیاموزند؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: بسیار خوب. معتقدی مردمان دربارهٔ اینکه کدام کس عادل است و ۱۱۲
کدام ظالم، یا کدام عمل موافق عدل است و کدامین مخالف عدل، هم با خویشتن و هم با یکدیگر اتفاق نظر دارند؟

آلکیبیادس: نه سقراط، به‌خدا سوگند هرگز اتفاق نظر ندارند.

سقراط: بلکه پیوسته در آن باره اختلاف عقیده دارند؟

آلکیبیادس: آری، پیوسته.

سقراط: گمان نمی‌کنم تا کنون دیده یا شنیده باشی که مردمان به‌علت اختلاف عقیده در اینکه کدام کس تندرست است و کدام نه، با یکدیگر به‌جنگ برخاسته یا دست به‌خون یکدیگر آلوده باشند.

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: ولی اگر هم خود ندیده‌باشی لااقل از بسی کسان، از جمله ــ هنگامی که اودوسه‌ئوس و ایلیاد را می‌خواندی ــ از هومر شنیده‌ای که مردمان به‌سبب اختلاف نظر دربارهٔ عدل و ظلم خون یکدیگر را ریخته‌اند.

آلکیبیادس: درست است، سقراط گرامی.

سقراط: مگر در آن داستانها همه جا سخن از عدل و ظلم نیست؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: و چنانکه می‌دانی علت همهٔ آن جنگها اختلافی است که مردمان آخایا و ترویا، یا اودوسه‌ئوس و خواستگاران پنه‌لوپه بر سر عدل و ظلم با یکدیگر دارند.

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: همچنین آتنیان و اسپارتیانی که در تاناگرا از پای درآمدند و آنان که چندی بعد در نزدیکی کورونیا جان خود را از دست دادند و پدرت کلینیاس یکی از آنان بود، همه قربانیان جنگی شدند که سببی جز اختلاف نظر دربارهٔ عدل و ظلم نداشت. چنین نیست؟

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: بگوییم مردمان موضوعی را که دربارهٔ آن بدان پایه اختلاف عقیده دارند که حتی از ریختن خون یکدیگر دریغ نمی‌ورزند، براستی می‌دانند؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: بیادداری که گفتی دانش خود را دربارهٔ عدل و ظلم از مردمان آموخته‌ای؟ آنان همان مردمان نیستند که هم‌اکنون تصدیق کردی که دربارهٔ آن مسائل نادانند؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: اکنون چگونه باور کنم که تو عدل و ظلم را می‌شناسی در حالی که

دربارهٔ آنها گاه چنین می‌گویی و گاه چنان، و بدین‌سان آشکار می‌سازی که آنها را نه از آموزگار آموخته و نه خود به‌یاری اندیشهٔ خویش کشف کرده‌ای؟

آلکیبیادس: معلوم می‌شود راست می‌گویی که آنها را نمی‌شناسم.

سقراط: آلکیبیادس، باز ادعای نادرستی کردی!

آلکیبیادس: کدام ادعا!

سقراط: ادعا کردی که من می‌گویم آنها را نمی‌شناسی.

آلکیبیادس: مگر نگفتی که من عدل و ظلم را نمی‌شناسم؟

سقراط: نه، من نگفتم.

آلکیبیادس: پس من گفتم؟

سقراط: آری.

آلکیبیادس: کی گفتم و چگونه گفتم؟

سقراط: گوش فرادار تا بگویم که چگونه گفتی. اگر بپرسم «یک بیشتر است یا دو؟» بی‌گمان پاسخ می‌دهی «دو».

آلکیبیادس: البته.

سقراط: چه مقدار بیشتر است؟

آلکیبیادس: به‌مقدار یک.

سقراط: کدام یک از ما دو تن گفت که دو از یک به‌مقدار یک بیشتر است؟

آلکیبیادس: من.

سقراط: در حالی که من پرسیدم و تو پاسخ دادی؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: پس هنگامی که از دو تن یکی می‌پرسد و دیگری پاسخ می‌دهد، ۱۱۳
آنکه ادعا یا تصدیقی می‌کند پاسخ‌دهنده است نه پرسنده.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: همچنین اگر بپرسم که نام سقراط از کدام حروف ترکیب یافته است و تو پاسخ بدهی، کدام یک از ما ادعایی می‌کند؟

آلکیبیادس: من.

سقراط: خلاصهٔ کلام، آنجا که دو کس با یکدیگر سؤال و جواب می‌کنند کدام یک از آن دو تصدیق یا ادعایی می‌کند؟

آلکیبیادس: به‌عقیدهٔ من آنکه پاسخ می‌دهد.

سقراط: مگر از آغاز بحث تا کنون من پرسنده نبوده‌ام؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: و تو پاسخ می‌دادی؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: پس همهٔ ادعاها و تصدیقهایی که در بحث پیش‌آمدند از جانب کدام یک از ما بودند؟

آلکیبیادس: بنا بر استدلالی که کردیم، از جانب من.

سقراط: و یکی از آن تصدیقها این بود که آلکیبیادس زیبا پسر کلینیاس دربارهٔ عدل و ظلم هیچ نمی‌داند و با این همه در این گمان است که می‌داند و قصد دارد که در انجمن شهر برپای‌خیزد و دربارهٔ آنچه خود نمی‌داند آتنیان را راهنمایی کند؟

آلکیبیادس: منکر این حقیقت نمی‌توان شد.

سقراط: پس در اینجا گفتهٔ اوریپیدس مصداق یافته‌است که می‌گوید: «سخنی که شنیدی از تو بود نه از من». به‌عبارت دیگر آن مطلب را تو گفتی نه من، گرچه گناه آن را بر من می‌نهی. با این همه سخنی بود درست و آشکار ساخت که قصد داری دست به‌کاری خطرناک بزنی زیرا بر آن شده‌ای که آنچه را نه می‌دانی و نه در آموختنش می‌کوشی، به‌دیگران یاد بدهی.

آلکیبیادس: ولی، سقراط گرامی، نادر اتفاق می‌افتد که آتنیان دربارهٔ عدل و ظلم شوری کنند زیرا معتقدند که این مسائل بر همه روشن است و از این رو فقط در این شور می‌کنند که کدام کار برای آنان سودمندتر از دیگر کارهاست. به‌عقیدهٔ من عادلانه و سودمند یکی نیست بلکه بسی کسان از اعمال ظالمانه سود می‌برند در حالی که بسی کسان دیگر از کارهای عادلانه فایده‌ای نمی‌بینند.

سقراط: گیرم که میان آن دو فرق است، ولی آیا می‌دانی که کدام کارها برای مردمان سودمندند و چرا سودمندند؟

آلکیبیادس: البته می‌دانم، به‌شرط آنکه باز نپرسی که آیا این مطلب را از دیگران آموخته یا به‌یاری اندیشهٔ خود کشف کرده‌ام.

سقراط: چه می‌گویی؟ اگر ادعای نادرستی بکنی و رد آن فقط به‌یاری استدلالی ممکن باشد که برای رد ادعای دیگری به‌میان آورده‌شد، آیا معتقدی که قطعاً باید استدلال تازه‌ای بکنند چنانکه گویی استدلال پیشین چون جامه‌ای

کهنه و فرسوده شده‌است و از این رو انتظار داری جامه‌ای نو بر تنت کنند که تا
کنون کسی آن را نپوشیده‌باشد؟ من به‌اعتراض تو اعتنا نخواهم‌کرد بلکه خواهم
پرسید در کجا آموخته‌ای که کدام کار سودمند است و کدام نه، و آموزگارت که بوده ۱۱۴
است و خلاصه همهٔ سؤالهای پیشین را تکرار خواهم‌کرد و تو نخواهی‌توانست بر
من مبرهن سازی که از کسی آموخته یا به‌یاری اندیشهٔ خود دریافته‌ای که چه
سودمند است و چه زیان‌آور. ولی چون می‌بینم که آن سؤالها را خوش نداری، این
مسأله را که آیا می‌دانی چه چیز برای آتنیان سودمند است یا نه، کنار می‌گذارم و
خواهش می‌کنم این نکته را بر من روشن سازی که آیا عادلانه و سودمند براستی
دو چیز مختلفند یا یک چیز؟ اگر میل داری، مطلب را از راه سؤال و جواب تشریح
کن یعنی از من بپرس همچنان که تا کنون من از تو می‌پرسیدم، و پاسخ بخواه و
اگر سؤال و جواب را نمی‌پسندی بتنهایی سخن بگو.

آلکیبیادس: سقراط، یقین ندارم که بتوانم مطلب را چنانکه باید بر تو روشن سازم.

سقراط: فرض کن من انجمن شهرم. مگر در انجمن نباید مطلب را بر یکایک مردمان روشن کنی؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: کسی که مطلبی را می‌داند می‌تواند آن را هم بر یک تن روشن سازد و هم بر انجمنی. مگر آموزگار نمی‌تواند خواندن و نوشتن را هم به‌یک تن بیاموزد و هم به‌چندین تن؟

آلکیبیادس: البته می‌تواند.

سقراط: همچنین آموزگار حساب نمی‌تواند دانش خود را چه به‌یک تن و چه به‌چند تن یاد بدهد؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: پس تو هم مطلبی را که می‌توانی بر جمعی روشن کنی باید بتوانی بر یک تن نیز روشن سازی.

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: و مطلبی که می‌توانی بر دیگران روشن کنی بی‌گمان مطلبی است که تو خود نیک می‌دانی؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: و آیا فرق کسی که مطلبی را در ضمن بحثی روشن می‌کند با کسی که در برابر انجمنی سخن می‌گوید، در اینجاست که آن یک فقط یک تن را با خود همداستان می‌سازد و این یک جمعی کثیر را؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس اگر معتقدی که شخص واحد هم یک تن را می‌تواند با خود همداستان سازد و هم جمعی را، اینک مرا وسیلهٔ تمرین خود قراربده و بکوش تا بر من مبرهن سازی که عمل عادلانه بعضی اوقات سودمند نیست.

آلکیبیادس: سقراط از حد بحث بیرون می‌روی و گستاخی می‌کنی.

سقراط: اگر چنین است پس بگذار گستاخی را به‌جایی برسانم که بر تو ثابت کنم که خلاف ادعایت درست است.

آلکیبیادس: بگو.

سقراط: نه، به‌سؤالی که خواهم‌کرد پاسخ بده.

آلکیبیادس: نه، تنها سخن بگو.

سقراط: مگر نمی‌خواهی براستی معتقد شوی و یقین حاصل کنی؟

آلکیبیادس: البته می‌خواهم.

سقراط: معتقدشدن آن نیست که تو خود بگویی که راستی چنین است نه چنان؟

آلکیبیادس: همین است.

سقراط: پس به‌پرسشهایم پاسخ بده و تا از دهن خود نشنیده‌ای که فقط عمل عادلانه سودمند است، سخن دیگران را باور مکن.

آلکیبیادس: بسیار خوب. بپرس تا پاسخ بدهم زیرا از این کار زیان نخواهم برد.

۱۱۵ **سقراط:** پیداست که هنر پیشگویی داری. اینک بگو معتقدی که عمل عادلانه گاه سودمند است و گاه بی‌فایده؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: همچنین معتقدی که عمل عادلانه گاه مایهٔ افتخار است و گاه چنان نیست؟

آلکیبیادس: مقصودت از این سؤال چیست؟

سقراط: مرادم این است که آیا گاه ممکن است عمل عادلانه عملی ننگ‌آور

باشد؟

آلکیبیادس: گمان نمی‌کنم.

سقراط: پس هر عمل عادلانه افتخارآمیز است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: دربارهٔ کار افتخارآمیز چه می‌گویی؟ هر کار افتخارآمیز نیک است، یا گاه چنان است و گاه نه؟

آلکیبیادس: سقراط، من بر آنم که کار افتخارآمیز گاه نیک است و گاه بد.

سقراط: و کار ننگ‌آور هم در پاره‌ای موارد نیک است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: شاید مقصودت این است که مثلاً در میدان جنگ کسی که به‌یاری دوست یا خویشی می‌شتابد زخمی می‌شود یا جان خود را از دست می‌دهد در حالی که آنکه وظیفهٔ خود را زیر پا می‌گذارد جان سالم بدرمی‌برد.

آلکیبیادس: آری، مقصودم همان است.

سقراط: کار کسی را که به‌یاری دوست شتافت با توجه به‌خاصیتی که سبب شد او کسی را که مستحق رهایی است از خطر برهاند، افتخارآمیز می‌شماری، و آن خاصیت مردانگی و شجاعت است. چنین نیست؟

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: ولی همان کار را با توجه به‌اینکه مرگ یا زخمی‌شدن به‌دنبال داشت، بد می‌دانی؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: مگر شجاعت و مرگ دو چیز جداگانه نیستند؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: پس آیا نمی‌توان گفت که رهاندن دوست از حیث واحد هم بد است و هم افتخارآمیز؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: اکنون موضوع را از جنبهٔ دیگر بنگر، و ببین آیا هر کار افتخارآمیز از آن حیث که افتخارآمیز است، نیک نیست؟ مثلاً گفتی که آن کار از آن حیث که از روی شجاعت انجام پذیرفت افتخارآمیز است. اکنون در خود شجاعت بنگر: شجاعت نیک است یا بد؟ برای اینکه پاسخ مسأله را بآسانی بیابی بگذار سؤالی

دیگر بکنم: میل داری که نیکی بدست‌آوری یا بدی؟

آلکیبیادس: البته نیکی.

سقراط: و بی‌گمان میل داری که بزرگترین نیکی را بدست‌آوری و هرگز از دست ندهی.

آلکیبیادس: بدیهی است.

سقراط: اکنون دربارهٔ شجاعت بیندیش. به‌چه قیمت می‌خواهی شجاعت را از دست ندهی؟

آلکیبیادس: مرگ را بر ترسویی برتری می‌نهم.

سقراط: پس ترسویی را بزرگترین بدیها می‌دانی؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و چنین می‌نماید که آن را با مرگ برابر می‌دانی.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: مگر زندگی و شجاعت ضد مرگ و ترسویی نیستند؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: پس هر چه بیشتر خواهان زندگی و شجاعت هستی و بیزار از مرگ و ترسویی؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: چون زندگی و شجاعت را بزرگترین نیکیها می‌دانی و مرگ و ترسویی را بزرگترین بدیها؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: یاری به‌دوستان را در میدان جنگ از آن جهت افتخارآمیز خواندی که منشأش چیز نیکی بود یعنی شجاعت؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و از آن جهت بد شمردی که نتیجهٔ بدی ببارمی‌آورد، یعنی مرگ؟

آلکیبیادس: آری.

۱۱۶ **سقراط:** پس آیا حق داریم هر کاری را که نتیجهٔ نیک ببارمی‌آورد، نیک بشماریم و اگر نتیجهٔ بدی می‌دهد بد؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: همچنین هر کاری را که نتیجهٔ نیک ببارمی‌آورد حق داریم

افتخارآمیز بخوانیم و اگر نتیجهٔ بدی بدهد ننگ‌آور بشماریم؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: پس اگر ادعا کنی که یاری به‌دوستان در میدان جنگ افتخارآمیز و در عین حال بد.است، معنی سخنت این خواهدبود که آن کار هم نیک است و هم بد.

آلکیبیادس: سقراط، چنین می‌نماید که حق با توست.

سقراط: پس باید بگوییم کار افتخارآمیز از آن حیث که افتخارآمیز است بد نتواند بود و کار ننگ‌آور از آن حیث که ننگ‌آور است نیک نیست.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: اکنون مسأله را از این دیدگاه بنگر: کار افتخارآمیز پسندیده است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: کسی که کاری پسندیده انجام می‌دهد خود را نیکبخت احساس می‌کند؟

آلکیبیادس: بدیهی است.

سقراط: و آدمی فقط هنگامی نیکبخت است که نیکی را بدست‌آورد؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: پس نیکی در نتیجهٔ کار پسندیده و افتخارآمیز بدست‌می‌آید؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: پس کار پسندیده نیک است؟

آلکیبیادس: بی‌شک.

سقراط: و در عین حال افتخارآمیز؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: بنا بر این افتخارآمیز و نیک یکی است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: بنا بر این استدلال باید هر کار افتخارآمیز را نیک بشماریم؟

آلکیبیادس: آری، ناچار باید چنین کنیم.

سقراط: تصاحب نیکی برای ما سودمند است یا نه؟

آلکیبیادس: سودمند است.

سقراط: بیادداری که دربارهٔ عدل و کار عادلانه به‌چه نتیجه رسیدیم؟

آلکیبیادس: آری، نتیجه چنین بود که هر عمل عادلانه افتخارآمیز است.

سقراط: و اکنون پدیدارشد که هر عمل افتخارآمیز نیک است.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: و هر نیکی سودمند است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: بنا بر این، آلکیبیادس، تصدیق می‌کنی که عمل عادلانه همواره سودمند است؟

آلکیبیادس: آری، تصدیق می‌کنم.

سقراط: این تصدیق سخن توست و در نتیجه سؤالهای من از دهان تو درآمد؟

آلکیبیادس: آری، چنین می‌نماید.

سقراط: پس اگر کسی در برابر آتنیان یا هر قوم دیگری بر پای خیزد و بخواهد آنان را دربارهٔ عدل و ظلم راهنمایی کند و در این گمان باشد که می‌داند عدل چیست و ظلم کدامست و ادعا کند که عدالت و عمل عادلانه گاه نیک است و گاه بد، آیا بر سخن او نخواهی‌خندید و ریشخندش نخواهی‌کرد؟ مگر تو خود هم‌اکنون نگفتی که عادلانه و سودمند یکی است؟

آلکیبیادس: سقراط، به‌خدا سوگند که من خود نمی‌دانم چه می‌گویم و چنین می‌نماید که عقل و هوش خود را از دست داده‌ام زیرا همین که تو سؤال می‌کنی معتقد می‌شوم که حقیقت چنین است و باز دمی بعد عقیده‌ام دگرگون می‌شود.

سقراط: دوست من، مگر معنی این حالت را نمی‌دانی؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: آیا گمان می‌کنی اگر بپرسند که دو چشم داری یا سه چشم، یا بپرسند دو دست داری یا چهار دست، یا سؤالی دیگر از این قبیل بکنند، گاه چنین پاسخ خواهی‌داد و گاه چنان، یا آنکه پاسخت همواره همان خواهدبود؟

۱۱۷ **آلکیبیادس:** با آنکه کاملاً گیج شده‌ام گمان می‌کنم همواره همان پاسخ را خواهم‌داد.

سقراط: چون پاسخ سؤال را براستی می‌دانی؟

آلکیبیادس: گمان می‌کنم آری.

سقراط: پس هر گاه دربارهٔ مطلبی بر خلاف میل خود گاه چنین بیندیشی و گاه چنان، آیا همین خود دلیل کافی خواهدبود بر اینکه آن مطلب را براستی نمی‌دانی؟

آلکیبیادس: جز این نمی‌تواند بود.

سقراط: و آیا اقرار می‌کنی که دربارهٔ عدل و ظلم و افتخار و ننگ و نیک و بد و سودمند و بی‌سود گاه چنین می‌اندیشی و گاه چنان؟ و همین خود دلیل کافی نیست بر اینکه دربارهٔ آن مطالب دانش راستین نداری؟

آلکیبیادس: البته دلیل کافی است.

سقراط: آیا این سخن در همهٔ موارد صادق است؟ به‌عبارت دیگر اگر کسی مطلبی را براستی نداند ناچار دربارهٔ آن هر دم عقیده‌ای دیگر پیدا می‌کند؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: اکنون موضوع را از این جنبه بررسی کن: می‌دانی که چگونه می‌توانی به‌آسمان بروی؟

آلکیبیادس: به‌خدا سوگند نه.

سقراط: آیا در آن باره هر دم اندیشه‌ای دیگر پیدا می‌کنی؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: می‌دانی چرا؟ یا میل داری علت آن را من بگویم؟

آلکیبیادس: تو بگو.

سقراط: علت آن است که نه می‌دانی و نه می‌پنداری که می‌دانی.

آلکیبیادس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: در نکته‌ای که می‌گویم نیک دقت کن: دربارهٔ چیزی که نمی‌دانی و گمان هم نمی‌کنی که می‌دانی، نه به‌تردید می‌افتی و نه هر دم عقیده‌ای دیگر پیدا می‌کنی. مثلاً می‌دانی که نمی‌دانی غذاهای گوناگون را چگونه باید آماده کرد.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: آیا هیچ می‌کوشی که در آن باره عقیده‌ای پیدا کنی، و گاه چنین می‌اندیشی و گاه چنان، یا آن کار را به‌آشپز واگذار می‌کنی؟

آلکیبیادس: البته به‌آشپز واگذار می‌کنم.

سقراط: و اگر در دریا سفر کنی هیچ می‌اندیشی که سکان کشتی را باید

به‌راست گرداند یا به‌چپ، و چون اهل فن نیستی در عقیده‌ای که در آن باره پیدا کرده‌ای به‌تردید می‌افتی؟ یا این کار را به‌ناخدا واگذار می‌کنی؟

آلکیبیادس: در این مورد نیز کار را به‌کاردان واگذار می‌کنم.

سقراط: پس دربارهٔ چیزی که نمی‌دانی، فقط در صورتی به‌تردید نمی‌افتی و هر دم تغییر عقیده نمی‌دهی که بدانی که نمی‌دانی.

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس می‌بینی که اشتباه در این گونه کارها ناشی از نادانی است، یعنی از اینکه انسان نداند و با این همه گمان کند که می‌داند.

آلکیبیادس: مقصودت را روشن‌تر بیان کن.

سقراط: آیا تصدیق می‌کنی که ما هنگامی دست به‌کاری می‌زنیم که می‌پنداریم می‌دانیم آن را چگونه باید کرد؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: حال آنکه اگر چنان نپنداریم از آن دوری می‌گزینیم؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: اگر کسی بداند که کاری را نمی‌داند و آن را به‌اهل فن واگذار کند، دچار اشتباه می‌شود؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: اگر کسانی را که می‌دانند وکسانی را که نمی‌دانند و گمان نمی‌کنند
۱۱۸ که می‌دانند، کنار بگذاریم فقط کسانی نمی‌مانند که نمی‌دانند ولی می‌پندارند که می‌دانند؟

آلکیبیادس: بدیهی است.

سقراط: پس منشأ همهٔ خطاها این گونه نادانی است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و این گونه نادانی دربارهٔ مهم‌ترین امور، منشأ بزرگترین و ننگ‌آمیزترین خطاها نیست؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: امری مهم‌تر از عدل و افتخار و نیکی و سودمندی می‌شناسی؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: و تو دربارهٔ این امور دچار تردیدی و هر دم تغییر عقیده می‌دهی؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و این خود دلیل است بر اینکه نه تنها دربارهٔ مهم‌ترین امور نادانی بلکه در عین نادانی خود را دانا می‌پنداری؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: دریغا، آلکیبیادس گرامی! هیچ می‌دانی چه حال وحشت‌باری داری؟ گرچه میل ندارم آن را تشریح کنم ولی چون تنهاییم بگذار بگویم. خود تصدیق می‌کنی که ابله‌ترین مردمانی و از آن رو دیوانه‌وار به‌امور سیاسی روی می‌آوری بی‌آنکه از تربیتی درست که لازمهٔ پرداختن به‌سیاست است بهره برگرفته باشی. ولی تو در این راه تنها نیستی بلکه همهٔ کسانی که ادارهٔ امور شهر ما را بدست‌دارند چنینند به‌استثنای عده‌ای قلیل که شاید سرپرست تو پریکلس یکی از آنانست.

آلکیبیادس: آری، سقراط، می‌گویند پریکلس به‌اندیشهٔ خود اکتفا ننموده بلکه برای پی‌بردن به‌رموز سیاست با بسی دانشمندان مانند پوثوکله‌ئیدس و آناکساگوراس نشست و برخاست کرده و اکنون نیز با اینکه دیرزمانی است سنین جوانی را پشت سر گذاشته، به‌همان منظور با دایمون همنشینی گزیده‌است.

سقراط: آیا کسی دیده‌ای که مطلبی را می‌دانست ولی نمی‌توانست آن را به‌دیگران بیاموزد؟ مثلاً آموزگار تو نه تنها خود خواندن و نوشتن می‌دانست بلکه آنها را به‌هر که می‌خواست می‌آموخت. چنین نیست؟

آلکیبیادس: چنین است.

سقراط: تو نیز پس از آنکه خواندن و نوشتن را از او آموختی، آنها را به دیگران نیز می‌توانستی یاد بدهی؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: آموزگار ورزش و موسیقی نیز همچنان بودند؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: پس دلیل اینکه کسی چیزی را می‌داند این است که بتواند آن را به‌دیگران بیاموزد؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: آیا پریکلس دانش خود را به‌کسی، حتی به‌فرزندان خود، آموخته است؟

آلکیبیادس: سقراط، شاید پسرانش کودن بودند.

سقراط: دربارهٔ برادرت کلینیاس چه می‌گویی؟

آلکیبیادس: مگر کلینیاس را نمی‌شناسی و نمی‌دانی چقدر ابله است؟

سقراط: اگر کلینیاس ابله است و فرزندان پریکلس کودنند چرا سرپرستت دانش خود را از تو دریغ داشت؟

آلکیبیادس: گمان می‌کنم گناه از خود من است که به‌سخنش گوش ندادم.

۱۱۹ **سقراط:** پس از میان آتنیان یا بیگانگان، آزاد یا برده‌ای را نام ببر که در پرتو همنشینی پریکلس داناتر از پیش گردیده‌باشد. اگر بخواهی من می‌توانم پوثودوروس پسر ایسولوخوس و کالیاس پسر کالیادس را نام ببرم که در پرتو همنشینی با زنون دانا و صاحب بصیرت گردیده‌اند هر چند هر یک مجبور بود صد مینه حق‌التدریس به‌زنون بپردازد.

آلکیبیادس: من چنان کسی نمی‌شناسم.

سقراط: خوب. دربارهٔ خود چه قصد داری؟ می‌خواهی همین که هستی بمانی یا در اندیشهٔ چاره‌ای هستی؟

آلکیبیادس: سقراط گرامی، این مطلب را باید به‌یاری همدیگر بررسی کنیم. ولی مقصود تو را دریافته‌ام و با تو همداستانم. زیرا من نیز بر آنم که مدیران جامعهٔ ما به‌استثنای عده‌ای قلیل از تربیت لازم بی‌بهره‌اند.

سقراط: و از این چه نتیجه می‌گیری؟

آلکیبیادس: اگر آنان مردمانی تربیت شده‌بودند کسی که می‌خواست با ایشان به‌رقابت برخیزد ناچار بود پیش از آغاز نبرد اصول فن را بیاموزد و تمرین کافی کند همچنان که برای کشتی‌گرفتن با ورزشکاران ورزیده تمرین لازم است. ولی چون رقیبان نادانند موجبی ندارد که انسان زحمت آموزش و تمرین را بر خود هموار سازد. من نیک می‌دانم که در پرتو مزایای طبیعی خویش بزودی بر همهٔ آنان چیره خواهم‌شد.

سقراط: دوست من، چه می‌گویی؟ این سخن درخور قامت زیبا و محاسن بی‌شمار تو نیست.

آلکیبیادس: سقراط، مقصودت چیست؟

سقراط: دلم به‌حال تو و عشق خودم می‌سوزد.

آلکیبیادس: چرا؟

سقراط: چون در این پنداری که مردان سیاسی شهر ما درخور آنند که با ایشان به‌رقابت برخیزی.

آلکیبیادس: پس با که رقابت کنم؟

سقراط: کسی که چنان غروری در سر دارد نباید چنین سؤالی بکند.

آلکیبیادس: مقصودت چیست؟ مگر رقیبانم جز آنانند؟

سقراط: اگر در جنگ دریایی می‌خواستی فرماندهی یک کشتی جنگی را بعهده‌بگیری، آیا اینقدر کافی بود که در فنون جنگ برتر از ملاحان باشی؟ یا برتری بر فرماندهان دشمن را بمراتب مهم‌تر از برتری بر یاران خود می‌شمردی؟ آیا در آن حال نمی‌اندیشیدی که زیردستانت کمتر از آنند که هوای رقابت با تو را در سر بپرورانند و از آن رو همه از تو پشتیبانی خواهندکرد و با نیروی متحد بر دشمن خواهندتاخت؟

آلکیبیادس: اگر راست خواهی جز این نمی‌اندیشیدم.

سقراط: پس کسی چون تو نباید بر آن باشد که برتر از سربازان و زیردستان خود بشمارآید بلکه باید همواره مراقب حال سرداران دشمن باشد و بکوشد تا بر آنان برتری یابد.

آلکیبیادس: سقراط، آن دشمنان کیانند؟ ۱۲۰

سقراط: مگر نمی‌دانی که وطن ما در حال جنگ دائم با اسپارتیان و شاه ایران بسرمی‌برد؟

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: پس آیا اگر هوای زمامداری کشور ما را به‌سر داری نباید در این اندیشه باشی که از میدان مبارزه با شاهان اسپارت و ایران پیروز بدرآیی؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید که حق به‌جانب توست.

سقراط: اگر در نظر داری با مئیدیاس کبوترباز و امثال او رقابت کنی که به‌قول زنان هنوز حلقهٔ بندگی از گوش روح خود درنیاورده و زبان یونانی را بدرستی نیاموخته از راه چاپلوسی دل مردمان کشور ما را می‌ربایند و زمام امور آن را بدست می‌گیرند، در آن صورت البته نه لازم است راه و روش مبارزه را بیاموزی و نه زحمت تمرین را بر خود هموار سازی بلکه همین قدر کافی است که دلیری کنی و گام در میدان سیاست بگذاری.

آلکیبیادس: سقراط، بی‌گمان حق با توست. ولی گمان می‌برم سرداران

لاکدایمون و پادشاهان ایران نیز بهتر از کسانی که اشاره کردی نیستند.

سقراط: دوست من، می‌دانی این گمان برای تو چه حاصلی دارد؟

آلکیبیادس: مقصودت چیست؟

سقراط: اولاً در کدام یک از این دو صورت در تربیت خود بیشتر خواهی کوشید: در حالی که از آنان بیمناک باشی یا در صورتی که آنان را درخور اعتنا نشماری؟

آلکیبیادس: البته در صورت نخستین.

سقراط: گمان می‌کنی اگر در اندیشهٔ خویش باشی و در تربیت خود بکوشی از این کار زیان خواهی‌برد؟

آلکیبیادس: هرگز، بلکه سود بزرگ خواهم‌برد.

سقراط: این نخستین عیب آن گمان است.

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: عیب دوم این است که اگر بر ظواهر و احتمالات توجه کنی خواهی‌دید که گمانت برخطاست.

آلکیبیادس: چگونه؟

سقراط: آیا احتمال قوی بر این است که از خاندانهای اصیل طبایع شریف در وجود آیند؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: آیا احتمال می‌دهی که طبایع شریف اگر از تربیتی نیکو برخوردار شوند در فضیلت انسانی به‌کمال می‌رسند؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: پس نخست بگذار پادشاهان اسپارت و ایران را با دولتمردان خودمان بسنجیم تا ببینیم در تبار از اینان کمترند یا نه؟ مگر نشنیده‌ایم که شاهان اسپارت از تبار هراکلس و پادشاهان ایران از تخمهٔ هخامنشند و نژاد این هر دو به‌پرسه‌ئوس فرزند زئوس می‌رسد؟

۱۲۱ **آلکیبیادس:** درست است. ولی سقراط، من نیز از تبار اوروساکس هستم که از نسل زئوس است.

سقراط: آلکیبیادس گرامی، نیای من نیز دایدالوس است و دایدالوس از نسل هفایستوس فرزند زئوس است. ولی همهٔ نیاکان آنان تا زئوس، مانند خود

ایشان، پادشاه و پادشاه‌زاده بودند که بعضی بر آرگوس و لاکدایمون فرمان می‌راندند و برخی بر ایران و گاه بر سراسر آسیا، در حالی که ما مردمانی عادی هستیم و پدرانمان نیز جز این نبوده‌اند و اگر تو اجداد خود و سالامیس وطن اوروساکس یا آیگینا وطن نیای بزرگت آیاکوس را در برابر اردشیر پسر خشایارشا نمایش دهی بی‌گمان بر تو خواهندخندید. پس نیک بنگر تا ببینی که ما از حیث تبار و تربیت تا چه پایه از آنان کمتریم. مگر نمی‌دانی که شاهان اسپارت مردانی را که بر اعمال شاه نظارت دارند بر مراقبت زنان خود می‌گمارند تا مبادا شاه آینده جز از نژاد هراکلس در وجود آید و شاه ایران در برتری نسبت به‌دیگر مردمان بر پایه‌ای است که هیچ کس ظن آن نمی‌برد که ولیعهد را پدر جز او باشد. از این رو همسر شاه ایران مراقبی جز بیم و رعب ندارد و همین که فرزند ارشد شاه که وارث تاج و تخت است به‌جهان می‌آید جشنی برپامی‌کنند و پس از آن نیز هر سال در تمام آسیا روز تولد شاه را جشن می‌گیرند، حال آنکه از تولد ما به‌قول آن شاعر کمدی‌پرداز، همسایه نیز باخبر نمی‌گردد. از آن پس نیز فرزند شاه را به‌خادمه‌های نالایق نمی‌سپارند بلکه بهترین خواجه‌سرایان دربار را بر او می‌گمارند و اینان موظفند که علاوه بر تربیت کودک مراقب باشند تا اعضای تن او نیک رشد کنند و راست بارآیند تا کودک از زیبایی تن هیچ کم نداشته‌باشد، و آن خواجه‌سرایان را همه به‌دیدهٔ احترام می‌نگرند. همین که فرزند شاه به‌هفت سالگی رسید او را به‌سوارکاران می‌سپارند تا راه و رسم شکار را فراگیرد و چون چهارده ساله شد
چهار تن که مربیان شاهانه خوانده‌می‌شوند عهده‌دار تربیت او می‌گردند. یکی از ۱۲۲
آنان که در دانایی بر همگان برتری دارد اسرار حکمت زردشت پسر هرمز و خداپرستی و آئین کشورداری را به‌او می‌آموزد و دومی که عادلترین مردمان است او را بر آن می‌دارد که در همهٔ عمر جز راست نگوید. سومین مربی که از خویشتن‌داری بهره‌ای بکمال دارد به‌او می‌آموزد که تن به‌اسارت هوی و هوس درندهد بلکه به‌آزادی و آزادگی خوی گیرد و بیش از همهٔ مردمان بر شهوات و آرزوهای خود تسلط یابد نه آنکه به‌بندگی آنها گردن بنهد. مربی چهارم که دلاورترین مردمان است او را دلاور و بی‌باک بارمی‌آورد و به‌او می‌فهماند که اگر ترس در دل خود راه دهد برده خواهدبود نه آزاد. ولی، آلکیبیادس گرامی، چنانکه می‌دانی پریکلس سالخورده‌ترین بندهٔ خود زوپوروس اهل تراکیا را که به‌علت پیری به‌هیچ کار نمی‌آمد به‌سرپرستی تو برگماشت و اگر بیم آن نداشتم که سخن بیش از حد

دراز شود دربارهٔ تبار و تربیت کسانی هم که تو آرزوی رقابت با آنان را در سر می‌پرورانی داد سخن می‌دادم. ولی گمان می‌کنم اشاره‌ای که کردم کافی باشد و اینقدر می‌افزایم که هیچ کس در اندیشهٔ تربیت تو یا آتنی دیگری نیست مگر آنکه عاشق تو یا او باشد. چنان می‌پندارم که اگر به‌ثروت و شکوه و جلال و قباهای سلطنتی و جامه‌های فاخر و بوهای خوش و خدمتگاران ایرانیان نظری بیفکنی شرمسار خواهی‌شد زیرا خواهی‌دید که چه مایه از آنان کمتری. و اگر میانه‌روی و خویشتن‌داری و دلاوری و پایداری و برازندگی و زیرکی و اشتیاق به‌فخر و شرف و پیروزی و نیکنامی و بزرگواری اسپارتیان را در نظر آوری خود را چون کودکی ناتوان خواهی‌یافت. اگر به‌توانگری خود می‌نازی گوش فرادار تا در این باره نیز حقیقت را بر تو عیان سازم. اگر آنچه ما آتنیان داریم با زمینهای پهناور و حاصلخیز اسپارتیان چه در سرزمین خودشان و چه در مسنیا، و شمار بندگان و رعایا و اسبها و دیگر دامهای آنان که در چراگاههای مسنیا می‌چرند بسنجی می‌بینی که دارایی ما بس ناچیز است و همهٔ سیم و زر که در سراسر آتن می‌توان یافت کمتر از آن است که یک اسپارتی توانگر در گنج‌خانهٔ خود دارد. زیرا قرنهاست که از همهٔ نقاط یونان و بسی کشورهای بیگانه زر و سیم به‌اسپارت می‌رود و هرگز
۱۲۳ از آنجا بیرون نمی‌شود و سخنی که در داستان آیسوپوس روباه به‌شیر می‌گوید در این مورد صادق است که جای پای سیم و زری را که به‌اسپارت می‌رود عیان می‌توان دید ولی از خروج آن اثری پیدا نیست و از اینجا می‌توان دانست که اسپارتیان بیش از همهٔ یونانیان سیم و زر دارند و شاه اسپارت بیش از همهٔ مردمان آن ولایت، زیرا بیشتر سیم و زری که به‌اسپارت می‌رود در گنجینهٔ شاه گرد می‌آید و گذشته از آن مالیاتی که مردم کشور به‌شاه می‌پردازند مبلغی کوچک نیست. اگر چه ثروت اسپارتیان در مقام سنجش با دیگر یونانیان بی‌کران می‌نماید ولی اگر با دارایی ایرانیان و شاهان ایرانی سنجیده‌شود ناچیز می‌نماید و من به‌گوش خود از کسی که به‌دربار شاه ایران رفته‌بود و مردی شایان اعتماد بود، شنیدم که می‌گفت نخست از زمینی پهناور و حاصلخیز که تقریباً یک روزه راه بود گذشتیم و آنجا را مردمان کمربند ملکه می‌نامیدند. سپس به‌جایی رسیدیم که نقاب ملکه خوانده‌می‌شد و از زمینهای حاصلخیز دیگری گذشتیم که عایدات هر یک صرف جزئی از زیور ملکه می‌شود و به‌نام آن زیورش می‌خوانند. از این رو، آلکیبیادس گرامی، گمان می‌کنم اگر کسی به‌آمستریس که مادر شاه کنونی و

همسر خشایارشاست، بگوید «پسر دینوماخه که بیش از یک زیور به‌بهای پنجاه مینه ندارد، می‌خواهد در برابر فرزند تو قد برافرازد در حالی که همهٔ دارایی خود او کمتر از سیصد پلثرن زمین در ناحیهٔ ارخیاست» آمستریس در شگفت خواهد شد و خواهدپرسید پشت‌گرمی این آلکیبیادس به‌چیست که از اردشیر باک ندارد؟ آنگاه گمان می‌کنم خود پاسخ سؤال خود را خواهدداد و خواهدگفت «بی‌گمان این جوان از تربیت نیکو و دانایی و خرد بهره‌ای بسزا دارد زیرا جز این در نزد یونانیان هیچ چیز را قدر و اعتبار نیست». ولی اگر بشنود آلکیبیادس که چنان آرزویی بزرگ در سر می‌پروراند هنوز بیست سال ندارد و از تربیت هیچ بهره برنگرفته، و چون عاشقش به‌او می‌گوید باید نخست بسی چیزها بیاموزی و روح خود را تربیت کنی و آنگاه دم از همسری با شاه ایران بزنی سخن او را نمی‌پذیرد و می‌پندارد که آنچه دارد برای او بس است، گمان می‌کنم بحیرت‌خواهدافتاد و خواهدگفت «پس این جوان نادان به‌چه می‌نازد؟» و اگر بگوییم «به‌زیبایی و تبار و توانگری و استعداد فطری»، ما را دیوانه‌خواهدپنداشت. همچنین لامپیدو دختر لئوتوخیدس 124
و همسر آرخیداموس و مادر آگیس که همه پادشاهان بودند، اگر بشنود که تو با این تهیدستی قصد رقابت با پسر او داری درشگفت‌خواهدشد. اکنون آلکیبیادس، بگو ببینم شرم نداری از اینکه زنان دشمنان ما بهتر از ما می‌دانند که ما چگونه باید باشیم تا به‌خود حق بدهیم که در مقام رقابت با آنان برآییم؟ بنا بر این فرزند، پند مرا بشنو و آن دستور گرانبهای معبد دلفوی را که می‌گوید «خود را بشناس» آویزهٔ گوش خود ساز و باور کن که رقیبان راستین تو آنانند نه اینان که تو می‌پنداری، و یقین بدان که اگر دانش و توانایی کافی بدست‌نیاوری و از تربیتی درست برخوردار نگردی بر آنان پیروز نخواهی‌شد و اگر از این پیروزی ناتوان شوی در میان آتنیان و بیگانگان نام و آوازه‌ای نخواهی‌یافت و به‌آرزوهایی که در سر می‌پرورانی نخواهی‌رسید.

آلکیبیادس: سقراط، چنین می‌نماید که حق با توست. بنا بر این بگو منظورت از تربیت درست چیست؟

سقراط: آلکیبیادس، این نکته را باید به‌یاری همدیگر بررسی کنیم تا ببینیم چه باید کرد زیرا مرادم این نیست که تنها تو از تربیت بی‌نصیبی و من چنان نیستم. اگر راست خواهی حال من بهتر از حال تو نیست و میان ما فقط یک فرق است.

آلکیبیادس: آن چیست؟

سقراط: سرپرست من بهتر و داناتر از سرپرست توست.

آلکیبیادس: سرپرست تو کیست؟

سقراط: آن خدایی است که تا امروز اجازه نداده‌بود با تو سخن آغاز کنم و به‌اعتماد او بود که گفتم به‌آرزوهای خود جز به‌یاری من نخواهی‌رسید.

آلکیبیادس: سقراط، شوخی می‌کنی؟

سقراط: شاید. ولی این نکته را بجد می‌گویم که همهٔ آدمیان نیازمند تربیت راستینند خصوصاً من و تو.

آلکیبیادس: دربارهٔ من سخنت بی‌گمان صحیح است.

سقراط: دربارهٔ خودم نیز.

آلکیبیادس: پس بگو چه باید بکنیم؟

سقراط: دوست من، نباید خسته شویم و از هیچ کوششی نباید دریغ ورزیم.

آلکیبیادس: راست می‌گویی، غفلت و تن‌آسایی درخور ما نیست.

سقراط: بلکه باید نیک بیندیشیم و با یکدیگر شور کنیم. بگو ببینم، اکنون من و تو بر آن شده‌ایم که بکوشیم تا هر چه قابلتر و تواناتر گردیم؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: در چه باره می‌خواهیم قابل و توانا شویم؟

آلکیبیادس: بی‌گمان در اموری که مردان قابل و توانا از عهدهٔ آنها می‌توانند برآمد.

سقراط: مردان توانا به‌کدام امور؟

آلکیبیادس: مرادم مردانی است که کاری می‌توانند کرد.

سقراط: کدام کار؟ سوارکاری؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: اگر مقصود آن بود، ناچار می‌شدیم سوارکاران را به‌استادی خود بگزینیم؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: مرادت کار ناخدایان است؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: و اگر مراد آن بود به‌ناخدایان روی‌می‌آوردیم؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: پس مقصودت کدام کار است و کسانی که از عهدهٔ آن برمی‌آیند کیانند؟

آلکیبیادس: مرادم آتنیانی است که تربیتی نیکو دیده‌اند و براستی توانا هستند.

سقراط: مقصودت کسانی است که چیزی را نیک می‌دانند یا آنان که ۱۲۵
نمی‌دانند؟

آلکیبیادس: آنان که می‌دانند.

سقراط: کسی که چیزی را نیک بداند در آن تواناست؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و در آنچه نداند ناتوان؟

آلکیبیادس: بدیهی است.

سقراط: کفشدوز نمی‌داند که کفش را چگونه باید ساخت؟

آلکیبیادس: البته می‌داند.

سقراط: پس او به‌ساختن کفش تواناست؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: ولی نمی‌داند جامه را چگونه باید دوخت؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: از آن رو از جامه‌دوختن ناتوان است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: پس همان یک تن در آن واحد هم تواناست و هم ناتوان؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: مردانی هم که اندکی پیش آنان را براستی توانا نامیدی، در عین حال ناتوانند؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: مقصودت کدام کسانند؟

آلکیبیادس: آنان که در کشور فرمان می‌توانند راند.

سقراط: به‌کدام جانداران فرمان می‌توانند راند؟ به‌اسبان؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: به‌آدمیان؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: یعنی به‌بیماران؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: به‌ملاّحان؟

آلکیبیادس: نه، مرادم آن نیست.

سقراط: پس به‌درودگران؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: به‌کسانی که هیچ کار نمی‌کنند یا به‌آنان که کاری می‌کنند؟

آلکیبیادس: مرادم شق دوم است.

سقراط: آنان چه می‌کنند؟

آلکیبیادس: با هم روابط اجتماعی می‌یابند و یکدیگر را به‌خدمت خود وامی‌دارند چنانکه در هر جامعه‌ای می‌توان دید.

سقراط: پس مردان توانا به‌معنی راستین، به‌کسانی فرمان می‌رانند که کسان دیگر را به‌خدمت خود می‌گیرند؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: مثلاً به‌ملاّحانی که پاروزنان را به‌خدمت می‌گیرند؟

آلکیبیادس: مرادم آن نبود.

سقراط: چون توانایی فرماندهی بر آنان خاص ناخدایان است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: پس کسانی که مردان توانا به‌معنی راستین بر آنان فرمان می‌رانند دیگران را به‌چه منظور به‌خدمت می‌گیرند؟

آلکیبیادس: مردانی که منظور منند به‌مردمانی فرمان می‌رانند که به‌حالت اجتماع در جامعه بسرمی‌برند و با یکدیگر ارتباط می‌یابند.

سقراط: آن فرمانروایی چگونه هنری است؟ برای آنکه منظور مرا دریابی به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار: اگر بپرسم توانایی فرماندهی بر کسانی را که در یک کشتی بسرمی‌برند به‌یاری کدام هنر می‌توان بدست‌آورد، چه پاسخ می‌دهی؟

آلکیبیادس: می‌گویم به‌یاری هنر ناخدایی.

سقراط: و توانایی فرمانروایی بر کسانی که با هم موسیقی می‌نوازند به‌یاری کدام هنر بدست‌می‌آید؟

آلکیبیادس: به‌یاری هنر موسیقی.

سقراط: خوب. توانایی فرمانروایی بر مردمانی که در هیأت اجتماع بسر می‌برند در پرتو کدام هنر بدست‌می‌آید و آن هنر را به‌چه نام می‌خوانی؟

آلکیبیادس: سقراط، نام آن هنر بصیرت است.

سقراط: چه می‌گویی؟ مگر ناخدایان بی‌بصیرتند؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: پس دارای بصیرتند؟

آلکیبیادس: آری و بصیرت آنان مربوط است به‌حفظ کشتی‌نشینان از ۱۲۶
خطر.

سقراط: خوب گفتی. بصیرت آن مردان به‌چه چیز مربوط است؟

آلکیبیادس: به‌حفظ جامعه و ادارهٔ امور آن.

سقراط: برای آنکه جامعه نیک اداره شود و محفوظ بماند چه باید موجود باشد و چه باید نباشد؟ مثلاً اگر همین سؤال را دربارهٔ تن آدمی از من بکنی می‌گویم تندرستی باید موجود باشد و بیماری نباید باشد. این پاسخ به‌عقیدهٔ تو نیز درست است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و اگر آن سؤال را دربارهٔ چشم بکنی پاسخ می‌دهم: بینایی باید موجود باشد و نابینایی نباشد، و اگر دربارهٔ گوش بپرسی می‌گویم شنوایی باید باشد و ناشنوایی نباید باشد.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: خوب. دربارهٔ جامعه چه می‌گویی؟ برای آنکه وضع جامعه‌ای نیک باشد و ادارهٔ آن بنیکی صورت گیرد چه باید در آن باشد و چه نباید باشد؟

آلکیبیادس: سقراط، عقیدهٔ من این است که باید میان افراد مردم دوستی باشد و کینه و دشمنی نباید باشد.

سقراط: مرادت از دوستی اتفاق نظر است یا اختلاف و دوگانگی؟

آلکیبیادس: البته اتفاق نظر است.

سقراط: در پرتو کدام هنر همهٔ جامعه‌ها دربارهٔ اعداد اتفاق نظر می‌یابند؟

آلکیبیادس: در پرتو علم حساب.

سقراط: آیا افراد نیز در پرتو همان هنر با یکدیگر اتفاق نظر نمی‌یابند؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: هر کس نیز در پرتو همان هنر با خود اتفاق نظر می‌یابد؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و هر کس به‌یاری کدام هنر دربارهٔ وجب و ذرع، و اینکه کدام کوتاهتر است و کدامین درازتر، با خود اتفاق نظر می‌یابد؟ نه به‌یاری هنر اندازه‌گیری؟

آلکیبیادس: البته به‌یاری همان هنر.

سقراط: افراد و جامعه‌ها نیز به‌یاری آن هنر در آن باره با یکدیگر اتفاق نظر می‌یابند؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: این قاعده دربارهٔ وزن نیز صادق است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: خوب. اتفاق نظری که گفتی باید در جامعه باشد، دربارهٔ چیست و به‌یاری کدام هنر حاصل می‌شود؟ آیا این هنر نیز دارای چنان خاصیتی است که به‌یاری آن همهٔ جامعه‌ها و افراد با یکدیگر اتفاق نظر می‌توانند یافت و همچنین هر فرد در پرتو آن با خود نیز می‌تواند اتفاق نظر بیابد؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: آن چیست؟ بگو و از گفتن دریغ مدار.

آلکیبیادس: گمان می‌کنم مرادم آن محبت و یگانگی است که در پرتو آن پدر و مادر به‌فرزندان و برادر به‌برادر و زن به‌شوهر دوستی می‌ورزند و در میان آنان اتفاق نظر پدیدمی‌آید.

سقراط: آلکیبیادس، می‌پنداری زن و شوهر دربارهٔ پشم‌ریسی اتفاق نظر می‌توانند داشت در حالی که یکی به‌آن فن داناست و دیگری نادان؟

آلکیبیادس: البته نه.

سقراط: در این مورد نیازی هم به‌اتفاق نظر نیست زیرا دانش پشم‌ریسی خاص زن است و مرد را با آن کاری نیست.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: آیا زن و شوهر می‌توانند دربارهٔ بکاربردن جنگ‌افزار با یکدیگر اتفاق نظر بیابند در حالی که زن از آن هنر هیچ نمی‌داند؟ ۱۲۷

آلکیبیادس: نه.

سقراط: چون این دانش خاص مرد است نه زن؟

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: پس می‌گویی پاره‌ای دانشها خاص مردانند و پاره‌ای خاص زنان؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: و لااقل دربارهٔ آنها میان زن و شوهر اتفاق نظر نمی‌تواند بود؟

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: و چون اتفاق نظر نمی‌تواند بود پس محبت و یگانگی نیز میان آنان نیست؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس در موردی که زنان به‌کار خاص خویش اشتغال دارند محبوب مردان نمی‌توانند بود؟

آلکیبیادس: ظاهراً چنین است.

سقراط: مردان نیز در موردی که به‌کار خاص خویش می‌پردازند محبوب زنان نیستند؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: پس اگر هر یک از آنان به‌کار خاص خود بپردازد جامعه محفوظ نمی‌ماند و بنیکی اداره نمی‌شود؟

آلکیببادس: آری، باید تصدیق کنیم که چنین است.

سقراط: چه می‌گویی؟ پس چه باید کرد تا میان آنان محبت و یگانگی حکمفرما شود و در نتیجه حفظ و ادارهٔ جامعه صورت‌پذیر گردد؟

آلکیبیادس: به‌عقیدهٔ من هنگامی هم که هر یک از آنان به‌کار خاص خود بپردازد، آن محبت و یگانگی پدیدمی‌آید.

سقراط: ولی پیشتر چنین نگفتی. آنجا که توافق نظر در میان نباشد محبت و دوستی چگونه می‌تواند پدیدآید؟ یا اکنون عقیده‌ات تغییر یافته‌است و بر آن شده‌ای که در موردی هم که یکی از طرفین داناست و دیگری نه، توافق نظر صورت‌پذیر است؟

آلکیبیادس: نه، چنان نمی‌پندارم.

سقراط: ولی آیا کسی که به‌کار خاص خود می‌پردازد، از روی عدل عمل می‌کند یا از روی ظلم؟

آلکیبیادس: البته از روی عدل.

سقراط: و آنجا که افراد جامعه‌ای از روی عدل رفتار کنند میان ایشان دوستی و یگانگی پدیدنمی‌آید؟

آلکیبیادس: گمان می‌کنم پدیدمی‌آید.

سقراط: خوب. اکنون بگو ببینم، آن کدام دوستی و اتفاق نظری است که باید نیک بشناسیم تا براستی توانا گردیم. هنوز مقصودت را درنیافته‌ام و نمی‌دانم آن کدام دوستی و اتفاق نظر است و در میان کدام کسان باید پدیدآید و حکومت کند. زیرا گاه گفتی که آن اتفاق نظر میان بعضی کسان هست و گاه منکر آن گردیدی.

آلکیبیادس: آری، سقراط، حق با توست. به‌خدایان سوگند که اکنون خود نیز نمی‌دانم چه می‌گویم و افسوس می‌خورم که زمانی بس دراز در این حال ننگین بسرآورده‌ام.

سقراط: آلکیبیادس، ناامید مشو و دل قوی دار. اگر در پنجاه سالگی درمی‌یافتی که چنینی، دشوار بود که در صدد بهترساختن خود برآیی. ولی اکنون در سنی هستی که در آن آدمی باید به‌چگونگی حال خود پی‌ببرد و به‌خویشتن بپردازد.

آلکیبیادس: و پس از آنکه پی‌برد چه باید بکند؟

سقراط: فقط به‌پرسشهای من پاسخ بدهد. آلکیبیادس گرامی، تو نیز چنین کن. چه در آن صورت اگر خدا بخواهد و پیش‌بینی من درست درآید بزودی هر دو بهتر از این خواهیم‌گردید.

آلکیبیادس: اگر چاره این است، دریغ ندارم.

۱۲۸ **سقراط:** پس بگو ببینم: پرداختن به‌خویشتن یعنی چه؟ ما بیشتر اوقات بخطا گمان می‌بریم که در اندیشهٔ خویشیم و به‌خویشتن می‌پردازیم در حالی که براستی چنان نمی‌کنیم. از این رو می‌پرسم، آدمی چه هنگام به‌خویشتن می‌پردازد؟ هنگامی که به‌چیزی می‌پردازد که متعلق به‌اوست؟

آلکیبیادس: من چنین می‌پندارم.

سقراط: آدمی چه هنگام به‌پاهای خویش می‌پردازد؟ هنگامی که به‌چیزی می‌پردازد که به‌پاهای او تعلق دارند؟

آلکیبیادس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: مگر چیزی نمی‌شناسی که به‌دست تعلق دارد؟ مثلاً انگشتری را در نظر بیاور. انگشتری به‌عضو دیگری جز دست تعلق دارد؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: و کفش به‌پا تعلق دارد؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: هنگامی که ما در اندیشهٔ کفشیم و به‌کفش می‌پردازیم، در اندیشهٔ پا هستیم و به‌پا می‌پردازیم؟

آلکیبیادس: سقراط، هنوز نمی‌دانم چه می‌گویی.

سقراط: آلکیبیادس، چه وقت می‌گویی که کسی از راه درست به‌چیزی می‌پردازد؟ مگر گاه چنین نمی‌گویی؟

آلکیبیادس: البته می‌گوییم.

سقراط: آیا این سخن را هنگامی نمی‌گویی که کسی چیزی را بهتر از پیش سازد؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: کدام هنر کفش را بهتر می‌تواند ساخت؟

آلکیبیادس: هنر کفشدوزی.

سقراط: پس ما به‌یاری هنر کفشدوزی به‌کفش می‌پردازیم؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: به‌پاها نیز به‌یاری همان هنر می‌پردازیم، یا به‌یاری هنر خاصی که در پرتو آن پاها را بهتر می‌سازیم؟

آلکیبیادس: به‌یاری هنری خاص.

سقراط: و آیا آن هنری است که تمام تن را بهتر می‌تواند ساخت؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: و نامش هنر ورزش است؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: پس آیا به‌یاری هنر ورزش به‌پاها می‌پردازیم و به‌یاری هنر

کفشدوزی به‌چیزی که به‌پاها تعلق دارد؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: همچنین آیا به‌یاری ورزش به‌دستها نیز می‌پردازیم در حالی که برای پرداختن به‌متعلقات دست از هنر زرگری و گوهرتراشی یاری می‌جوییم؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: آیا به‌تمام تن نیز به‌یاری همان هنر ورزش می‌پردازیم در حالی که برای پرداختن به‌متعلقات تن به‌هنر بافندگی و دیگر هنرهای مانند آن روی می‌آوریم؟

آلکیبیادس: آری چنین می‌کنیم.

سقراط: پس آیا برای پرداختن به‌هر چیز از هنری خاص یاری می‌جوییم و برای پرداختن به‌متعلقات آن از هنری دیگر؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: پس آنگاه که به‌چیزی می‌پردازی که متعلق به‌توست، به‌خود نمی‌پردازی؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: چون روشن شد هنری که آدمی به‌یاری آن به‌متعلقات خود می‌پردازد غیر از هنری است که برای پرداختن به‌خود از آن یاری می‌جوید؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: بسیار خوب. هنری که ما به‌یاری آن به‌خود می‌پردازیم، کدامست؟

آلکیبیادس: نمی‌دانم.

سقراط: ولی آیا این قدر دانستیم که به‌یاری آن فقط خود را بهتر می‌سازیم نه چیزی را که متعلق به‌ماست؟

آلکیبیادس: آری، این نکته را دانستیم و در آن همداستان شدیم.

سقراط: آیا اگر کفش را نشناسیم، می‌توانیم هنری را بشناسیم که کفش را بهتر می‌تواند ساخت؟

آلکیبیادس: نه، چنین امری محال است.

سقراط: و اگر انگشتری را نشناسیم هنر مربوط به‌آن را می‌توانیم شناخت؟

آلکیبیادس: هرگز.

سقراط: پس اگر خویشتن را نشناسیم نمی‌توانیم دانست که کدام هنر ما را بهتر می‌تواند ساخت؟

آلکیبیادس: نه. ۱۲۹

سقراط: ولی آیا گمان می‌کنی شناختن خود آسان است و کسی که آن جمله را بر دیوار پرستشگاه دلفوی نوشت مردی عامی بوده؟ یا شناختن خود کاری بس دشوار است و از هر کس برنمی‌آید؟

آلکیبیادس: سقراط، در این باره عقیده‌ای ثابت ندارم. گاه گمان می‌برم که هر کس خویشتن را بآسانی می‌تواند شناخت و گاه می‌پندارم که شناختن خود دشوار است.

سقراط: آلکیبیادس گرامی، خواه تحصیل آن شناسایی آسان باشد و خواه دشوار، در این تردید نیست که تا خود را نشناخته‌ایم نخواهیم‌دانست که چگونه و به‌یاری کدام هنر باید به‌خود بپردازیم.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: بسیار خوب. چگونه می‌توان دانست که خود چیست؟ اگر پاسخ این سؤال را بیابیم، شاید بتوانیم به‌خویشتن نیز دانا گردیم ولی تا هنگامی که آن پاسخ را نیافته‌ایم از گشادن مشکل دوم نیز ناتوان خواهیم‌بود.

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: دمی درنگ کن! هم‌اکنون با که سخن می‌گویی؟ با من؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: من با که سخن می‌گویم؟ با تو؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: پس سخنگو سقراط است؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: و شنونده آلکیبیادس است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و سقراط به‌وسیلهٔ زبان سخن می‌گوید؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: سخن‌گفتن و بکاربردن زبان در نظر تو یکی است؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: ولی بکاربرنده و آنچه بکاربردهمی‌شود غیر از یکدیگرند؟

آلکیبیادس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: مثلاً می‌دانی که کفشدوز چرم را به‌وسیلهٔ کارد یا افزاری مانند آن می‌برد.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: در این مورد آیا آنکه افزار را بکارمی‌برد غیر از آن افزار است؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: و چنگ غیر از کسی است که چنگ می‌نوازد؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: نکته‌ای که اندکی پیش پرسیدم همین بود و می‌خواستم بدانم آیا آنکه چیزی را بکارمی‌برد همواره غیر از چیزی است که بکاربردهمی‌شود؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: دربارهٔ کفشدوز چه بگوییم؟ بگوییم او چرم را با کارد می‌برد یا با دستها؟

آلکیبیادس: البته با دستها نیز.

سقراط: یعنی دستها را نیز بکارمی‌برد؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و هنگام دوختن کفش چشمها را نیز بکارمی‌برد؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و تصدیق کردیم که آنکه چیزی را بکارمی‌برد غیر از چیزی است که بکاربردهمی‌شود؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: پس کفشدوز و چنگ‌زن غیر از دستها و چشمهایی هستند که آنها بکارمی‌برند؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: مگر آدمی تمام تن خود را نیز بکارنمی‌برد؟

آلکیبیادس: البته بکارمی‌برد.

سقراط: و آنکه چیزی را بکارمی‌برد غیر از چیزی است که بکاربرده می‌شود؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: پس آدمی غیر از تن اوست؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس آدمی چیست؟

آلکیبیادس: در پاسخ این سؤال نمی‌دانم چه باید گفت.

سقراط: ولی این قدر می‌دانی که آدمی بکاربرندهٔ تن است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: مگر بکاربرندهٔ تن جز روح است؟ ۱۳۰

آلکیبیادس: نه.

سقراط: و روح فرمانروای تن است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: در این مطلب گمان نمی‌کنم کسی تردید کند.

آلکیبیادس: کدام مطلب؟

سقراط: در اینکه آدمی یکی از سه چیز است.

آلکیبیادس: کدام سه چیز؟

سقراط: مرادم این است که آدمی یا روح است، یا تن، و یا روح و تن با هم: یعنی چیزی که از اتحاد آن دو بوجودآمده.

آلکیبیادس: جز این نمی‌تواند بود.

سقراط: ولی اندکی پیش تصدیق کردیم آنکه به‌تن فرمان می‌راند آدمی است.

آلکیبیادس: آری این نکته را تصدیق کردیم.

سقراط: تن به‌خود فرمان می‌راند؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: و گفتیم که تن از چیز دیگری فرمان می‌برد؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: پس آنچه ما می‌جوییم تن نمی‌تواند بود؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: شاید آنچه به‌تن فرمان می‌راند چیزی است که از اتحاد تن و روح پدیدآمده و آدمی هموست؟

آلکیبیادس: شاید.

سقراط: گمان نمی‌کنم. چه اگر یکی از آن دو در فرمانروایی شریک نباشد نمی‌توان گفت که هر دو با هم فرمان می‌رانند.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: اگر فرمانروای تن نه تن است و نه آنچه از اتحاد تن و روح پدیدآمده، پس یا باید بگوییم آدمی هیچ نیست، و یا فقط روح را آدمی بدانیم.

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: آیا دلیل دیگری می‌خواهی بر اینکه آدمی فقط روح است؟

آلکیبیادس: نه به‌خدا سوگند، زیرا مطلب کاملاً روشن شد.

سقراط: این دلیل هر چند برهان علمی و دقیق نیست، در بحث حاضر برای ما کافی است. دلیل علمی به‌معنی راستین را هنگامی خواهیم‌یافت که مسأله‌ای را که هم‌اکنون به‌یک سو نهادیم و گذشتیم، روشن ساخته‌باشیم. ولی برای روشن‌ساختن آن مسأله به‌تحقیقی دراز احتیاج است.

آلکیبیادس: مقصودت کدام مسأله است؟

سقراط: اگر به‌یادت باشد آن مسأله را با این بیان به‌میان آوردم که گفتم نخست باید تحقیق کنیم تا ببینم «خود» یعنی چه؟ ولی به‌جای آنکه خود «خود» را بجوییم به‌یکی از مصداقهای «خود» پرداختیم، و شاید همان برای ما کافی باشد. زیرا به‌هر حال در مورد «خود» چیزی نخواهیم‌یافت که با روح فرقی داشته‌باشد.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: از آنچه گفته‌شد چنین نتیجه می‌گیریم که هنگامی که من و تو با یکدیگر ارتباطی برقرار می‌سازیم و بدان منظور زبان را بکارمی‌بریم، آن ارتباط فقط میان روح من و روح تو برقرار می‌گردد.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: پس اندکی پیش، هنگامی که گفتیم سقراط با آلکیبیادس سخن می‌گوید، مرادمان بیان این معنی بود که مخاطب سقراط رخسارهٔ تو نیست بلکه خود آلکیبیادس، یعنی روح آلکیبیادس است.

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس آنکه به‌ما فرمان داده‌است که خود را بشناسیم مرادش این است که ما روح خود را بشناسیم[۲].

آلکیبیادس: آری، چنین می‌نماید. ۱۳۱

سقراط: پس آیا کسی که تن و متعلقات تن را می‌شناسد، در حقیقت چیزی را می‌شناسد که مال اوست نه خود را؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: بنا بر این آیا پزشک و استاد ورزش از آن حیث که پزشک و استاد ورزشند، خود را نمی‌شناسند؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: و کشاورزان و پیشه‌وران از این حیث حتی بدتر از آنانند زیرا چنین می‌نماید که اینان متعلقات خود را نیز نمی‌شناسند بلکه چیزهایی را می‌شناسند که مورد نیاز تن است و از متعلقات آن بشمارمی‌آید.

آلکیبیادس: من نیز چنین می‌پندارم.

سقراط: پس اگر شناختن خود، خویشتن‌داری باشد هیچ یک از کسانی که برشمردیم، از آن جهت که تنها به‌شغل خود اشتغال دارد، صاحب فضیلت خویشتن‌داری نیست.

آلکیبیادس: به‌نظر من نیز چنین می‌نماید.

سقراط: و از این روست که فنون و پیشه‌های آنان فرومایه شمرده‌می‌شود و مردمان بر آنند که آموختن آنها درخور آزادمردان نیست.

آلکیبیادس: راست است.

سقراط: پس آنکه به‌تن خویش می‌پردازد اگر نیک بنگریم به‌متعلقات خود می‌پردازد نه به‌خود؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: و کسی که در اندیشهٔ دارایی خویش است، اگر نیک بنگریم نه در اندیشهٔ خود است و نه در اندیشهٔ متعلقات خود، بلکه به‌چیزی می‌پردازد که از متعلقات خود نیز دورتر است.

آلکیبیادس: آری، چنین می‌نماید.

سقراط: پس کسی که با پول سروکار دارد و مال می‌اندوزد به‌چیزی می‌پردازد که براستی متعلق به‌او نیست.

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: و کسی که به‌تن آلکیبیادس دل‌باخته‌است، عاشق آلکیبیادس

نیست بلکه چیزی را دوست دارد که مال آلکیبیادس است؟

آلکیبیادس: آری، حق با توست.

سقراط: پس آیا عاشق راستین تو کسی است که روح تو را دوست دارد؟

آلکیبیادس: نتیجهٔ ضروری آن استدلال جز این نمی‌تواند بود.

سقراط: و بدین جهت همین که زیبایی تن تو نقصان پذیرد عاشق تنت بال می‌گشاید و از تو دور می‌گردد؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: ولی عاشق روحت تا هنگامی که روح تو خواهان نیکی است از تو روی برنمی‌گرداند؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: بدان جهت است که با آنکه گل جوانی تو به‌پژمردگی گراییده و همهٔ عاشقانت از تو دوری گزیده‌اند من هنوز در وفاداری پابرجا مانده‌ام.

آلکیبیادس: سقراط گرامی، شادمانم که روی از من برنتافته‌ای.

سقراط: تو نیز باید بکوشی تا از والاترین زیباییها بهره برگیری.

آلکیبیادس: آماده‌ام.

سقراط: پس چنین می‌نماید که آلکیبیادس پسر کلینیاس جز سقراط پسر سوفرونیسکوس و فاینارته نه در گذشته عاشقی داشته‌است و نه امروز هواخواهی دارد.

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: آیا نگفتی که قصد داشتی به‌دیدن من بیایی و بپرسی که از تو چه می‌خواهم و چرا از میان همهٔ عاشقان، من تنها از تو روی برنتافته‌ام؟

آلکیبیادس: آری، گفتم.

سقراط: علت آن است که تنها من عاشق خود تو بودم در حالی که دیگران به‌چیزی که مال توست دل باخته‌بودند. اینک آن چیز به‌پژمردگی گراییده در
حالی که خود تو تازه شکفتگی آغاز کرده‌ای، و اگر نگذاری مردم آتن پژمرده‌ات ۱۳۲
کنند و زیبایی خود را نگاه‌داری هرگز دامن تو را از دست نخواهم‌نهاد. ولی بیم آن دارم که در رام‌کردن ملت آتن بکوشی و تباه گردی چنانکه بسی از آتنیان در این راه تباه گردیده‌اند. زیرا ملت سرافراز آتن نقابی دل‌انگیز بر چهره دارد و از این رو پند من به‌تو این است که بکوش تا چهرهٔ او را بی‌نقاب ببینی و بهوش باش تا

به‌افسون او از راه بدر نروی.

آلکیبیادس: چگونه؟

سقراط: نخست روح خود را نیک بپروران و آنچه را برای کامیابی در امور سیاسی باید بدانی نیک بیاموز و خود را به‌وسایل دفاع مجهز ساز تا آسیب نبینی.

آلکیبیادس: گمان می‌کنم باید پند تو را بپذیرم. ولی، سقراط گرامی، بکوش تا این نکته را نیز بر من روشن سازی که آدمی چگونه باید در اندیشهٔ خود باشد و از چه راه به‌خود بپردازد؟

سقراط: در اینکه «خود» ما چیست همداستان شدیم. ولی بیم آن داریم که از «خود» غفلت ورزیم و بی‌آنکه بدانیم، به‌جای «خود» به‌چیزی دیگر بپردازیم.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: همچنین در این نکته همداستان شدیم که آدمی همواره باید در اندیشهٔ روح خود باشد و تنها به‌آن بپردازد.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: و اندیشهٔ تن و دارایی خود را به‌دیگران واگذارد.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: اکنون باید این نکته را بررسی کنیم که ما چگونه می‌توانیم روح خود را بشناسیم. چون معلوم شد که اگر آن را بشناسیم خود را خواهیم‌شناخت. ولی، آلکیبیادس، آیا معنی آن دستور معبد دلفوی را براستی دریافته‌ایم؟

آلکیبیادس: سقراط، مقصودت از این پرسش چیست؟

سقراط: گوش فرادار تا بگویم که معنی آن دستور به‌گمان من چیست. برای آنکه مطلب را بر تو روشن سازم بهتر آن است که چشم را مثال بیاورم.

آلکیبیادس: چگونه؟

سقراط: در نکته‌ای که می‌گویم نیک بیندیش. فرض کن در آن نوشته روی سخن با چشم ما بود و به‌چشم ما می‌گفت «در خود بنگر!» در این صورت آن سخن چه معنی می‌داد و برای چشم ما چه تکلیفی معین می‌کرد؟ آیا معنی آن سخن این نبود که چشم باید در چیزی بنگرد که خود را در آن ببیند؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: پس بگذار در این بیندیشیم که کدام چیزها چنان ساخته‌شده‌اند که اگر در آنها بنگریم هم آنها را می‌بینیم و هم خودمان را؟

آلکیبیادس: به‌عقیدهٔ من آینه و امثال آن چنین است.

سقراط: درست است. ولی آیا در خود چشم نیز، که ما به‌وسیلهٔ آن همهٔ اشیاء را می‌بینیم، چنان چیزی وجودندارد؟

آلکیبیادس: البته وجوددارد.

۱۳۳ **سقراط:** بی‌گمان می‌دانی که اگر کسی در چشم دیگری بنگرد عکس خود را در آن می‌بیند، چنانکه گویی در آینه‌ای می‌نگرد. از این رو آن جزءِ چشم را مردمک می‌نامند زیرا تصویر نگرنده در آن نمایان می‌گردد.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: پس آیا هر گاه چشمی در شریفترین جزءِ چشم دیگر، که جزءِ بینندهٔ هر چشمی است، بنگرد، خود را در آن می‌بیند؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: ولی اگر در عضو دیگر آدمی یا چیزی دیگر، به‌استثنای آنچه همانند خود اوست، بنگرد، خود را نمی‌بیند؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: پس اگر چشمی بخواهد خود را ببیند باید در چشمی بنگرد، آن هم نه در هر جزءِ چشم، بلکه در جزئی که فضیلت اصلی چشم در آن است، یعنی در مردمک!

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: بنا بر این، آلکیبیادس گرامی، روحی هم که می‌خواهد خود را بشناسد ناچار باید در روحی بنگرد، خصوصاً در آن جزءِ روح که مکان فضیلت راستین یعنی دانایی و خردمندی است، و یا لااقل در چیزی همانند آن.

آلکیبیادس: آری، سقراط، چنین می‌نماید.

سقراط: آیا الهی‌ترین جزءِ روح، جزئی نیست که دانایی و خردمندی در آن مکان دارد؟

آلکیبیادس: بی‌گمان همان است.

سقراط: پس آن جزءِ روح همانند ذات الهی است و اگر کسی در آن بنگرد و خدا و دانایی خردمندانه و دیگر چیزهای الهی را بشناسد و دریابد، می‌توان گفت که خود را شناخته‌است.

آلکیبیادس: بی‌گمان چنین است.

سقراط: آیا در این نکته همداستانیم که شناختن خود، خویشتن‌داری است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و اگر خود را نشناسیم و خویشتن‌دار نباشیم، آیا می‌توانیم بدانیم که در ما چه خوبست و چه بد؟

آلکیبیادس: هرگز.

سقراط: آیا معتقدی که اگر ما آلکیبیادس را نشناسیم، نمی‌توانیم بدانیم که متعلقات آلکیبیادس کدامند؟

آلکیبیادس: آری، به‌خدا سوگند عقیدهٔ من همین است.

سقراط: و اگر خود را نشناسیم نخواهیم‌دانست که آنچه در ماست و متعلق به‌ماست، براستی در ماست و متعلق به‌ماست؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: و اگر آنچه را متعلق به‌ماست نشناسیم نخواهیم‌دانست که چه مال آن است و چه نیست؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: پس اینکه پیشتر گفتیم بعضی مردمان خود را نمی‌شناسند بلکه چیزی را می‌شناسند که مال ایشان است، درست نبود و راستی این است که ایشان چیزی را هم که مال ایشان است نمی‌شناسند. زیرا معلوم گردید که فقط کسی می‌داند چه مال اوست و چه نیست که خود را بشناسد و آدمی در پرتو هنری واحد می‌تواند هم خود را بشناسد و هم چیزهایی را که مال او هستند.

آلکیبیادس: آری، چنین می‌نماید.

سقراط: و کسی که نداند چه مال اوست و چه نیست و امور مربوط به‌او کدامند، بدیهی است که از شناختن امور دیگران نیز ناتوان خواهدبود.

آلکیبیادس: جز این نمی‌تواند بود.

سقراط: و آیا کسی که امور دیگران را نمی‌شناسد از شناختن امور کشور ناتوان است؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: پس چنان مردی را نمی‌توان مرد سیاسی شمرد؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: و حتی سرپرستی خانه‌ای را هم نمی‌توان به‌او سپرد؟

آلکیبیادس: نه. ۱۳۴

سقراط: و آیا اگر نیک بنگریم می‌بینیم که او هیچ نمی‌داند چه می‌کند؟

آلکیبیادس: نه، نمی‌داند.

سقراط: و چون چنین است، پس آیا نباید دست به‌کاری بزند که نمی‌داند؟

آلکیبیادس: آری، نباید دست به‌چنان کاری بزند.

سقراط: ولی اگر دست به‌چنان کاری بزند، چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی سیاسی زیان خواهددید نه سود؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و اگر زیان ببیند بدبخت خواهدشد؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: از کار او دیگران چه حاصلی خواهندبرد؟

آلکیبیادس: آنان نیز مانند او خواهندبود.

سقراط: پس کسی که خویشتن‌دار و دارای فضیلت نیست نیکبخت نمی‌تواند بود.

آلکیبیادس: نه.

سقراط: و هر که بد است تیره‌روز است؟

آلکیبیادس: آری، بسیار تیره‌روز.

سقراط: پس آیا کسی از بدبختی رهایی می‌یابد که از خویشتن‌داری بهره برگیرد نه آنکه مال فراوان گردآورد؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: بنا بر این، آلکیبیادس گرامی، چنین می‌نماید که نیکبختی جامعه به‌فضیلت و دانایی است نه به‌حصار استوار و کشتی جنگی و بندرگاه مجهز و سرزمین پهناور.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: پس اگر بخواهی در میدان سیاست به‌روشی نیکو گام برداری، باید بکوشی تا مردمان را از فضیلت و دانایی بهره‌ور سازی.

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: ولی آیا کسی که خود از چیزی بهره ندارد می‌تواند دیگران را از

آن بهره‌ور سازد؟

آلکیبیادس: چنین امری محال است.

سقراط: پس باید نخست بکوشی تا خود از فضیلت بهره‌ور گردی، و هر کس دیگری هم که به‌ادارهٔ امور خصوصی خود قناعت نورزد بلکه آرزوی فرمانروایی بر جامعه‌ای را در سر بپروراند ناچار است چنان کند.

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: بنا بر این نباید بر آن باشی که فرمان برانی و هر چه می‌خواهی بکنی یا جامعه‌ای که تحت فرمان توست بر دیگران فرمان براند، بلکه باید در آن بکوشی که هم تو خود از عدالت و خویشتن‌داری بهره برگیری و هم دولت و جامعهٔ تو عادل و خویشتن‌دار گردند.

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: چه اگر تو و جامعه در هر کار از عدالت و خویشتن‌داری پیروی کنید رفتار شما در همه حال نیک خواهدبود و خدا را پسند خواهدآمد.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: و اگر چنان کنید در همه کار خدا و روشنایی را در نظر خواهی دداشت.

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: و چون همواره به‌خدا چشم بدوزید هم خود را خواهیددید و هم هر چیزی را که برای شما نیک است و مایهٔ نیکبختی شماست.

آلکیبیادس: راست است.

سقراط: و در آن صورت به‌همه حال کار درست و نیکو خواهیدکرد.

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: و اگر چنان باشید ضمانت می‌کنم که نیکبخت خواهیدشد.

آلکیبیادس: می‌دانم که ضامن معتبری هستی.

سقراط: ولی اگر به‌ظلم بگرایید و چشم به‌تاریکی بدوزید خود و اعمالتان همانند آنها خواهندبود و در شناختن خود به‌خطا خواهیدرفت.

آلکیبیادس: روشن است.

سقراط: آلکیبیادس گرامی، فرد یا جامعه‌ای که نیروی کافی دارد و هر چه بخواهد می‌تواند کرد اگر از خرد و روشن‌بینی بی‌بهره باشد آیا می‌دانی چه حالی

۱۳۵ دارد؟ بیماری را در نظر بیاور که به‌برآوردن همهٔ آرزوهای خویش توانا ولی از دانش پزشکان بی‌بهره است. اگر چنان مردی به‌هوسهای خود لگام نزند و به‌فرمان خرد گوش فراندهد آیا بزودی تن خویش را تباه نمی‌سازد؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: و اگر کسی که فرمانروای کشتی است از دانش ناخدایان بی‌بهره باشد آیا می‌دانی خود و همسفران خویش را به‌چه سرنوشتی دچار می‌سازد؟

آلکیبیادس: البته می‌دانم. همه غرق می‌شوند و نابود می‌گردند.

سقراط: آیا در جامعه نیز اگر نیرومندی و فرمانروایی با خرد همراه نباشد همهٔ مردمان زیان نمی‌برند؟

آلکیبیادس: بی‌شک.

سقراط: پس آلکیبیادس گرامی، اگر بخواهی خود و جامعه‌ات را نیکبخت سازی باید بر آن باشی که هم خود از فضیلت بهره‌ور گردی و هم جامعه‌ات را از آن بهره‌مند سازی نه آنکه آرزوی فرمانروایی بی‌قید و حد در سر بپرورانی.

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: نه تنها نوجوانان بلکه مردان کامل نیز تا هنگامی که از دانایی و فضیلت بهره برنگرفته‌اند بهتر آن است که به‌جای فرمانروایی از مردم دانا و بافضیلت فرمان ببرند.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: آیا آنچه بهتر است همواره ستودنی است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و آنچه ستودنی است، در همهٔ احوال برای آدمی سزاوارتر است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: پس آیا برای نادان بندگی سزاوارتر از خداوندگاری است زیرا برای او همان بهتر که بندگی کند؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: پس نادانی درخور بندگان است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و فضیلت و دانایی درخور آزادمردان؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: دوست من، آیا نباید گریخت از آنچه درخور بندگان است؟

آلکیبیادس: البته باید گریخت.

سقراط: اکنون دریافته‌ای که چه حالی داری؟ این حال درخور آزادمردان است یا نه؟

آلکیبیادس: گمان می‌کنم نیک دریافته‌ام.

سقراط: و می‌دانی زیباجوانی چون تو چگونه می‌تواند از آن حال رهایی یابد؟

آلکیبیادس: آری، می‌دانم.

سقراط: چگونه؟

آلکیبیادس: به‌یاری تو.

سقراط: سخن نیکو نگفتی.

آلکیبیادس: پس چه بگویم؟

سقراط: بگو به‌یاری خدا.

آلکیبیادس: بسیار خوب. چنان می‌گویم. ولی بگذار بدان بیفزایم که ازین پس من جای تو را خواهم‌گرفت و تو جای مرا. زیرا از این پس من در پی تو روان خواهم‌شد و تو ناچاری تن به‌همراهی من بدهی.

سقراط: در آن صورت عشق من چون عشق لک‌لک به‌فرزند خود خواهد بود زیرا همین که عشقی تازه در آشیانهٔ دل تو پروردم و بـارآوردم، آن عشق پرستار من خواهدبود.

آلکیبیادس: آری، راستی همین است و از امروز فقط در راه عدل خواهم کوشید.

سقراط: آرزو می‌کنم به‌مقصود برسی. ولی با آنکه در نیکی نهاد تو تردید ندارم می‌ترسم عشق فرمانروایی بر تودهٔ مردم آتن بر من و تو پیروز گردد و ما را تباه سازد.

حاشیه

۱. دو رساله با عنوان آلکیبیادس وجوددارد. رسالهٔ حاضر «آلکیبیادس اول» نامیده‌می‌شود و رسالهٔ دیگر «آلکیبیادس دوم». بیشتر افلاطون‌شناسان هر دو رساله را در زمرهٔ رساله‌های منسوب به‌افلاطون می‌شمارند.

۲. رک: فیلبس ۴۸ و ۴۹.

هیپیاس

(کوچک)

Hippias

(دروغ)

۳۶۳ **اودیکوس:** سقراط، چرا خاموش مانده‌ای[1] و خطابهٔ هیپیاس را نمی‌ستایی و اگر نپسندیدی چرا خرده نمی‌گیری؟ می‌بینی که اینجا دور از اغیاریم و همه دلبستگان فلسفه‌ایم.

سقراط: اودیکوس، در مطالبی که هیپیاس دربارهٔ هومر گفت نکته‌هایی هست که میل دارم از او بپرسم. روزی پدرت آپمانتوس می‌گفت منظومهٔ ایلیاد هومر در وصف آخیلئوس بسی زیباتر از حماسهٔ اودوسه‌ئوس است همچنان که آخیلئوس خود نیز مردی شریف‌تر از اودوسه‌ئوس بوده. زیرا او معتقد بود که هومر منظومهٔ ایلیاد را دربارهٔ آخیلئوس سروده‌است و حماسهٔ دیگر را دربارهٔ اودوسه‌ئوس. اکنون که خطابهٔ هیپیاس را دربارهٔ هومر و شاعران دیگر شنیدم اندیشیدم که اگر هیپیاس اجازه دهد عقیدهٔ او را نیز دربارهٔ آن دو پهلوان جویا شوم و ببینم او خود کدام یک را بر دیگری برتری می‌نهد.

اودیکوس: یقین دارم که اگر بپرسی هیپیاس از پاسخ دریغ نخواهدورزید. چنین نیست هیپیاس؟ اگر سقراط پرسشی کند آماده‌ای پاسخ بدهی؟

هیپیاس: اودیکوس، من کسی هستم که هر وقت در اولومپ مسابقه‌ای ترتیب می‌دهند از موطنم الیس به‌آنجا می‌روم و در جشنی که مردمان همهٔ شهرهای یونان در پرستشگاه اولومپ برپامی‌کنند حضور می‌یابم و در برابر همگان اعلام می‌کنم که اگر تقاضا کنند آماده‌ام خطابه‌های خود را بخوانم و به‌هر سؤالی که کنند پاسخ دهم. پس چگونه ممکن است امروز از دادن پاسخ به‌پرسشهای سقراط دریغ ورزم؟

۳۶۴ **سقراط:** هیپیاس، تو براستی مرد نیکبختی هستی که با اعتماد به‌خرد و دانش خویش در همهٔ مسابقه‌های اولومپ حضور می‌یابی و گمان نمی‌کنم یکی از ورزشکارانی که در آن مسابقه‌ها شرکت می‌جویند به‌نیروی تن خود چنان اعتمادی داشته‌باشد که تو به‌دانش خود داری.

هیپیاس: سقراط، حقیقت همین است زیرا از روزی که در مسابقه‌های اولومپ شرکت می‌جویم کسی نتوانسته‌است بر من پیشی گیرد.

سقراط: درست است و بدان جهت چنان شهرتی بدست‌آورده‌ای که مایهٔ سربلندی پدر و مادر و زادگاه توست. دربارهٔ آخیلئوس و اودوسه‌ئوس چه می‌گویی و از آن دو کدام یک را بر دیگری برتری می‌نهی؟ هنگامی که در برابر جمعیت سخن می‌راندی درست نفهمیدم در این باره چه گفتی و شایسته ندیدم که در آن هنگام پرسشی کنم چون هم جمعیت انبوه بود و هم نمی‌خواستم با سؤال خود گفتار تو را قطع کنم. ولی اکنون که چند تن بیش نیستیم و اودیکوس نیز میل دارد که من سؤال کنم، بگو ببینم دربارهٔ آن دو پهلوان چگونه می‌اندیشی و میان آنان چه فرق می‌بینی؟

هیپیاس: سقراط، گوش فرادار تا نکته‌هایی را که دربارهٔ آن دو مرد و دیگر مطالب دارم با عبارتی روشن‌تر از آنچه در خطابه آورده‌ام بیان کنم. به‌عقیدهٔ هومر در میان کسانی که به‌تروپا رفتند آخیلئوس بهتر از همه بود و نستور خردمندتر از همه و اودوسه‌ئوس زیرکتر از همه.

سقراط: وای بر من هیپیاس! به‌من نمی‌خندی و ریشخندم نمی‌کنی اگر بگویم که از دریافتن معنی سخن تو ناتوانم و سؤالهایی دیگر بکنم؟ خواهش می‌کنم به‌حال من دل بسوزانی و به‌پرسشهایم از روی مهربانی پاسخ بدهی.

هیپیاس: سقراط، برای من ننگ است که به‌دیگران درس بدهم که با مردم چگونه باید سخن بگویند و نشست و برخاست کنند، و در برابر آن درس مزدی کلان بگیرم، ولی خود نتوانم به‌پرسشهای تو با مهربانی پاسخ دهم.

سقراط: هیپیاس، با این سخن مهربانی را به‌کمال رساندی. این نکته را که آخیلئوس بهتر و نستور خردمندتر از دیگران بوده‌است فهمیدم ولی اینکه گفتی هومر اودوسه‌ئوس را زیرکتر از دیگران می‌داند هنوز نفهمیده‌ام. برای اینکه مقصودت را دریابم بگو ببینم هومر آخیلئوس را زیرک نمی‌شمارد؟

هیپیاس: نه. بلکه او را ساده‌دل و درستکار می‌داند، چنانکه در فصل «تقاضاها»، آنجا که آن دو پهلوان با هم گفت و گو می‌کنند، آخیلئوس به اودوسه‌ئوس می‌گوید:

۳۶۵ «ای فرزند لائرتس که از تبار خدایانی،
ای اودوسه‌ئوس چاره‌جو،

گوش‌دار تا فاش بگویم که چه خواهم‌کرد.

چه از مردی که زبانش با دل سازگار نیست آنچنان بیزارم که از دروازه‌های مرگ.

از این رو بی‌پرده می‌گویم که چه خواهم‌کرد»

به‌عقیدهٔ من شاعر با این شعرها نمایان می‌سازد که آخیلئوس راستگو و درستکار است و اودوسه‌ئوس زیرک و دروغگو.

سقراط: گمان می‌کنم اکنون معنی سخن تو را دریافته‌ام. اگر خطا نکنم مقصود تو از زیرک، دروغگوست.

هیپیاس: درست است، و هومر اودوسه‌ئوس را در «ایلیاد» و «اودوسه‌ئوس» بارها بدین صفت وصف کرده.

سقراط: پس معلوم می‌شود در نظر هومر درستکار و راستگو غیر از دروغگوست نه آنکه هر دو یکی باشد.

هیپیاس: مگر جز این ممکن است؟

سقراط: هیپیاس، عقیدهٔ تو نیز همان است؟

هیپیاس: بدیهی است. مگر ممکن است عقیدهٔ من جز این باشد؟

سقراط: هومر را باید کنار بگذاریم چون دستمان به‌او نمی‌رسد تا بپرسیم که مرادش از سرودن آن اشعار چه بوده‌است. ولی تو که وکالت او را بعهده گرفته و به‌قول خود به‌مقصود او پی‌برده‌ای، به‌پرسشهای من پاسخ بده.

هیپیاس: آماده‌ام. هر چه می‌خواهی بپرس.

سقراط: آیا معتقدی که دروغگویان مانند بیماران از کردن کاری که می‌خواهند ناتوانند، یا می‌توانند هر چه می‌خواهندبکنند؟

هیپیاس: دروغگویان بسی کارها می‌توانند کرد و خصوصاً در فریفتن مردمان استادند.

سقراط: پس دروغگویان توانا و زیرکند؟

هیپیاس: آری.

سقراط: زیرکی و فریبکاری آنان زادهٔ ساده‌لوحی و نادانی است یا ناشی از تیزهوشی و دانایی؟

هیپیاس: البته ناشی از تیزهوشی و دانایی است.

سقراط: پس مردمانی هشیار و بافهمند؟

هیپیاس: آری به‌خدا سوگند بسیار هشیار و بافهمند.

سقراط: و چون هشیار و بافهمند می‌دانند چه می‌کنند یا نمی‌دانند؟

هیپیاس: البته می‌دانند و بدان جهت فاسد و بدند.

۳۶۶ **سقراط:** چون می‌دانند چه می‌کنند، دانا هستند یا نادان؟

هیپیاس: البته دانا هستند. خصوصاً می‌دانند که چگونه دروغ بگویند و مردمان را بفریبند.

سقراط: بگذار تصدیقهایی را که کردی بار دیگر بیادبیاوریم: می‌گویی که دروغگویان توانا و دانا و باهوشند و به‌آنچه دروغ می‌گویند شناسایی دارند؟

هیپیاس: آری، چنین می‌گویم.

سقراط: راستگویان غیر از دروغگویانند و این دو مقابل یکدیگرند؟

هیپیاس: آری.

سقراط: پس دروغگویان در زمرهٔ مردمان دانا و توانا هستند؟

هیپیاس: البته.

سقراط: وقتی که می‌گویی دروغگویان توانا و دانا هستند، آیا مرادت این است که اگر بخواهند دروغ بگویند از دروغ‌گفتن ناتوانند یا نسبت به‌موضوع سخن دروغ خود نادانند؟

هیپیاس: مرادم این است که هم به‌دروغ‌گفتن توانا هستند و هم دانا.

سقراط: پس اگر بخواهیم سخنان تو را در جمله‌ای خلاصه کنیم آیا باید بگوییم دروغگویان هم دانا هستند و هم توانا به‌دروغ‌گفتن؟

هیپیاس: آری.

سقراط: پس کسی که نادان است و توانا به‌دروغ‌گفتن نیست، نمی‌تواند دروغگو باشد؟

هیپیاس: نه.

سقراط: آیا توانا کسی است که هر چه می‌خواهد می‌تواند کرد ــ به‌شرط آنکه بیماری یا علتی دیگر او را از آن بازندارد ــ همچنان که اگر تو بخواهی نام مرا ببری، می‌توانی. به‌عقیدهٔ تو توانا چنین کسی است؟

هیپیاس: درست است.

سقراط: هیپیاس، تو در شمردن اعداد و علم حساب استاد نیستی؟

هیپیاس: البته استادم.

سقراط: اگر بپرسند که سه بار هفتصد چه عددی است و بخواهی پاسخ درست بدهی، آن پاسخ را زود می‌توانی داد؟

هیپیاس: البته.

سقراط: چون در این رشته داناترین و تواناترین مردمانی؟

هیپیاس: آری.

سقراط: آیا در شمارش اعداد و علم حساب فقط داناتر و تواناتر از دیگرانی، یا در آن کار چون داناتر و تواناتر از دیگرانی بهتر از دیگران هم هستی؟

هیپیاس: بی‌گمان بهتر از دیگرانم.

سقراط: یعنی تواناتر از دیگران هستی به‌اینکه در آن رشته حقیقت را بدانی و بگویی. چنین نیست؟

هیپیاس: چنین می‌اندیشم.

سقراط: در آن رشته وضع دروغگو چگونه است؟ اگر بپرسند که سه بار هفتصد چه عددی است و تو بخواهی راستی را پنهان کنی و دروغ بگویی، آیا نمی‌توانی بهتر از کسانی که حساب نمی‌دانند دروغ بگویی؟ یا معتقدی کسی که علم حساب نمی‌داند بهتر از تو می‌تواند دروغ بگوید؟ چنین می‌نماید که کسی که حساب نمی‌داند اگر بخواهد دروغ بگوید و پاسخی نادرست بدهد گاه بر حسب ۳۶۷
اتفاق، بی‌آنکه خود بخواهد، حقیقت را خواهدگفت زیرا نمی‌داند که پاسخ راست کدام است و پاسخ دروغ کدام. ولی تو چون حساب می‌دانی هر بار که بخواهی دروغ بگویی بی‌گمان همان پاسخ نادرست را خواهی‌داد. چنین نیست؟

هیپیاس: چنین است.

سقراط: آیا دروغگو در همهٔ رشته‌ها و امور می‌تواند دروغ بگوید ولی در مورد اعداد نمی‌تواند؟

هیپیاس: البته در مورد اعداد نیز می‌تواند.

سقراط: پس می‌توان فرض‌کرد که کسی در مورد اعداد و حساب دروغگو باشد؟

هیپیاس: البته.

سقراط: آن کس باید دارای کدام خاصیت باشد؟ آیا نباید به‌دروغ‌گفتن توانا باشد؟ بیادداری که گفتی کسی که توانا به‌دروغ‌گفتن نیست نمی‌تواند دروغگو باشد؟

هیپیاس: آری بیاددارم که چنین گفتم.

سقراط: و آیا اندکی پیش تصدیق کردی که تو به‌دروغ‌گفتن دربارهٔ اعداد و حساب تواناتر از دیگرانی؟

هیپیاس: آری.

سقراط: در آن باره به‌راستگویی نیز تواناتر از دیگرانی؟

هیپیاس: البته.

سقراط: پس آیا در مورد علم حساب کسی که هم به‌دروغ‌گفتن تواناست و هم به‌راست‌گفتن، همان یک تن است؟ یعنی استاد علم حساب، و کسی که از جهت این علم بهتر از دیگران است؟

هیپیاس: آری.

سقراط: پس معلوم می‌شود در مورد علم حساب کسی که دروغ می‌گوید همان کس است که در آن علم بهتر از دیگران است زیرا تواناییش در آن مورد مسلم است. ولی کسی هم که در آن مورد راست می‌گوید همان کس است.

هیپیاس: واضح است.

سقراط: پس همان یک تن هم دروغگوست و هم راستگو، و از این رو راستگو بهتر از دروغگو نیست زیرا هر دو یک تنند نه مخالف یکدیگر چنانکه پیشتر گفتی.

هیپیاس: البته از آن حیث مخالف یکدیگر نیستند.

سقراط: میل داری این مسأله را در مورد علمی دیگر هم بررسی کنیم؟

هیپیاس: چه عیب دارد.

سقراط: می‌دانم که تو در علم هندسه نیز استادی. چنین نیست؟

هیپیاس: بی‌گمان چنین است.

سقراط: آن سخن در مورد علم هندسه نیز صادق است؟ مقصودم این است که آیا دربارهٔ اشکال هندسی نیز همان یک تن، یعنی هندسه‌دان، می‌تواند راست یا دروغ بگوید؟

هیپیاس: آری.

سقراط: آیا در این علم او بهتر از دیگران نیست؟

هیپیاس: البته در این مورد بهتر از دیگران است.

سقراط: پس آیا هندسه‌دان خوب و دانا هم به‌راست‌گفتن تواناست و هم

به‌دروغ‌گفتن؟ به‌عبارت دیگر، دربارهٔ اشکال هندسی تنها هندسه‌دان خوب دروغگوست چون در این علم تواناتر از دیگران است در حالی که آن که هندسه نمی‌داند دربارهٔ اشکال هندسی دروغ نمی‌تواند گفت و از این رو در این مورد دروغگو نمی‌تواند بود.

هیپیاس: درست است.

۳۶۸ **سقراط:** بگذار دانشی سوم در نظر آوریم، مثلاً دانش ستاره‌شناسی را. مگر تو معتقد نیستی که در این علم بیش از آن دو علم دیگر تبحر داری؟

هیپیاس: البته دارم.

سقراط: آن سخن را دربارهٔ ستاره‌شناسی نیز صادق می‌دانی؟

هیپیاس: بی‌گمان.

سقراط: پس در این مورد نیز تنها ستاره‌شناس خوب می‌تواند دروغگو باشد زیرا کسی که از آن دانش بی‌بهره است نمی‌تواند در مورد آن دروغ بگوید و از این رو دروغگو نمی‌تواند بود.

هیپیاس: درست است.

سقراط: پس آیا در مورد ستاره‌شناسی نیز راستگو و دروغگو همان یک تن است؟

هیپیاس: چنین می‌نماید.

سقراط: بسیار خوب هیپیاس گرامی. اکنون همهٔ دانشها را در نظر بیاور و ببین دانشی می‌توانی یافت که آن سخن دربارهٔاش صادق نباشد؟ می‌دانم که تو در بیشتر فنون و دانشها استادتر از همهٔ مردمانی و این مطلب را روزی که در میدان شهر در کنار میزهای صرافان سخن می‌راندی و با کمال سرافرازی فنون و فضایل خود را برمی‌شمردی از دهانت شنیدم. می‌گفتی «یک بار که به‌اولومپ رفته‌بودم هر چه به‌تن داشتم خود ساخته‌بودم.» بیاددارم که از انگشتری آغاز کردی و گفتی «انگشتری که در انگشت داشتم حاصل کار خودم بود چون انگشتر نیز می‌توانم ساخت. از آن گذشته مهری هم با خود داشتم و کیسهٔ حمام و شیشهٔ روغنی، که آنها را نیز با دست خود ساخته‌بودم. کفشی هم که به‌پا داشتم خود دوخته و پیراهن و قبایم را خود بافته‌بودم.» مطلبی که در نظر همهٔ شنوندگان شاهکار دانش تو جلوه کرد این بود که گفتی «بند شلوارم که از نوع ایرانی بود، یعنی نوعی که توانگران بکارمی‌برند، به‌دست خودم بافته شده‌بود. از این گذشته

اشعار فراوان از حماسی و غنایی و غیر آن و خطابه‌هایی شیوا آماده‌ساخته و با خود برده‌بودم. از معلومات دیگر خود نیز نمونه‌ای به‌معرض نمایش گذاشتم و بر همه ثابت کردم که در عروض و موسیقی و صرف و نحو کسی استادتر از من نیست.» گمان می‌کنم از حافظهٔ خارق‌العادهٔ خود نیز سخن گفتی و هنرهایی دیگر برشمردی که اکنون بیادنمی‌آورم. پس هیپیاس گرامی، همهٔ هنرها و فنون خود و دیگر دانشها را در نظر بیاور و ببین هنر یا دانشی می‌توانی یافت که در مورد آن
۳۶۹ کسی که راست می‌تواند گفت غیر از کسی باشد که به‌دروغ‌گفتن تواناست؟ گمان نمی‌کنم دانشی پیدا کنی که آن سخن درباره‌اش صادق نباشد. عقیدهٔ تو چیست؟

هیپیاس: سقراط، در این دم چیزی به‌نظرم نمی‌آید.

سقراط: گمان نمی‌کنم چنین دانشی بیابی و اگر این سخن درست باشد هیچ می‌دانی از آنچه تا کنون گفتیم چه نتیجه‌ای بدست‌می‌آید؟

هیپیاس: مقصودت را نمی‌فهمم.

سقراط: علت آن است که لازم نمی‌دانی از نیروی حافظه‌ات یاری بجویی. ولی بگذار موضوع بحث را به‌یادت بیاورم: بیادداری که می‌گفتی آخیلئوس درستکار و راستگوست و اودوسه‌ئوس نیرنگباز و دروغگو؟

هیپیاس: آری.

سقراط: ولی در نتیجهٔ بحث روشن شد که راستگو و دروغگو یک تن است و اودوسه‌ئوس اگر دروغگوست باید راستگو هم باشد و آخیلئوس اگر راستگوست باید دروغگو نیز باشد و از آن رو آن دو پهلوان مانند همند نه مخالف یکدیگر؟

هیپیاس: سقراط، عادت تو همیشه این است که در بحث مطالب گوناگون را به‌هم می‌آمیزی و از آن میان دشوارترین نکته‌ها را می‌گزینی و ساعتها دربارهٔ آن موشکافی بیهوده می‌کنی و بدین‌سان موضوع اصلی بحث را از یاد می‌بری. اگر می‌خواهی حقیقت امر را بدانی بگذار من با خطابه‌ای منظم و به‌یاری شواهد و دلایل استوار بر تو ثابت کنم که هومر آخیلئوس را مردی راستگو و درستکار و بمراتب بهتر از اودوسه‌ئوس می‌داند در حالی که به‌عقیدهٔ او اودوسه‌ئوس دروغگو و نیرنگباز و در مقام مقایسه با آخیلئوس تبهکار و بدکردار است. پس از آنکه گفتار مرا شنیدی اگر بخواهی می‌توانی در رد آن سخن بگویی و مبرهن سازی که اودوسه‌ئوس بهتر از آخیلئوس است. آنگاه کسانی که در این مجلس حاضرند میان ما داوری خواهندکرد و خواهندگفت که کدام یک از ما در سخنوری استادتر است.

سقراط: هیپیاس گرامی، در اینکه تو داناتر از منی تردید ندارم. ولی اگر راست خواهی عادت من همیشه این است که وقتی که مردی خردمند سخن می‌گوید با دقت تمام به‌سخنش گوش‌فرامی‌دهم و در مطلبی که می‌گوید نیک می‌اندیشم و گفته‌هایش را مکرر به‌ذهن می‌آورم و با یکدیگر می‌سنجم تا بتوانم معنی گفتارش را دریابم و نکته‌هایی را که بیان می‌کند بیاموزم. ولی اگر سخنگو نادان و بی‌مایه باشد نه به‌سخنش گوش می‌دهم و نه پرسشی می‌کنم و از همین جا می‌توانی‌دریافت که کدام کسان در نظر من دانا و خردمندند. چه، هنگامی که چنین کسی سخن می‌گوید گفته‌هایش را با دقت می‌شنوم و هر نکته‌ای را که نفهمم می‌پرسم و بدین‌سان می‌کوشم تا در دانش و معرفت پیشرفت کنم. وقتی که دربارهٔ آخیلئوس و اودوسه‌ئوس سخن می‌گفتی و اشعاری شاهد می‌آوردی بر اینکه اودوسه‌ئوس نیرنگباز و یاوه‌گوست ادعایت مایهٔ شگفتی من شد زیرا اودوسه‌ئوس در هیچ جا بدان‌سان که تو گفتی جلوه نمی‌کند بلکه در بیشتر اشعار ۳۷۰
هومر آخیلئوس زیرک و چاره‌جو بدان معنی که مقصود توست نمایان می‌گردد و از دروغ‌گفتن پرهیز ندارد. زیرا آنجا که به‌اودوسه‌ئوس می‌گوید:

«از مردی که زبانش با دل سازگار نیست آن چنان بیزارم که از دروازه‌های مرگ.

از این رو بی‌پرده می‌گویم که چه خواهم‌کرد»

اندکی بعد اعلام می‌کند که نه پندهای اودوسه‌ئوس را خواهدپذیرفت و نه به‌فرمان آگاممنون گردن خواهدنهاد و نه در برابر باروی تروایا خواهدماند، بلکه

«فردا به‌زئوس و خدایان دیگر قربانی نثار خواهم‌کرد،
و سپس کشتیها را آمادهٔ سفر خواهم‌ساخت.
آنگاه بامدادان خواهی‌دید که کشتیها در آبهای
ماهی‌خیز هلسپونتوس پیش می‌روند
و پاروزنان آنها را به‌پیش می‌رانند
و اگر خدای دریا سفر خوشی نصیبم کند
شاید روز سوم به‌ساحل پرصخرهٔ فثیا برسم.»

همین مرد اندکی پیشتر به‌آگاممنون گفته‌بود:

«اکنون روی به‌سوی فثیا می‌آورم
و با کشتیهای تندرو راه وطن درپیش‌می‌گیرم

چه آماده نیستم در اینجا بدنام گردم
و گنجهای گرانبها بیندوزم»

ولی با اینکه این سخنان را یک بار در برابر همهٔ سپاهیان و بار دیگر به‌همسفران خود می‌گوید، نه اسباب سفر را آماده می‌سازد و نه کشتیها را به‌آب می‌افکند. هیپیاس گرامی، بدین جهت در آغاز بحث پرسیدم که به‌عقیدهٔ تو شاعر کدام یک از آن دو پهلوان را نیک می‌شمارد و کدام را بد. مطلب برای خود من روشن نیست و چنین می‌نماید که هر دو نیکند و از این حیث فرقی با یکدیگر ندارند و از این رو بآسانی نمی‌توان گفت که در راستگویی و دیگر فضایل کدام یک بر دیگری برتری دارد.

هیپیاس: سقراط، علت آن است که تو رفتار آن دو را بدقت نمی‌نگری وگرنه درمی‌یافتی که آخیلئوس اگر گاه دروغ می‌گوید قصد دروغ‌گفتن ندارد بلکه اوضاع و احوال سبب می‌شوند که کردارش با گفتار سازگار نشود. مثلاً چون می‌بیند که سپاه با خطری بزرگ رو به‌رو شده‌است ناچار می‌گردد قصد خود را بگرداند و بماند و به‌یاری سپاه بشتابد در حالی که اودوسه‌ئوس خواسته و دانسته دروغ می‌گوید و براستی نیرنگباز است.

سقراط: هیپیاس گرامی، تو خود نیز از اودوسه‌ئوس تقلید می‌کنی و می‌خواهی مرا بفریبی.

۳۷۱ **هیپیاس:** سقراط، مقصودت چیست و چرا چنین می‌گویی؟

سقراط: برای اینکه ادعا می‌کنی آخیلئوس قصد دروغ‌گفتن ندارد و حال آنکه او، چنانکه از شعر هومر پیداست، زیرک و دروغزن و نیرنگباز است و می‌داند که اودوسه‌ئوس را چگونه بفریبد بی‌آنکه اودوسه‌ئوس به‌نیرنگ او پی‌ببرد. به‌هر حال اودوسه‌ئوس سخنی نمی‌گوید که دلیل باشد بر اینکه او دریافته‌است که آخیلئوس دروغ می‌گوید.

هیپیاس: مقصودت چیست؟

سقراط: آخیلئوس به‌اودوسه‌ئوس می‌گوید «بامدادان بادبان کشتی را برخواهم‌افراشت و بار سفر خواهم‌بست» ولی هنگامی که به‌آیاس می‌رسد نمی‌گوید که خواهدرفت بلکه سخنانی دیگر پیش‌می‌آورد.

هیپیاس: کجا؟

سقراط: آنجا که می‌گوید:

«نه، جنگ را آغاز نخواهم‌کرد تا هکتور پهلوان،
فرزند پریاموس خردمند، مردم آرگوس را
از دم شمشیر بگذراند و چادرها و کشتیهای
مورمیدون‌ها را بسوزاند. هکتور
چون به‌چادرها و کشتیهای من برسد گمان می‌کنم
با همهٔ دلاوری از جنگ بازخواهدایستاد.»

هیپیاس گرامی، آیا براستی در این گمان هستی که پسر ثتیس و دست‌پروردهٔ خیرون خردمند، چنان کم‌حافظه است که پس از آنکه در برابر اودوسه‌ئوس مردمان دورو و لاف‌زن را نکوهش می‌کند و می‌گوید که فردا بامدادان راه سفر درپیش‌خواهدگرفت، بی‌درنگ این سخن را از یاد می‌برد و بی‌آنکه قصد دروغگویی داشته‌باشد به‌آیاس می‌گوید قصد رفتن ندارد و خواهدماند؟ آیا معتقدی که او نمی‌خواست دروغ بگوید و اودوسه‌ئوس را بفریبد پیش از آنکه اودوسه‌ئوس دامی از دروغ و نیرنگ در راه او بگستراند؟

هیپیاس: نه سقراط، چنان نمی‌پندارم بلکه معتقدم که در هر دو مورد راست می‌گوید زیرا تصمیمی که هنگام گفت و گو با آیاس گرفته بر خلاف تصمیمی است که پیشتر داشت. ولی اودوسه‌ئوس چه راست بگوید و چه دروغ، همیشه قصد تزویر دارد.

سقراط: پس معلوم می‌شود اودوسه‌ئوس بهتر از آخیلئوس است.

هیپیاس: به‌هیچ وجه.

سقراط: چه می‌گویی؟ مگر اندکی پیشتر معلوم نساختیم که کسانی که خواسته و دانسته دروغ می‌گویند بهتر از کسانی هستند که ندانسته دروغ می‌گویند؟

هیپیاس: سقراط، چگونه ممکن است که کسانی که خواسته و دانسته
دست به‌ظلم می‌آلایند یا دروغ می‌گویند بهتر از کسانی باشند که از روی اشتباه ۳۷۲
چنین می‌کنند؟ مگر ما خود گروه دوم را به‌دیدهٔ اغماض نمی‌نگریم و از گناهشان نمی‌گذریم؟ قانون نیز برای گناهکاران عمدی کیفری سخت‌تر پیش‌بینی می‌کند تا برای کسانی که نخواسته و ندانسته مرتکب گناه می‌گردند.

سقراط: هیپیاس، اگر به‌یادت باشد اندکی پیش گفتم که همواره می‌کوشم تا حقایق را از خردمندان بپرسم و بیاموزم، و گمان می‌کنم این یگانه صفت نیک

من است در حالی که دیگر صفاتم به‌هیچ نمی‌ارزد. من حقیقت امور را نمی‌شناسم و در آن باره همیشه در تردیدم و دلیل درستی این سخن آن است که هر بار که با یکی از شما خردمندان، که در سراسر یونان به‌دانایی انگشت‌نما هستید، رو به‌رو می‌گردم در هیچ موضوع با شما همداستان نمی‌توانم بود و برای نادانی شخص دلیلی بهتر از این نیست که با خردمندان همداستان نباشد. با این همه، چنانکه گفتم، صفتی شایان ستایش دارم که به‌یاری من می‌رسد و آن این است که هرگز از آموختن شرم ندارم بلکه پیوسته هر چه را که نمی‌دانم می‌جویم و می‌پرسم و از هر کس که به‌پرسشهایم پاسخ دهد منت می‌پذیرم و سپاسگزاری خود را پنهان نمی‌دارم و تا امروز اتفاق نیفتاده‌است که نکته‌ای را از دیگری آموخته و سپس ادعا کرده‌باشم که آن را خود یافته‌ام بلکه اگر کسی به‌من مطلبی بیاموزد همه جا او را می‌ستایم و به‌همه می‌گویم که از او چه آموخته‌ام. اکنون نیز در نکته‌ای که پیش‌آوردی با تو همداستان نیستم بلکه بر این عقیده‌ام که کسانی که خواسته و دانسته دست به‌گناه می‌آلایند و دروغ می‌گویند و به‌مردم آزار می‌رسانند بهتر از کسانی هستند که نخواسته و ندانسته چنین می‌کنند. البته گاه هم چنین می‌نماید که حقیقت بر خلاف این است و از این رو درمانده و حیرانم و این حیرت را ناشی از نادانی خود می‌دانم. ولی در این دم این عقیده بر من دست یافته و چون تبی سراپای وجودم را فراگرفته‌است که آنان که خواسته و دانسته گناه می‌کنند بهتر از کسانی هستند که ندانسته مرتکب خطا می‌گردند و فاش می‌گویم که این بیماری که بر من روی‌آورده ناشی از بحثی است که با تو کردم و باز می‌گویم که بر اثر این بحث به‌حالی افتاده‌ام که گمان می‌کنم گناهکاران بی‌عمد بدتر از کسانی هستند که خواسته و دانسته بد می‌کنند. از این رو تقاضا می‌کنم به‌حال من دل بسوزانی و
۳۷۳ روح مرا علاج کنی. چه اگر بتوانی روحم را از نادانی رهایی دهی بسی بهتر از آن است که تنم را از بیماری برهانی. ولی از پیش می‌گویم که اگر بخواهی با سخنوری و خطابه‌خوانی در علاج من بکوشی سودی نخواهی‌برد زیرا من ناتوانم از اینکه پا به‌پای گفتار تو بیایم. ولی اگر به‌پرسشهایم پاسخ دهی، چنانکه تا کنون کرده‌ای، من از گفت و گو سود خواهم‌برد و تو زیان نخواهی‌دید. ای پسر آپمانتوس از تو نیز یاری می‌جویم. تو مرا بر آن داشتی که با هیپیاس بحثی آغاز کنم. پس اگر هیپیاس نخواهد به‌پرسشهایم پاسخ دهد تو به‌جای من از او خواهش کن.

اودیکوس: سقراط، نیاز به‌خواهش نیست زیرا هیپیاس خود گفت که از

پاسخ‌دادن به‌سؤال هیچ کس سر باز نمی‌زند. هیپیاس چنین نگفتی؟.

هیپیاس: البته چنین گفتم. ولی سقراط قاعدهٔ بحث را رعایت نمی‌کند و مطالب را به‌هم می‌آمیزد و چنین می‌نماید که نیت بد دارد.

سقراط: هیپیاس گرامی، یقین بدان که در این کار عمد ندارم چه اگر عمداً چنین می‌کردم، بنا به‌توضیحی که اندکی پیش دادی، دانا و خردمند بودم. ولی چون نخواسته و ندانسته چنان می‌کنم سزاوار اغماضم. مگر نگفتی که هر کس نخواسته و ندانسته گناه کند درخور چشم‌پوشی است؟

اودیکوس: هیپیاس، بحث را ناتمام مگذار و به‌پرسشهای سقراط پاسخ بده تا هم به‌وعدهٔ خود وفا کنی و هم ما را خرسند سازی.

هیپیاس: چون تو تقاضا می‌کنی آماده‌ام پاسخ بدهم. پس سقراط، هر چه می‌خواهی بپرس.

سقراط: هیپیاس، آرزو دارم عقیده‌ای را که بیان شد نیک بررسی کنیم تا بدرستی معلوم شود که آیا گناهکاران عمدی بهتر از کسانی هستند که ندانسته گناه می‌کنند یا حقیقت بر خلاف آن است؟ برای اینکه زودتر به‌مقصود برسیم اجازه بده بحث را چنین آغاز کنیم: آیا تو دونده‌ای را دوندهٔ خوب می‌نامی؟

هیپیاس: البته.

سقراط: و دونده‌ای را دوندهٔ بد؟

هیپیاس: آری.

سقراط: دوندهٔ خوب کسی است که خوب می‌دود و دوندهٔ بد کسی که بد می‌دود؟

هیپیاس: آری.

سقراط: کسی که خوب می‌دود تند می‌دود و آنکه بد می‌دود آهسته؟

هیپیاس: آری.

سقراط: پس در دویدن سرعت خوب است و کندی بد؟

هیپیاس: البته.

سقراط: از این دو کس کدام یک دوندهٔ خوبی است: آنکه عمداً کند می‌دود یا آنکه بی‌عمد چنین می‌کند؟

هیپیاس: آنکه عمداً کند می‌دود.

سقراط: دویدن عمل نیست؟

هیپیاس: البته عمل است.

سقراط: پس نوعی اثربخشیدن است؟

هیپیاس: آری.

سقراط: دوندهٔ بد در دویدن اثری بد و زشت پدیدمی‌آورد؟

هیپیاس: البته.

سقراط: و دوندهٔ بد آهسته می‌دود؟

هیپیاس: آری.

سقراط: پس دوندهٔ خوب آن اثر بد و زشت را عمداً پدیدمی‌آورد و دوندهٔ بد بی‌عمد؟

هیپیاس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس آیا در دویدن، کسی که اثر بد را عمداً پدیدمی‌آورد بهتر از کسی است که بی‌عمد سبب پیدایی همان اثر می‌شود؟

هیپیاس: در دویدن چنین است.

۳۷۴ **سقراط:** در کشتی‌گرفتن چگونه است؟ از دو کشتی‌گیر کدام یک را بهتر می‌دانی: آنکه عمداً در برابر حریف ازپای‌درمی‌آید یا آنکه نخواسته شکست می‌خورد؟

هیپیاس: آنکه عمداً ازپای‌درمی‌آید.

سقراط: در کشتی شکست‌خوردن بدتر است یا پیروزشدن؟

هیپیاس: شکست‌خوردن.

سقراط: پس در کشتی نیز آنکه اثر بد و زشت را عمداً پدیدمی‌آورد بهتر از کسی است که بی‌عمد سبب پیدایی آن اثر می‌گردد؟

هیپیاس: چنین می‌نماید.

سقراط: دربارهٔ دیگر کارها که به‌نیروی تن بستگی دارند، چه می‌گویی؟ کسی که تنی بهتر و نیرومندتر دارد، هم از خود توانایی می‌تواند نشان‌دهد و هم ناتوانی، و به‌عبارت دیگر هم اثر نیک می‌تواند پدیدآورد و هم اثر بد، و اگر اثری بد پدیدآورد، عمداً چنین می‌کند. ولی آنکه تنی بد و ناتوان دارد همان اثر را بی‌عمد پدیدمی‌آورد. چنین نیست؟

هیپیاس: در مورد نیروی تن حقیقت همان است که گفتی.

سقراط: دربارهٔ زشتی و زیبایی تن چه بگوییم؟ آنکه تن زیبا دارد می‌تواند

اندام خود را عمداً به‌صورتی زشت بنماید ولی کسی که اندامش زشت است همان کار را بی‌عمد می‌کند. چنین نیست؟

هیپیاس: چنین است.

سقراط: پس زشتی عمدی حاکی از نیکی است و زشتی بی‌عمد ناشی از بدی؟

هیپیاس: واضح است.

سقراط: دربارهٔ آواز چه عقیده داری و کدام یک از این دو خواننده را بهتر می‌دانی: آنکه عمداً ناخوش می‌خواند یا آنکه بی‌عمد چنین می‌کند؟

هیپیاس: البته آنکه عمداً ناخوش می‌خواند.

سقراط: از نیکی و بدی کدام یک را می‌خواهی داشته‌باشی؟

هیپیاس: نیکی را.

سقراط: میل داری پاهایی داشته‌باشی که عمداً می‌توانند بلنگند یا پاهایی که نخواسته می‌لنگند؟

هیپیاس: البته پاهایی که عمداً می‌توانند بلنگند.

سقراط: لنگیدن عیب پا نیست؟

هیپیاس: بی‌گمان.

سقراط: کج نگاه‌کردن عیب چشم نیست؟

هیپیاس: بی‌تردید.

سقراط: چگونه چشمهایی می‌خواهی داشته‌باشی: چشمهایی که با آنها عمداً می‌توان کج نگاه کرد یا چشمهایی که نخواسته کج نگاه‌می‌کنند؟

هیپیاس: چشمهایی که با آنها عمداً می‌توان کج نگاه‌کرد.

سقراط: پس می‌گویی از همهٔ چیزها که داری، آنها که عمداً اثری بد پدیدمی‌آورند بهتر از چیزهایی هستند که همان اثر را بی‌عمد می‌بخشند؟

هیپیاس: در مواردی که برشمردی چنین است.

سقراط: پس آن سخن دست‌کم در مورد گوش و دهان و بینی و همهٔ آلات حس صادق است و آنچه بی‌عمد اثری بد پدیدمی‌آورد معیوب است و ما خواهان آن نیستیم در حالی که آنچه عمداً اثری بد می‌بخشد نیک و مطلوب ماست.

هیپیاس: چنین می‌نماید.

سقراط: کارکردن با چگونه اسباب و آلاتی بهتر است: آلاتی که به‌وسیلهٔ

آنها عمداً می‌توان اثری بد پدیدآورد یا اسبابی که اثر بد پدیدمی‌آورند بی‌آنکه بخواهیم؟ مثلاً پاروزدن با چگونه پارویی بهتر است: پارویی که با آن عمداً بتوان بد پارو زد یا پارویی که بد پارومی‌زند بی‌آنکه بخواهیم؟

هیپیاس: پارویی که با آن عمداً بتوانیم بد پارو بزنیم.

سقراط: آیا این سخن دربارهٔ کمان و چنگ و نی و آلات دیگر نیز صادق است؟

هیپیاس: البته.

سقراط: دربارهٔ روح اسب چه عقیده داری؟ بهتر آن است که اسبی با چنان روحی داشته‌باشیم که با آن بتوانیم عمداً بد سواری کنیم یا اسبی که با آن بی‌عمد بد سواری کنیم؟

هیپیاس: البته بهتر است اسبی از نوع نخستین داشته‌باشیم.

سقراط: آن نوع بهتر است؟

هیپیاس: آری.

۳۷۵ **سقراط:** پس روح اسب بهتر، تنها هنگامی که ما بخواهیم اثر بد پدید می‌آورد در حالی که روح اسب بد بی‌آنکه بخواهیم اثر بد بروز می‌دهد؟

هیپیاس: در این تردید نیست.

سقراط: آیا این سخن دربارهٔ سگ و دیگر جانوران نیز صادق است؟

هیپیاس: آری.

سقراط: روح مرد تیرانداز چگونه است؟ روح تیراندازی که به‌خواست خود تیر به‌هدف نمی‌زند بهتر از روح تیراندازی است که نخواسته تیرش بخطامی‌رود؟

هیپیاس: البته.

سقراط: برای تیراندازی، روح نخستین بهتر است یا روح دوم؟

هیپیاس: البته روح نخستین.

سقراط: پس آیا روحی که خواسته و دانسته مرتکب خطا می‌گردد بهتر از روحی نیست که نخواسته خطا می‌کند؟

هیپیاس: در مورد تیراندازی چنین است.

سقراط: در مورد پزشکی چگونه است؟ پزشکی که بعمد در تن بیمار اثر بد می‌بخشد استادتر از پزشکی نیست که بی‌عمد چنین می‌کند؟

هیپیاس: بی‌گمان.

سقراط: پس در مورد هنر پزشکی، پزشک نخستین بهتر از پزشک دوم است؟

هیپیاس: البته.

سقراط: آیا در نی‌زنی و چنگ‌نوازی، و به‌طور کلی در همهٔ هنرها و علوم، کسی که روح بهتر و داناتر و تواناتر دارد خواسته و دانسته خطا می‌کند و روح بدتر و نادانتر نخواسته و ندانسته؟

هیپیاس: در این تردید نیست.

سقراط: آیا بنده‌ای را هم که دارای چنان روحی است که بعمد و خواسته و دانسته مرتکب خطا می‌شود بر بنده‌ای ترجیح نمی‌دهیم که نخواسته و ندانسته کار بد می‌کند؟

هیپیاس: بی‌گمان.

سقراط: آیا ما خود نیز آرزو نداریم که روحی هر چه بهتر داشته‌باشیم؟

هیپیاس: البته چنین آرزو داریم.

سقراط: آیا روح بهتر روحی نیست که بعمد مرتکب خطا شود نه بی‌عمد؟

هیپیاس: سقراط، اگر بگوییم کسانی که عمداً مرتکب خطا می‌گردند بهتر از کسانی هستند که نخواسته چنین می‌کنند همه به‌ما خواهندخندید زیرا سخن ما ادعایی شگفت‌انگیز خواهدبود.

سقراط: ولی از استدلال ما این نتیجه بدست‌آمد.

هیپیاس: نه، به‌عقیدهٔ من نتیجه آن نبود.

سقراط: هیپیاس، گمان می‌کنم تو نیز معتقدی که نتیجه همان بود. اکنون پاسخ این پرسش را بده: آیا عدالت نوعی توانایی یا دانش یا هر دوی آنها نیست؟

هیپیاس: بی‌گمان.

سقراط: اگر عدالت توانایی روح باشد، روح توانا عادل نیست؟ گمان می‌کنم بحث ما روشن کرد که چنین روحی بهتر از روحی است که چنین نباشد.

هیپیاس: چنین می‌نماید.

سقراط: اگر عدالت نوعی دانش باشد، روح دانا عادل است و روح نادان ظالم؟

هیپیاس: بی‌گمان.

سقراط: ولی اگر عدالت هم توانایی باشد و هم دانش، روح دانا و توانا عادل

است و روح نادان و ناتوان ظالم؟

۳۷۶ **هیپیاس:** چنین می‌نماید.

سقراط: پیشتر مسلم ساختیم که روح دانا و توانا بهتر از روح نادان و ناتوان است زیرا هم کار خوب می‌تواند کرد و هم کار بد. این نکته را بیاد‌داری؟

هیپیاس: آری بیاددارم.

سقراط: چنان روحی هر گاه دست به‌کار بد و زشت بزند آن کار را به خواست خود می‌کند زیرا توانایی و دانش آن را داراست، و اندکی پیش دیدیم که توانایی و دانش، یا یکی از آنها، عدالت است.

هیپیاس: درست است.

سقراط: تصدیق می‌کنی که ظلم بد است نه خوب؟

هیپیاس: البته.

سقراط: پس آیا روح نیک و توانا اگر ظلم کند بعمد می‌کند در حالی که روح بد و ناتوان بی‌قصد و عمد چنان می‌کند؟

هیپیاس: در این تردید نیست.

سقراط: آیا نیکمرد کسی است که روح نیک دارد و مرد بد کسی که روح بد دارد؟

هیپیاس: البته.

سقراط: پس مرد نیک کسی است که عمداً ظلم می‌کند و مرد بد کسی که بی‌عمد مرتکب ظلم می‌گردد زیرا دیدیم که مرد خوب روح خوب دارد.

هیپیاس: آری، مرد خوب کسی است که روح خوب دارد.

سقراط: پس هیپیاس گرامی، اگر کسی پیدا شود که کار زشت و بد و خلاف حق را خواسته و دانسته مرتکب گردد مرد خوبی است؟

هیپیاس: سقراط، محال است این نکته را بپذیرم.

سقراط: هیپیاس، من نیز نمی‌توانم بپذیرم. ولی نتیجهٔ ضروری بحث و استدلال ما همان بود. با این همه، چنانکه در آغاز بحث گفتم، من در این گونه مسائل متحیر و سرگردانم و گاه به‌این سو می‌گرایم و گاه به‌آن سو، و اعتقادم هرگز به‌یک حال نمی‌ماند. ولی حیرت و آوارگی من و نادانان چون من در این مسائل شگفت‌آور نیست شگفتی اینجاست که شما مردان دانا نیز آواره و سرگردانید و درد بی‌درمان ما این است که شما نیز نمی‌توانید ما را از این آوارگی برهانید.

حاشیه

۱. افلاطون دو رساله به‌نام هیپیاس دارد. رسالهٔ حاضر چون کوچکتر از رسالهٔ دیگر است به‌نام «هیپیاس کوچک» مشهور است و رسالهٔ دیگر به‌نام «هیپیاس بزرگ».

منکسنوس

Menexenos

(رثاء شهیدان)

سقراط: منکسنوس، از میدان شهر می‌آیی یا از جای دیگر؟ ۲۳۴

منکسنوس: از میدان می‌آیم و در انجمن شهر بودم.

سقراط: در انجمن چه می‌کردی؟ شاید معتقدی که در فلسفه و دیگر موضوعات تربیت به‌کمال رسیده‌ای و اکنون می‌خواهی گامی فراتر بگذاری و با این جوانی به‌ما سالخوردگان حکومت کنی تا همواره یکی از حامیان شهر ما از خانوادهٔ تو باشد؟

منکسنوس: البته سقراط، اگر اجازه دهی در این راه خواهم‌کوشید وگرنه برکنار خواهم‌ماند. علت اینکه به‌انجمن شهر رفته‌بودم این است که شنیده‌بودم می‌خواهند کسی را بگزینند که دربارهٔ کشتگان جنگ سخن براند. بی‌گمان می‌دانی که می‌خواهند تشییع جنازه‌ای باشکوه برپاکنند.

سقراط: آری می‌دانم. که را برگزیدند؟

منکسنوس: هنوز هیچ کس را، چون انتخاب به‌فردا ماند. ولی از قرائن چنین پیداست که یا آرخینوس انتخاب خواهدشد یا دیون.

سقراط: منکسنوس، راستی کشته‌شدن در میدان جنگ از پاره‌ای جهات بسیار خوب است زیرا کسی که بدین‌سان درگذرد هر چند تنگدست و گمنام بوده باشد نعشش را با شکوه فراوان به‌خاک می‌سپارند و اگر هم در زندگی شریر و نادرست بوده‌باشد در ستایشش سخنها می‌رانند، آن هم نه مردم عامی بلکه مردان دانا و خردمند که خطابه‌های خود را از پیش با دقت تمام آماده می‌سازند و
با عبارات زیبا می‌آرایند چنانکه هنگام شنیدن آنها روح آدمی آسمانها را سیر ۲۳۵
می‌کند. در آن گونه خطابه‌ها نخست از یکایک کشتگان بنیکی یاد می‌کنند و

فضایل ایشان را برمی‌شمارند و سپس به‌ستایش شهر می‌پردازند و چون از توصیف شهر فارغ شدند از فضایل پدران و نیاکان ما یاد می‌کنند و در پایان خود ما را که هنوز زنده‌ایم می‌ستایند، و منکسنوس گرامی، هنگامی که من ستایش خود را از زبان آن گونه مردان خردمند می‌شنوم احساس می‌کنم که از اشراف یونانم و سراپا گوش می‌شوم و لذت می‌برم از اینکه یکباره چنان نجیب و شریف و زیبا شده‌ام. گاه چند تن از بیگانگان نیز به‌همراه من در تشییع جنازه حضور می‌یابند و آن خطابه‌ها را می‌شنوند و از این رو من در نظر آنان نیز شریف و محترم می‌گردم و از این گذشته آن بیگانگان مانند من و همشهریانم درمی‌یابند که شهر ما بسی بهتر و والاتر از آن است که آنان می‌پنداشتند. احساس دلپذیری که به‌من روی‌می‌آورد دست کم سه روز دوام می‌یابد و گوشهایم از آهنگ صدای خطیبان چنان پر می‌شود که روز چهارم یا پنجم بزحمت به‌خود می‌آیم و درمی‌یابم که هنوز در روی زمینم حال آنکه تا آن دم می‌پنداشتم که در جزیرهٔ نیکبختان بسرمی‌برم. آری، خطیبان شهر ما در هنر خویش بدین پایه استادند.

منکسنوس: سقراط، عادت تو همیشه این است که خطیبان شهر را ریشخند کنی. ولی گمان می‌کنم این بار هر کس بدین منظور برگزیده‌شود وظیفه‌ای دشوار خواهدداشت زیرا چیزی به‌روز تشییع جنازه نمانده‌است و سخنران وقت کافی نخواهدداشت تا خطابهٔ خود را آماده کند.

سقراط: دوست من چه می‌گویی؟ هر یک از آن خطیبان خطابه‌های بی‌شمار آماده دارد و از این گذشته سخن‌گفتن در آن گونه مراسم دشوار نیست. البته اگر لازم باشد که کسی آتنیان را در برابر اسپارتیان یا اسپارتیان را در برابر آتنیان بستاید کارش دشوار خواهدبود. چه، تنها سخنوری هنرمند می‌تواند از عهدهٔ این تکلیف برآید و شنوندگان را به‌درستی سخنهای خویش معتقد سازد. ولی کسی که بخواهد خود شنوندگان را بستاید نیازی به‌زبان‌آوری ندارد.

منکسنوس: پس به‌عقیدهٔ تو کسی که انتخاب خواهدشد لازم نیست سخنوری کارآزموده باشد؟

سقراط: نه، به‌خدا سوگند لازم نیست.

منکسنوس: اگر انجمن شهر تو را برگزینند از عهدهٔ آن کار برمی‌آیی؟

سقراط: البته، و جای شگفتی نخواهدبود زیرا استاد من در سخنوری زنی است که از استادان مسلم آن هنر است و چندین سخنور نامی تربیت کرده. یکی

از آنان پریکلس فرزند کسانثیپوس است که در سراسر یونان شهرتی بسزا دارد.

منکسنوس: آن زن کیست؟ شاید مرادت آسپاسیاست؟[1]

سقراط: آری، خود اوست. سخنوری را از او آموخته‌ام و موسیقی را از ۲۳۶
کونوس پسر متروبیوس. پس اگر مردی چون من خطیبی زبان‌آور باشد جای شگفتی نیست. ولی کسی هم که در زیر دست چنان آموزگارانی تربیت نیافته بلکه موسیقی را مثلاً از لامپروس و سخنوری را از آنتیفون آموخته‌باشد بآسانی می‌تواند آتنیان را در برابر آتنیان بستاید و یقین بدان که سخنش در شنوندگان کارگر خواهدشد.

منکسنوس: اگر تو را به‌خطیبی بگزینند چه خواهی‌گفت؟

سقراط: من خود سخنی ندارم. ولی دیروز آسپاسیا خطابه‌ای را که برای این گونه مراسم آماده ساخته‌است بر من خواند چون او نیز شنیده‌بود که آتنیان می‌خواهند خطیبی بدین منظور بگزینند. سپس توضیح داد که خطیب در آن مراسم چه باید بگوید و برای مثال بالبداهه چندین خطابه خواند و نکته‌هایی هم از خطابه‌ای که می‌گفت چندی پیش آماده کرده‌است ذکر نمود و گمان می‌کنم این نکته‌ها جزئی از خطابهٔ معروفی بود که برای پریکلس آماده ساخته‌بود تا در مراسم به‌خاک‌سپردن سربازان شهید بخواند.

منکسنوس: سخنان آسپاسیا را هنوز بیادداری؟

سقراط: البته. چون مجبور بودم همه را نیک بیاموزم و از بر کنم و بسی نماند که آن زن به‌سزای فراموشی تنبیهم کند.

منکسنوس: میل داری نکته‌هایی را که آموخته‌ای به‌من نیز بگویی؟

سقراط: می‌ترسم استادم بر من خشم بگیرد که چرا مضمون خطابه‌اش را به‌دیگران گفته‌ام.

منکسنوس: باک مدار و بگو. اگر خطابه‌ای درخور مراسمی که در پیش است بخوانی، سپاسگزار تو خواهم‌بود، خواه در ضمن آن سخنان آسپاسیا را بیاوری و خواه سخنی دیگر.

سقراط: شاید می‌خواهی من پیرمرد را وسیلهٔ تفریح خود بسازی و بخندی؟

منکسنوس: به‌هیچ وجه. یگانه مرادم این است که خطابه‌ای از دهان تو بشنوم.

سقراط: پس می‌خوانم، چون همواره مجبورم به‌فرمان تو گردن بنهم. حتی اگر بخواهی که جامه بکنم و در پیش تو برهنه برقصم فرمان می‌برم چون تنهاییم و کسی ما را نمی‌بیند. اینک گوش فرادار: اگر خطا نکنم آسپاسیا خطابهٔ خویش را با یاد شهیدان آغاز کرد و چنین گفت:

با مراسمی که بجاآوردیم حقی را که این شهیدان بر ما داشتند ادا کردیم و اکنون اینان راهی را که سرنوشت معین کرده‌است درپیش‌گرفته‌اند و همهٔ مردم شهر، خصوصاً بازماندگانشان ایشان را بدرقه می‌کنند. ولی به‌حکم قانون باید خطابهٔ شیوایی هم بدین مناسبت خوانده‌شود و اینک این تکلیف قانونی را بجا می‌آوریم زیرا کارهای زیبا اگر با خطابه‌ای شیوا ستوده‌شوند هم زیباتر می‌گردند و هم زمانی دراز در یادها می‌مانند. پس باید خطابه‌ای خواند که درگذشتگان را ستایشی باشد و به‌زندگان راهی را که باید درپیش‌گیرند بنماید و برادران و بازماندگان را تشویق کند تا راهی را که این شهیدان در زندگی رفته‌اند بروند، و پدران و مادران و نیاکان را، اگر هنوز زنده‌اند، تسلی بخشد.

۲۳۷ برای ستودن مردانی که زندگی را با دلاوری بسربردند و با مرگ خویش زندگان را از خطر رهایی دادند، سخن را چگونه باید آغاز کرد؟

به‌گمانم ستایش را باید از اینجا آغاز کنیم که اینان به‌چه علت چنین دلاور شدند؟ دلاوری اینان بدین علت است که پدران و نیاکانشان دلاور بودند. پس نخست باید تبار این شهیدان را بستاییم و سپس به‌آموزش و پرورشی که نصیبشان شده‌است بپردازیم و آنگاه کارهای نیکی را که بجاآورده‌اند بشماریم و بدین‌سان باز نماییم که روشی که در زندگی داشتند درخور خود و خویشان و تبارشان بوده‌است.

بهترین دلیل اصالت تبار ایشان این است که پدران و نیاکانشان بیگانه نبودند. یعنی چنان نبودند که از کشورهای دیگر بدین‌جا آمده و در این شهر سکنی گزیده‌باشند و اکنون ما فرزندان و اعقاب آنان را اینجایی بشماریم، بلکه براستی فرزندان این آب و خاک بودند و وطنی داشتند و در این وطن به‌جهان آمدند و زندگی کردند و مانند دیگران در زیر دست نامادری بارنیامدند بلکه در دامن وطن خویش که مادر و مربی و دایهٔ آنان است پرورش یافتند و اکنون که درگذشته‌اند در دامن همان مادر آرمیده‌اند. از این رو بهتر آن است که نخست مادر آنان را بستاییم و بدین‌سان اصالت تبارشان را بازنماییم.

سزاوار چنان است که شهر ما را نه تنها ما بلکه همهٔ مردم جهان بستایند زیرا این شهر از چندین جهت درخور ستایش است. نخست آنکه محبوب خدایان است و دلیل راستی این سخن کشمکشی است که خدایان بر سر این شهر داشتند و شهری را که خدایان دوست بدارند آدمیان باید بستایند. دومین مزیت شهر ما این است که هنگامی که در روی زمین جانداران پای به‌عرصهٔ هستی نهادند در دیگر نقاط جانوران اهلی و وحشی پدیدار آمدند ولی سرزمین ما خود را از جانوران وحشی پاک نگاه‌داشت و تنها آدمی زایید و پرورد که به‌خرد و دانش به‌همهٔ جانوران برتری دارد و یگانه آفریده‌ای است که خدایان را می‌شناسد و قانون و عدالت را محترم می‌دارد.

دلیلی روشن دارم بر اینکه پدران و نیاکان ما و این شهیدان زادگان این سرزمینند. هر زاینده‌ای خوراک فرزند را با خود دارد و چنانکه می‌دانید یگانه وسیلهٔ بازشناختن مادر راستین از زنی که کودک دیگری را دزدیده و فرزند خود خوانده، این است که بنگرند که زن شیر در پستان دارد یا نه. همین دلیل ثابت می‌کند که سرزمین ما که مادر ماست آدمیان را زاییده و به‌جهان آورده. زیرا
این مرز و بوم در آن روزگاران نخستین سرزمینی بود که گندم و جو را که ۲۳۸
بهترین خوراک آدمیان است، و میوهٔ درخت زیتون را که خوراکی مطبوع و داروی بیماریهاست، پدیدآورد و این دلیل دربارهٔ زمین صادقتر است تا در مورد زنان. زیرا زنان آبستن‌شدن و زادن را از زمین آموخته‌اند نه زمین از زنان. سرزمین ما پس از آنکه زادگان خود را پرورد و به‌مردی رساند، خدایان را به‌آموزگاری و فرماندهی ایشان برگماشت. نام خدایان را نمی‌برم چون همه می‌شناسیم و می‌دانیم که سامان زندگی ما از آنان است و همهٔ هنرهای لازم برای برآوردن نیازهای زندگی و بکاربردن جنگ‌افزار برای دفاع از این سرزمین را آنان به‌ما آموخته‌اند.

نیاکان این شهیدان که بدان‌سان تربیت یافتند نظام اجتماعی خاصی بوجودآوردند که بدان نیز باید اشاره‌ای کنیم زیرا نظام اجتماعی تربیت‌کنندهٔ آدمیان است و از این رو نظام بد مردمان را بد تربیت می‌کند و نظام نیکو نیک بارمی‌آورد. اینک گوش فرادارید تا بازنمایم که پیشینیان ما در پرتو نظامی نیک تربیت یافتند و آن تربیت سبب شد که هم خود آنان دلاور و درستکار باشند و هم ما و این شهیدان که فرزندان و اعقاب آنانیم. نظام اجتماعی آن روزگاران همان

بود که امروز در جامعهٔ ما حکمفرماست و به‌نام آریستوکراسی خوانده‌می‌شود. گرچه بعضی کسان آن را دموکراسی می‌نامند و گروهی دیگر نامی دیگر به‌آن می‌دهند ولی اگر نیک بنگریم آریستوکراسی راستین است که تودهٔ مردم نیز تأییدش می‌کنند. زیرا با اینکه شهر ما همیشه شاهی داشته و سلطنت گاه ارثی بوده‌است و گاه انتخابی، قدرت واقعی همواره به‌دست تودهٔ مردم بوده‌است و مقامات دولتی همواره به‌کسانی واگذار می‌شده‌است که بیش از دیگران شایستگی داشته‌اند. در اینجا مانند دیگر شهرها چنان نیست که مردی شایسته بدان علت که دارای نقص جسمی است یا ثروت فراوان ندارد و یا از خانوادهٔ سرشناسی برنخاسته، از آن مقامات بی‌نصیب بماند و مردمان ناشایسته به‌سبب زیبایی جسمی یا توانگری بر آنان برتری داده‌شوند. اصلی که در شهر ما حکمفرماست این است که فرمانروایی حق مردان شایسته و بصیر است. علت اینکه چنین نظامی می‌تواند در شهر ما برقرار باشد این است که اینجا همهٔ مردمان از حیث اصالت برابرند. در شهرهای دیگر این برابری نیست و مردمان به‌طبقات گوناگون تقسیم شده‌اند و از آن رو در آنها نظامهای اجتماعی گوناگون حکمفرماست. بعضی حکومت استبدادی دارند و برخی نظام الیگارشی، و بدین‌سان گروهی از ساکنان شهر دیگران را خدمتگزار و زیردست خود می‌دانند و زیردستان نیز آن گروه را
۲۳۹ سرور خود می‌شمارند. ولی در شهر ما همه از یک مادر زاده‌اند و با هم برادرند و هیچ کس دیگران را خدمتگزار و زیردست خود نمی‌داند بلکه چون همه برابر به جهان آمده‌اند در مقابل قانون با هم برابرند و یگانه مایهٔ برتری کسی بر دیگران دانش و شایستگی است.

بدین جهت نیاکان این شهیدان که نیاکان همهٔ ما هستند و خود اینان که همه از خانواده‌های اصیل برخاسته و به‌آزادی و آزادگی بزرگ شده‌اند برتری خود را به‌دیگران از این راه مبرهن ساختند که با اینکه خود یونانی بودند هم برای دفاع از آزادی با یونانیان جنگیدند و هم برای دفاع از یونان در برابر بیگانگان مردانه ایستادند. فرصت کوتاه است و من از شرح اینکه آتنیان چگونه در برابر اومولپوس و مهاجمان آمازون ایستادگی کردند، یا چگونه به‌یاری مردم آرگوس برای رهایی از مهاجمان کادموس شتافتند و از سپاه اعقاب هراکلس در برابر سپاه آرگوس پشتیبانی کردند ناتوانم. شاعران داستان آن دلاوریها را به‌شعر گفته‌اند و همه شنیده‌اید. ولی وقایعی را که تا کنون هیچ شاعری چنانکه باید بیان نکرده

است باید امروز در اینجا یاد کنیم و دلاوری آتنیان را در اثنای آن وقایع بستاییم و حتی باید شاعران را به‌مسابقه بخوانیم تا شرح آن وقایع را چنانکه شایسته است به‌شعر درآورند. اینک گوش فرادارید تا آن سرگذشتها را یکایک نقل کنم.

هنگامی که ایرانیان آسیا را به‌فرمان خود درآوردند و روی به‌اروپا نهادند فرزندان این سرزمین آنان را از پیشرفت بازداشتند و سزاوار می‌دانم که نخست داستان این واقعه را بگویم و حقی را که پدران ما در آن هنگام به‌گردن ما نهادند یاد کنم. کسی که بخواهد آن واقعه را بشرح بگوید باید وضع دنیای آن روز را مجسم سازد و بازنماید که چگونه سراسر آسیا زیر فرمان سومین شاه ایرانی درآمد. کوروش نخست پارسیان را که همشهریان خود وی بودند از سلطهٔ مادها رهایی بخشید و مادها را فرمانبردار خود ساخت و سپس تا دروازهٔ مصر پیش رفت. پسرش مصر و لیبی را گرفت و شاه سوم که داریوش بود کشور خود را در
خشکی تا سرزمین اسکوثیان توسعه داد و با کشتیهای خویش فرمانروای دریاها و ۲۴۰
جزایر شد چنانکه کسی را یارای ایستادگی در برابرش نماند زیرا سپاهیان ایران چندان کشورها و اقوام نیرومند و جنگاور را مقهور خویش ساخته‌بودند که هیچ کس گمان نمی‌کرد که در برابر ایرانیان می‌توان ایستاد.

داریوش که از ما و مردم ارتریا آزرده‌بود حادثهٔ سارد را بهانه ساخت و با پنجاه سپاه و سیصد کشتی جنگی حمله آورد و به‌سردار خود داتیس گفت که باید مردمان آتن و ارتریا را اسیر کند و به‌پیشگاه وی ببرد وگرنه سرش بباد‌خواهدرفت. داتیس نخست با سپاه ارتریا، که از بهترین مردان جنگی یونان تشکیل یافته‌بود، درآویخت و پس از سه روز آن را ازپای‌درآورد. سپس به‌سپاهیان خود فرمان داد که همه جای ارتریا را بگردند تا یک سرباز از چنگشان نگریزد و آنان در سراسر ارتریا میان دو دریا صف بستند و دست به‌دست دادند و پیش رفتند و سراسر ارتریا را پیمودند تا بتوانند به‌شاه اطمینان دهند که یک مرد جنگی از دستشان نجسته‌است.[2]

آنگاه روی به‌آتن نهادند و در ماراثون پیاده شدند و گمان بردند که آتنیان را نیز بآسانی می‌توان اسیر کرد. نه هنگامی که ایرانیان سپاه ارتریا را از پای درآوردند یکی از شهرهای یونان گامی به‌پیش نهاد و نه روزی که لشکر ایران به‌آتن تاخت. تنها اسپارتیان به‌یاری آتن شتافتند و آنان نیز روزی رسیدند که نبرد پایان یافته‌بود. همهٔ شهرها چنان وحشت‌زده بودند که صلاح خود در

بی‌طرفی دیدند و خاموش ماندند. هنگامی که انسان آن وضع را در نظر می‌آورد پی به‌ارزش کسانی می‌برد که در ماراثون در برابر بیگانگان مردانه ایستادند و نیروی آسیا را درهم شکستند و پرچم پیروزی برافراشتند و بدین‌سان آموزگاران همهٔ شهرهای یونان شدند و بر یونانیان نمایان ساختند که نیروی ایران شکست‌ناپذیر نیست و انبوه سپاه و ثروت در برابر مردانگی و جانفشانی به‌هیچ نمی‌ارزد. پس باید بگوییم که آن مردان تنها پدران ما نیستند بلکه پدران آزادی نیز هستند و آزادی ما و همهٔ مردم یونان از آنانست زیرا از جان‌گذشتگی آنان در ماراثون به‌یونانیان دلیری بخشید که بر پای خیزند و برای رهایی خویش بجنگند.

۲۴۱ از این رو در تاریخ شهر ما مقام نخستین درخور فاتحان ماراثون است و مقام دوم خاص مردانی که در سالامیس و آرتمیسیون در نبردهای دریایی دشمن را کوبیدند. دربارهٔ آن مردان و سختیهایی که در خشکی و دریا کشیدند سخن بسیار می‌توان گفت ولی من از آن میان بزرگترین شاهکار ایشان را که پس از واقعهٔ ماراثون جای دوم را در تاریخ شهر ما دارد بیان می‌کنم.

فاتحان ماراثون به‌یونانیان نمودند که مردم یک شهر می‌توانند در خشکی در برابر لشکر انبوه ایران از خود دفاع کنند هر چند از حیث شمار کمتر از سپاه دشمن باشند. ولی وضع نبرد دریایی هنوز روشن نبود و نیروی دریایی ایران به‌انبوهی و ثروت و فضیلت و نیرو شهرت عالمگیر داشت و شکست‌ناپذیر شمرده می‌شد. با این همه مردان شهر ما از نبرد دریایی نیز نهراسیدند و با دلاوری خویش دهشتی را که بر سراسر یونان حکمفرما بود از میان بردند و بدین‌سان مردم یونان از فاتحان ماراثون و جنگ‌آوران سالامیس آموختند که در خشکی و دریا در برابر دشمن چگونه باید ایستاد و عادت کردند به‌اینکه از بیگانگان نترسند.

سومین نکته‌ای که می‌خواهم یاد کنم نبردی است که آتنیان دوشادوش اسپارتیان در پلاتایا برای رهایی یونانیان کردند و به‌سبب آن گونه کارهاست که امروز ما آنان را می‌ستاییم و در آینده فرزندان ما از آنان بنیکی یاد خواهندکرد.

پس از وقایعی که برشمردم هنوز بسیاری از شهرهای یونان با بیگانگان همدست بودند و شاه ایران اعلام کرده‌بود که باز قصد حمله به‌یونان دارد.

اکنون باید از مردانی یاد کنیم که کاری را که پیشینیان برای رهایی یونان آغاز کرده‌بودند بپایان‌رساندند و نفوذ دشمن را برانداختند و دست بیگانه را از دریا کوتاه ساختند. اینان همان مردانند که نخست در نبرد دریایی اورومدون

جانفشانی کردند و سپس با سپاه قبرس جنگیدند و آنگاه به‌مصر تاختند و عرصه را به‌شاه ایران چنان تنگ کردند که خیال حمله به‌شهرهای یونان را از سر دور کرد و در اندیشهٔ رهایی خویش افتاد.

۲۴۲ بدین‌سان شهر ما از جنگی که برای دفاع از خود و دیگر شهرهای یونانی آغاز کرده‌بود پیروز درآمد. ولی چون زمان صلح و آسایش فرارسید و نام و آوازهٔ شهر ما بالا گرفت رنجی که همواره به‌مردم کامیاب از دیگران می‌رسد به‌شهر ما نیز روی‌آورد. نام و آوازهٔ شهر ما رشک دیگران را برانگیخت و رشک به‌کینه تبدیل گردید و کار بدانجا رسید که شهر ما بر خلاف میل خود ناچار شد با دیگر شهرهای یونانی بجنگد. نخست سپاهیان ما برای آزادکردن ساکنان بوئوتیا در جوار تاناگرا با اسپارتیان درآویختند ولی نبرد روز اول به‌نتیجه‌ای نرسید. روز دوم اسپارتیان عقب نشستند و مردمانی را که به‌یاری ایشان شتافته‌بودند تنها گذاشتند. روز سوم سپاهیان ما در اوینوفوتا پیروز شدند و تبعیدشدگان را به‌شهر خود بازگرداندند. پس از جنگهای ایران و یونان این نخستین‌بار بود که پدران ما برای دفاع از آزادی با یونانیان به‌جنگ پرداختند و به‌یاری دلاوری و مردانگی خود مردمی را که از آنان یاری جسته‌بودند رهایی دادند و در این راه جان باختند و اکنون در همین گورستان آرمیده‌اند.

بسی نگذشت که جنگی بزرگ آغاز شد و ساکنان همهٔ شهرهای یونان به میدان جنگ شتافتند و سرزمین ما را ویران ساختند. ولی چون شهر ما در نبرد دریایی پیروز گردید و در اسفاگیا سرداران اسپارت را اسیر کرد با اینکه می‌توانست آنان را بکشد همه را آزاد کرد و با اسپارت پیمان آشتی بست. زیرا آتنیان بر این عقیده بودند که با هموطنان پس از پیروزی نباید جنگید و برای گناهی که از یک یا چند شهر یونانی سرزده‌است همهٔ جامعهٔ یونانی را نباید از میان برد بلکه تنها دشمنان بیگانه را باید تا مرز نابودی دنبال کرد. پس جا دارد از این مردان به‌نیکی یاد کنیم که در میدان جنگ جان برکف دست نهادند و اکنون در این گورستان آرمیده‌اند. اگر کسی تا آن روز شک داشت در اینکه در جنگ ایران و یونان آتنیان دلاورتر از دیگر یونانیان بوده‌اند، این مردان مبرهن ساختند که آن شک بجا نیست زیرا هنگامی هم که همهٔ شهرهای یونان به‌جان یکدیگر افتادند مردان آتن سپاه اسپارت را که رهبری همهٔ یونانیان را در برابر آتن بعهده‌داشت درهم کوبیدند و آشکار ساختند که همین آتن که روزی سپاه ایران را

ازپای‌درآورد بتنهایی می‌تواند همهٔ شهرهای یونان را نیز به‌جای خود بنشاند.

کمی پس از آنکه پیمان آشتی بسته‌شد جنگی سوم درگرفت که بسی دهشتناکتر از جنگهای پیشین بود. در آن جنگ نیز بسیاری از دلاوران آتن ازپای درآمدند و در همین گورستان روی در نقاب خاک کشیدند. گروهی از آنان به
۲۴۳ سیسیل رفته‌بودند تا به‌موجب عهد و سوگندی که شهر ما بر ذمه داشت از مردم لئونتینی پشتیبانی کنند. ولی چون شهر ما به‌سبب گرفتاریهای جنگ نتوانست به آنان یاری رساند در تنگنا افتادند و بسختی ازپای‌درآمدند چنانکه دشمنان نیز ناچار گردیدند که دلاوری و پایداری آنان را به‌دیدهٔ ستایش بنگرند. گروهی دیگر در نبرد دریایی هلسپونتوس شهید شدند هر چند در آن جنگ سپاه آتن در ظرف یک روز دشمن را شکست داد و همهٔ کشتیهایش را گرفت. این جنگ را بدان جهت دهشتناک نامیدم که رشک و کینهٔ شهرهای یونانی را نسبت به‌شهر ما به جایی رساند که حتی نمایندگانی به‌نزد شاه ایران فرستادند و همان شهرها که دوشادوش شهر ما برای بیرون‌راندن او از یونان جنگیده‌بودند از او یاری جستند و بدین‌سان یونانیان و بیگانگان دست به‌دست دادند و به‌شهر ما تاختند. ولی همین خود سبب شد که نیرومندی و پایداری شهر ما بر همه معلوم گردد. چه، هنگامی که دشمنان می‌پنداشتند که شهر ما از پای درآمده‌است و یارای ایستادگی ندارد و ارتباط کشتیها در موتیلنه با شهر بریده شده‌بود آتنیان شصت کشتی مجهز ساختند و با آنها به‌دفاع پرداختند و دشمن را سرکوبیدند و دوستان را نجات دادند ولی به‌سبب سرنوشتی شوم در دریا تباه شدند و از این رو اجسادشان در این گورستان به‌خاک سپرده‌نشد. آن واقعه را نباید از یاد ببریم زیرا به‌سبب جانفشانی این مردان شهر ما نه تنها در آن نبرد پیروز گردید بلکه تا پایان جنگ همواره پیروزی با ما بود و از آن پس شهر ما چنین شهرت یافت که اگر همهٔ مردم جهان دست به‌دست دهند نمی‌توانند آن را ازپای‌درآورند. این شهرت بجاست و اگر ما ازپای‌درآمدیم سبب آن خود ما بوده‌ایم نه نیروی دشمن. تا امروز نیز دشمنی بیگانه بر ما غلبه نیافته‌است و علت پیروزی و شکست ما خود ماییم.

چون جنگ با دشمنان بیگانه پایان یافت جنگ داخلی صورتی به‌خود پذیرفت که اگر روزی سرنوشت آدمیانی را دچار چنین جنگی سازد جا دارد آرزو کنند که این بیماری در شهرشان به‌همان شکلی خاتمه یابد که در شهر ما بپایان‌آمد: ساکنان پیرایئوس و مردمان شهر ما بر خلاف انتظار دیگر یونانیان

دست دوستی و برادری به‌هم دادند و نبرد با جباران منطقهٔ الوسیس را با رعایت کمال اعتدال بسربردند و علت این امر خویشاوندی و دوستیی است که نه در سخن بلکه از طریق عمل نمودار می‌گردد. ولی بجاست که امروز ما زندگان که با یکدیگر در آشتی و صفا بسرمی‌بریم از مردانی که در جنگهای داخلی شهید شدند بنیکی یاد کنیم و با دعا و قربانی از خدایان بخواهیم که آنان را نیز در آن جهان با یکدیگر آشتی دهند زیرا سبب آن نفاقها دشمنی و بدخواهی نبود بلکه سرنوشت بد آنان را با یکدیگر دست به‌گریبان ساخته‌بود و شاهد درستی این سخن ما زندگانیم که از یک نژاد و از یک خاندانیم و می‌توانیم از گناه یکدیگر درگذریم و از بدیهایی که به‌دیگران کرده یا از دیگران دیده‌ایم چشم بپوشیم. ۲۴۴

پس از آنکه آشتی کامل برقرار گردید، شهر آرام گرفت و بیگانگان را که بسختی تنبیه کرده‌بود بخشید. ولی هنوز از یونانیان آزاری در دل داشت و می‌اندیشید که چه جانفشانیها در راه آنان کرد و چه حق‌ناشناسیها از آنان دید و چگونه آنان دست به‌دست بیگانگان دادند و کشتیهایی را که روزی آنان را از حملهٔ بیگانگان رهایی داده‌بود از دستش گرفتند و باروهایی را که نگذاشته‌بود باروهای خود آنان ویران شود با زمین یکسان ساختند. از این رو شهر ما بر آن شد که از آن پس به‌یاری هیچ شهر یونانی نشتابد خواه آن شهر در معرض هجوم قومی یونانی قرارگیرد و خواه قومی بیگانه بر آن بتازد.

در آن میان اسپارتیان به‌گمان اینکه ما حامیان آزادی ازپای‌درافتاده‌ایم به‌شهرهای دیگر دست انداختند و آنها را زیردست خود ساختند.

سخن کوتاه کنم. نمی‌خواهم وقایعی را که پس از آن رخ داد شرح‌دهم ولی به‌چشم خود دیدیم که چگونه شهرهای آرگوس و بوئوتیا و کورینث که در معرض خطر بودند از ما یاری خواستند و چگونه به‌لطف خدا شاه ایران در چنان تنگنایی افتاد که بر خلاف انتظارش هیچ یاوری نیافت و سرانجام دست استمداد به‌سوی شهری دراز کرد که روزی آرزوی اضمحلال آن را در سر می‌پروراند.

بزرگترین خرده‌ای که به‌شهر ما می‌توان گرفت این است که بیش از اندازه حامی ناتوانان است چنانکه آن روز نیز نتوانست از شتافتن به‌یاری کسانی که از آنان ستم دیده‌بود خودداری ورزد بلکه تقاضای استمدادکنندگان را پذیرفت و شهرهای یونانی را از مهاجمان رهایی داد و آزادی را به‌آنها بازگرداند و آنها همچنان آزاد بودند تا آنکه باز به‌جان یکدیگر افتادند و به‌اسیرکردن یکدیگر ۲۴۵

پرداختند. تقاضای شاه ایران را شهر ما نمی‌توانست بپذیرد زیرا از یادگارهای ماراثون و سالامیس و پلاتایا شرم داشت. اما به‌پناهندگان و داوطلبان اجازه داد که به‌یاری او بشتابند و بدین‌سان او را نیز از مهلکه نجات‌داد. هنگامی هم که از جانب اسپارتیان مورد تهدید قرارگرفت باروها را استوار ساخت و کشتیها را مجهز کرد و چون چاره جز جنگ نماند برای پشتیبانی از مردم پاروس جنگ را با اسپارت آغاز نمود. در این میان شاه ایران چون دید که اسپارتیان در جنگ دریایی شکست خوردند از شهر ما بیمناک گردید و در اندیشهٔ عقب‌نشینی افتاد و برای اینکه دستاویزی برای عقب‌نشینی بیابد گفت به‌شرطی آماده است با شهر ما و دیگر شهرهای یونانی متحد بماند که مناطق یونانی‌نشین قارهٔ آسیا، که چندی پیش از طرف اسپارتیان به‌او واگذار شده‌بود، در قلمرو حکومت او درآیند. در این گمان بود که متحدین این شرط را نخواهندپذیرفت ولی در مورد کورینث و آرگوس و بوئوتیا اشتباه می‌کرد زیرا اینان برای اینکه از پشتیبانی او محروم نمانند آماده بودند هر بهایی را بپردازند و از این رو پیمان بستند و سوگند خوردند که اگر شاه آنان را به‌مال یاری کند مناطق یونانی‌نشین را به‌او واگذارند. در این میان شهر ما یگانه شهری بود که نه آماده شد یونانیان را به‌دشمن واگذار کند و نه پیمانی بست. آری، مردمان شهر ما همواره شریف و آزاد و شایان اعتماد و دشمن بیگانه‌اند زیرا ما یونانیان راستین و اصیل هستیم و با بیگانه نیامیخته‌ایم و در شهر ما کسی از اعقاب په‌لوپس و کادموس و آیگوپتوس و دانائوس، که در اصل بیگانه‌اند و به‌موجب قانون یونانی شمرده‌می‌شوند، ساکن نیست بلکه همه یونانیان راستینیم و از این رو از هر چه بیگانه و غیریونانی است بیزاریم. همین امر سبب شده‌است که امروز هم تنها بمانیم زیرا آماده نبودیم به‌ننگ تن‌دردهیم و یونانیان را تسلیم بیگانه کنیم. با این همه به‌یاری خدا جنگ را به‌نحوی بهتر از آن زمان پایان داده‌ایم و کشتیها و باروهای ما و شهرهای نوبنیاد، سالم مانده‌اند و شهر ما آسیبی ندیده‌است و دشمنان نیز خشنود برگشته‌اند. ولی این جنگ نیز بسی دلاوران از ما ربوده‌است و آنان همان مردانی هستند که در کورینث بر اثر بیداد طبیعت و در لخایون بر اثر خیانت ازپای‌درآمده‌اند. مردانی هم که شاه ایران را
۲۴۶ نجات دادند و اسپارتیان را در دریا مغلوب ساختند دلاور بودند و اینک یاد ایشان را تازه کردم و از شما می‌خواهم که در ستایش آنان با من همزبان شوید.

این شمه‌ای بود از کارهای بزرگ مردانی که در راه شهر ما جان باخته و در

اینجا در آغوش خاک آرمیده‌اند. ولی آنچه هنوز گفته‌نشده بسی بیشتر و بهتر از آن است که گفته‌شد، و اگر کسی بخواهد کارهای بزرگ آن مردان را برشمارد باید روزها و شبهایی دراز صرف این سخن کند.

کسی که از آن مردان بنیکی یاد می‌کند باید به‌فرزندان ایشان نیز پند دهد که نظام اجتماعی خاصی را که آنان برقرار ساخته‌اند از دست ندهند و در برابر خطر تسلیم ترس نشوند و گامی به‌عقب نگذارند. از این رو من نیز، ای فرزندان این مردان دلاور، اینک به‌شما پند می‌دهم که بکوشید تا مانند پدرانتان فضیلت بدست‌آورید. ولی مهمترین سخنی که امروز به‌شما خواهم‌گفت سخنی است که این مردان، هنگامی که گام در میدان جنگ نهادند، به‌ما سپردند تا اگر زنده به‌وطن بازنگردند به‌فرزندانشان بگوییم. سخنی را که خواهم‌گفت از زبان خود ایشان شنیده‌ام و می‌دانم که اگر زنده بودند همان را به‌شما می‌گفتند. پس شما نیز باید چنان بدانید که این سخن را از زبان آنان می‌شنوید. آن سخن چنین است:

«فرزندان گرامی، واقعهٔ کنونی دلیل است بر اینکه شما پدرانی
قابل داشته‌اید. زیرا گرچه سرنوشت ما چنان نبود که زندگی خوشی
بگذرانیم ولی مردن بخوشی را بهتر از آن دانستیم که شما و فرزندان
شما را به‌دست ننگ بسپاریم و مایهٔ ننگ پدران خود شویم. زیرا
معتقدیم که هر که مایهٔ ننگ خاندان خود شود حق ندارد زنده بماند و
چنان کسی نه در روی زمین از آدمیان روی خوشی خواهددید و نه
در جهان دیگر از خدایان. از این رو از شما می‌خواهیم که این سخن
را بیادداشته‌باشید و هر گاه کاری می‌کنید آن کار را از روی فضیلت
بجای‌آورید و بدانید که اگر فضیلت در میان نباشد هر ثروت و کوششی
زشت و ننگین خواهدبود. ثروت کسی را که از فضیلت بی‌بهره است
بزرگ نمی‌کند و چنان کسی همواره برای دیگران توانگر است نه برای
خویش. زیبایی و نیروی تن نیز برای مرد ترسو مایهٔ زشتی است نه
سبب زیبایی. دانش نیز اگر با عدالت و دیگر فضایل همراه نباشد ۲۴۷
زیرکی و نیرنگبازی است نه دانایی و معرفت. از این رو نخستین و
واپسین آرزوی شما باید این باشد که به‌فضیلت و نیکنامی بر ما و
نیاکان ما پیشی بگیرید و بدانید که اگر ما در مسابقهٔ فضیلت بر شما

پیروز گردیم این پیروزی مایهٔ ننگ ما خواهدبود ولی اگر پیروزی با شما باشد و ما مغلوب گردیم از این مغلوب‌شدن خرسند خواهیم‌شد.

بهترین راه پیروزی بر ما این است که از نام نیک ما سود مجویید و آن را بباد مدهید و بدانید که برای مرد ننگی بالاتر از آن نیست که فضیلت و شرف و شهرت خود را از پدر داشته‌باشد نه از خود. البته فضیلت و شهرت پدران برای فرزندان گنجی است گرانبها. ولی کسی که ارث پدر را مصرف کند و خود نتواند گنجی از فضیلت و شهرت فراهم‌آورد و برای فرزندان بگذارد سزاوار آن نیست که مرد خوانده‌شود. اگر پند ما را بپذیرید و موافق آن رفتار کنید، چون روز مرگتان فرارسد و به‌نزد ما بیایید از شما چون دوستان گرامی استقبال خواهیم‌کرد. ولی اگر جز این کنید در اینجا هیچ کس اعتنایی به‌شما نخواهدکرد.

پدران و مادران ما را اگر زنده‌اند تسلی دهید تا مصیبت مرگ ما را با بردباری تحمل کنند. در ناله و شیون با آنان هم‌آواز مشوید زیرا سرنوشت آنان را به‌اندازهٔ کافی اندوهگین ساخته‌است و لازم نیست شما بر آن بیفزایید بلکه سخنانی به‌آنان بگویید که اندوهشان را تسکین دهد و به‌آنان یادآوری کنید که خداوند از میان همهٔ آرزوهایی که داشته‌اند بهترینش را برآورده‌است. زیرا از خدا نخواسته بودند که فرزندانشان تا ابد زنده بمانند بلکه دعایشان همواره این بوده‌است که فرزندانی قابل و دلاور و نیکنام داشته‌باشند و این خود بزرگترین نعمتهاست. اگر پدران ما این مصیبت را بآرامی و بردباری تحمل کنند، عیان خواهدشد که پدران فرزندانی دلاورند و خود نیز از دلاوری بهره‌ای تمام دارند. ولی اگر در برابر مصیبت ازپای‌درآیند این گمان پیدا خواهدشد که یا ایشان پدران ما نیستند، و یا آنچه ستایندگان دربارهٔ ما می‌گویند راست نیست. پس نباید اجازه دهند که کسی چنین گمانی ببرد بلکه باید خود با رفتار خویش در ستایش ما بکوشند و کاری کنند که بر همه مسلم گردد که هم خود دلاورند و هم فرزندانشان. اینکه از دیرباز گفته‌اند «در هیچ کار نباید زیاده‌روی کرد» سخنی است نیکو. زیرا کاملترین و بهترین آدمیان کسی است که

۲۴۸ عوامل خوشی و خرسندی را در خود داشته‌باشد و در این امر وابستهٔ دیگران نباشد و تنها دربارهٔ چنین کسی می‌توان گفت که دارای بینش و خرد است و بر خویشتن تسلط دارد. چنین کسی اگر مال و فرزند پیدا کند یا آنها را از دست دهد به‌هر حال موافق آن سخن رفتار خواهدکرد. بدین معنی که نه در برابر خوشی از پای خواهدافتاد و نه در برابر مصیبت. زیرا تکیه‌گاه او در خود اوست. ما بر آنیم که پدران ما چنینند و با تأکید و اصرار از آنان می‌خواهیم که چنین باشند و خود نیز با رفتار خویش عیان می‌سازیم که چنینیم: نه به خوشی اجازه می‌دهیم بر ما پیروز گردد و نه از برابر رنج می‌گریزیم بلکه آماده‌ایم که مرگ را با گشاده‌رویی بپذیریم.

از پدران و مادران خود تقاضا می‌کنیم که باقی عمر را به پیروی از این اصل بگذرانند و در مرگ ما ناله و شیون نکنند و بدانند که اگر ارواح ما پس از مرگ بتوانند آنان را ببینند از اندوهگینی و افسردگی آنان رنج خواهندبرد و از بردباری آنان خرسند خواهندشد زیرا معتقدیم که سرنوشت ما بهترین سرنوشتهاست و از این رو باید مایهٔ شادی و سربلندی شود نه سبب اندوه و شیون. پس اگر به‌جای گریه و شیون به‌غمگساری زنان و فرزندان ما بپردازند و در تربیت آنان بکوشند هم مصیبت خود را از یاد خواهندبرد و هم چنان خواهندزیست که از آنان چشم داریم. پیام ما به‌بازماندگان چنین است.

از دولت نیز می‌خواهیم که برای سپاسگزاری از ما، در تربیت فرزندان ما بکوشد و به‌پدران و مادران ما یاری کند تا در پیری رنج نکشند، هر چند می‌دانیم که اگر ما نیز این نکته را تذکر ندهیم دولت خود این وظیفه را ادا خواهدکرد.»

ای فرزندان و پدران، این شهیدان از ما خواسته‌اند که این سخنان را به‌شما بگوییم و اینک من پیام آنان را به‌شما رساندم. اکنون به‌نام ایشان از شما فرزندان تقاضا می‌کنم از ایشان پیروی کنید، و از شما پدران می‌خواهم که بردبار باشید و بدانید که همهٔ ما و دولت در روز پیری یار و غمگسار شما خواهیم‌بود.

می‌دانید که دولت به‌حکم قانون موظف است که زندگی فرزندان و پدران

۲۴۹ شهیدان را تأمین کند و اجرای این حکم به‌عهدهٔ عالی‌ترین مقامهای دولتی گذاشته شده‌است و آن مقامها موظفند که از پدران و مادران شهیدان دستگیری کنند و نگذارند که در دوران پیری به‌رنج بیفتند، و از فرزندان شهیدان چنان پرستاری نمایند که آنان احساس یتیمی نکنند. پس تا کودکند دولت چون پدری مهربان از آنان سرپرستی خواهدکرد و چون به‌مردی رسند روشی را که پدرانشان در زندگی پیش‌گرفته‌بودند به‌آنان یادآوری خواهدکرد و تنشان را به‌زیور سلاح خواهدآراست تا افزار دلاوری را به‌دست داشته‌باشند و آنگاه آنان را بر سر اجاق پدری خواهدفرستاد.

خود شهیدان را نیز دولت از یاد نخواهدبرد بلکه نامشان را همواره بلند خواهدداشت و هر سال مراسمی را که معمول است به‌یاد آنان بجاخواهدآورد و مسابقه‌های ورزشی، خصوصاً کشتی‌گیری و ارابه‌رانی، و مسابقه‌های هنری به‌یاد آنان برپا خواهدنمود و خلاصه، در حکم فرزندان و وارثان آنان خواهدبود. در برابر فرزندانشان وظیفهٔ پدری را ادا خواهدکرد و برای پدران و مادرانشان غمگسار روز پیری خواهدبود.

پس مصیبتی را که به‌شما روی‌آورده‌است با بردباری تحمل کنید تا هم درگذشتگان را خشنود سازید و هم زندگان را.

اکنون که همه با هم از شهیدان بنیکی یاد کردید و تکلیفی را که قانون معین ساخته‌است بجای‌آوردید به‌خانه‌های خود بازگردید. منکسنوس گرامی، این بود خطابهٔ آسپاسیا.

منکسنوس: سقراط، به‌خدا سوگند که اگر آسپاسیا بتواند چنین خطابه‌ای بنویسد زن نیکبختی است.

سقراط: اگر باور نداری بیا به‌نزد او برویم تا از دهان خود او بشنوی.

منکسنوس: آسپاسیا را بارها دیده‌ام و می‌دانم چگونه زنی است.

سقراط: پس آیا نباید او را بستایی و برای خطابه‌ای که شنیدی سپاسگزارش باشی؟

منکسنوس: سقراط، براستی از زن یا مردی که این خطابه را نوشته‌است سپاسگزارم و بیش از همه سپاسگزار آن کسم که آن را هم اکنون بر من خواند.

سقراط: ولی بهوش باش تا به‌کسی نگویی که آن را از من شنیده‌ای تا در آینده خطابه‌های دیگری را که آسپاسیا به‌مناسبت مراسم دولتی آماده خواهدکرد

بر تو بخوانم.

منکسنوس: یقین بدان که به‌هیچ کس نخواهم‌گفت. تو نیز از خواندن خطابه‌های دیگر دریغ مکن.

سقراط: بسیار خوب. دریغ نخواهم‌کرد.

حاشیه

۱. آسپاسیا (Aspasia) زنی بود دانشمند و بسیار باذوق که نخست معشوقهٔ پریکلس بود و سپس با او ازدواج کرد. معروف بود که بیشتر خطابه‌های سیاسی پریکلس را آسپاسیا آماده می‌کند.

۲. رک: قوانین: ۶۹۸.

کراتولوس

Kratylos

(اشتقاق واژه‌ها)

هرموگنس: میل داری مطلب را با سقراط در میان بگذاریم؟ ۳۸۳

کراتولوس:* عیبی ندارد.

هرموگنس: سقراط، کراتولوس مدعی است که نام درست هر چیز، نامی است که طبیعت به‌آن داده، نه نامی که گروهی از مردمان با توافق یکدیگر در زبان خود بر آن نهاده‌اند. زیرا هر واژه‌ای را معنایی است طبیعی، و معنی درست، چه برای یونانیان و چه برای بیگانگان، همان است. می‌پرسم «نام درست تو کدام است؟» می‌گوید: «کراتولوس». باز می‌پرسم «نام درست سقراط کدام است؟» پاسخ می‌دهد: «سقراط». سپس می‌پرسم: «نام درست هر کس همان است که ما او را با آن می‌خوانیم؟» می‌گوید: «به‌هر حال نام درست تو هرموگنس نیست، هر چند همه تو را با این نام می‌خوانند» ولی همین که دربارهٔ این سخن توضیح بیشتری می‌خواهم تا منظورش را دریابم، پاسخ روشنی نمی‌دهد و چنان وانمود می‌کند که نکته‌ای از من پنهان داشته‌است که اگر بگوید من نیز با او همداستان خواهم‌شد.
اکنون اگر تو پاسخ این معما را می‌دانی بگو. ولی بهتر است، اگر مانعی نمی‌بینی، ۳۸۴
عقیدهٔ خود را دربارهٔ معنی درست واژه‌ها بیان کنی.

سقراط: ای پسر هیپونیکوس، از روزگاران کهن ضرب‌المثلی به‌ما رسیده

---

*. موضوع این رساله بحث دربارهٔ واژه‌ها و چگونگی اشتقاق آنهاست و در واقع این رساله یکی از نخستین گامهایی است که در علم زبان‌شناسی برداشته‌شده. واژه‌هایی که در این رساله به‌میان می‌آیند و دربارهٔ اشتقاق آنها بحث می‌شود بالطبع واژه‌های یونانیند و از این رو برگرداندن رساله به‌زبان فارسی آسان نیست و حتی بعضی بخشهای آن قابل ترجمه به‌فارسی نیست. ما از روی ناچاری در بعضی قسمتها پاره‌ای مطالب را (خصوصاً از شمارهٔ ۴۰۳ تا ۴۲۳) حذف کردیم و جاهایی را که یک یا چند جمله، و گاه یک صفحهٔ تمام، حذف شده‌است با نقطه‌گذاری مشخص ساختیم. به‌هر حال ترجمهٔ بخشی از این رساله (از ۳۹۴ تا ۴۲۸) ترجمهٔ دقیق و لفظ به‌لفظ نیست و ما مطالبی را که تا اندازه‌ای قابل ترجمه به‌فارسی بود به‌صورت خلاصه درآورده‌ایم. ــ م.

است که می‌گوید «شناختن "زیبا" دشوار است». دریافتن معانی نامها نیز آسان نیست. اگر خطابهٔ پنجاه‌درهمی پرودیکوس[1] را شنیده‌بودم زود می‌توانستم دربارهٔ معانی نامها حقیقت امر را به‌تو بگویم زیرا پرودیکوس می‌گفت هر کس آن خطابه را بشنود در این باره هیچ نکته‌ای بر او پوشیده نخواهدماند. ولی من آن خطابه را نشنیده‌ام بلکه خطابهٔ یک‌درهمی او را شنیده‌ام. از این رو نمی‌دانم حقیقت امر در این باره چیست. با این همه آماده‌ام این موضوع را به‌همراهی تو و کراتولوس بررسی کنم. اگر او می‌گوید نام هرموگنس در حقیقت متعلق به‌تو نیست، گمان می‌کنم مزاح می‌کند و مرادش بیان این نکته است که تو در هر کار که برای توانگرشدن پیش‌می‌گیری شکست می‌خوری و این دلیل است بر اینکه از تبار هرمس [خدای توانگری] نیستی. به‌هر حال، چنانکه گفتم، دریافتن این گونه نکته‌ها آسان نیست. با این همه باید آنها را به‌همراهی یکدیگر بررسی کنیم تا ببینم حق با توست یا با کراتولوس.

هرموگنس: سقراط، بارها با کراتولوس و دیگران در این موضوع بحث کرده‌ام. ولی تا کنون هیچ‌کس نتوانسته‌است مرا متقاعد کند که درستی معنی هر واژه جز توافق و قرارداد علت دیگری دارد. به‌عقیدهٔ من هر نامی که به‌چیزی داده شود نامی است درست. اگر به‌چیزی نامی دیگر بدهند و نام پیشین را بکارنبرند آن نام تازه نیز از حیث درستی کم از نام پیشین نخواهدبود، همچنان که خود ما گاه به‌بردهٔ خود نامی تازه می‌نهیم. هیچ چیز نام خود را از طبیعت نگرفته‌است بلکه منشأ نامها قرارداد و توافق، یا عادت کسانی است که واژه‌ها را بکارمی‌برند. ولی اگر حقیقت جز این باشد آماده‌ام آن را از کراتولوس یا هر کس دیگر بیاموزم.

۳۸۵ **سقراط:** هرموگنس، شاید گفتهٔ تو درست باشد. ولی بگذار مطلب را بررسی کنیم. آیا هر نام که هر کس به‌چیزی بدهد، نام درست آن چیز است؟

هرموگنس: به‌نظر من چنین می‌آید.

سقراط: اعم از اینکه آن نام را یک تن به‌آن چیز بدهد یا تمام جامعه؟

هرموگنس: آری.

سقراط: اگر من چیزی را که همهٔ مردم «انسان» می‌نامند «اسب» بنامم و اسب را انسان، آیا در آن صورت نام درست آن یک برای دیگران «انسان» خواهد بود و برای من «اسب»، و نام درست این یک برای همه اسب خواهدبود و برای من انسان؟ منظور تو همین است؟

هرموگنس: آری، عقیدهٔ من همین است.

سقراط: بسیار خوب به‌این سؤال نیز پاسخ بده: به‌عقیدهٔ تو گفتار درست غیر از گفتار نادرست است؟

هرموگنس: بی‌گمان.

سقراط: پس گفتاری درست است و گفتاری نادرست؟

هرموگنس: آری.

سقراط: اگر گفتاری چیزی را آن گونه که براستی هست بیان کند درست است و اگر آن را بدان گونه که نیست بیان نماید نادرست است؟

هرموگنس: تردید نیست.

سقراط: پس می‌توانیم به‌وسیلهٔ گفتار هم چیزی را که هست بگوییم و هم چیزی را که نیست؟

هرموگنس: البته.

سقراط: آیا گفتار درست چنان گفتاری است که تمامش درست باشد و اجزایش نادرست؟

هرموگنس: نه. بلکه اجزاءِ آن نیز درست است.

سقراط: آیا اجزاءِ بزرگ آن درستند و اجزاءِ کوچک نادرست؟ یا همهٔ اجزاء درستند؟

هرموگنس: به‌عقیدهٔ من همهٔ اجزاء درستند.

سقراط: آیا گفتار جزئی کوچکتر از واژه دارد؟

هرموگنس: نه. واژه کوچکترین جزءِ گفتار است.

سقراط: آیا در گفتار درست، واژه‌ها نیز به‌زبان آورده‌می‌شوند؟

هرموگنس: آری.

سقراط: پس به‌عقیدهٔ تو در گفتار درست، واژه‌ها نیز درستند؟

هرموگنس: آری.

سقراط: ولی در گفتار نادرست هر جزءِ کوچک نادرست است؟

هرموگنس: عقیدهٔ من همین است.

سقراط: پس آیا همچنان که گفتاری درست است و گفتاری نادرست، واژه‌ای نیز ممکن است درست باشد یا نادرست؟

هرموگنس: بی‌تردید چنین است.

سقراط: هر نامی که هر کس به‌چیزی بدهد، نام درست آن چیز است؟

هرموگنس: آری.

سقراط: آیا اگر به‌چیزی چند نام بدهند همهٔ آنها نامهای درست آن چیزند؟ و همین که برای چیزی چند نام به‌زبان آوریم آن نامها متعلق به‌آن چیز می‌شوند؟

هرموگنس: سقراط، لااقل به‌عقیدهٔ من، برای درستی نامها هیچ علتی نیست جز اینکه من حق دارم هر چیز را با هر نام که به‌آن می‌دهم بخوانم در حالی که تو حق داری آن را با نامی دیگر بخوانی، و چنانکه می‌دانی چیزی واحد در هر شهر، چه یونانی و چه غیریونانی، به‌نامی دیگر خوانده‌می‌شود.

سقراط: بسیار خوب، هرموگنس. به‌عقیدهٔ تو این قاعده دربارهٔ ذات و

۳۸۶ ماهیت چیزها هم صادق است؟ مرادم این است که هر چیز برای هر کس ماهیتی دیگر دارد؟ می‌دانی که منظور پروتاگوراس از اینکه می‌گوید «آدمی مقیاس همه چیز است»[۲] این است که هر چیز برای من همان است که بر من نمودار می‌شود و برای تو همان که بر تو نمودار می‌گردد. یا تو بر این عقیده‌ای که هر چیز ذات و ماهیتی خاص خود دارد؟

هرموگنس: سقراط، چندی در این باره در تردید بودم و به‌عقیدهٔ پروتاگوراس می‌گراییدم. ولی اکنون گمان نمی‌کنم گفتهٔ او درست باشد.

سقراط: چه گفتی؟ کارت به‌آنجا رسیده‌بود که نمی‌توانستی باور کنی بعضی از آدمیان بدند؟

هرموگنس: نه، مرادم آن نیست. حتی بارها پیش‌آمده‌است که به‌تجربه معتقد شده‌ام بسی از آدمیان بسیار بدند.

سقراط: ولی با مردمان بسیار نیک هیچ رو به‌رو نشده‌ای؟

هرموگنس: چرا. ولی شمار آنان اندک بود.

سقراط: به‌هر حال چند تنی را دیده‌ای؟

هرموگنس: البته.

سقراط: به‌عقیدهٔ تو فرق نیکان با بدان چه بود؟ نه این بود که نیکان خردمند بودند و بدان بی‌خرد؟

هرموگنس: عقیدهٔ من نیز همین است.

سقراط: اگر گفتهٔ پروتاگوراس راست باشد، و چکیدهٔ [کتاب او با عنوان]

«حقیقت»[۳] این باشد که هر چیز برای هر کس همان است که بر او نمودار می‌گردد، در آن صورت آیا ممکن است یکی خردمند باشد و دیگری بی‌خرد؟

هرموگنس: نه.

سقراط: پس گمان می‌کنم دست کم این نکته را قبول داری که اگر خردمندی و بی‌خردی هست، ادعای پروتاگوراس ممکن نیست درست باشد. چه، اگر حقیقت هر چیز برای هر کس همان باشد که بر او نمودار می‌شود، در آن صورت هیچ کس بی‌خردتر از دیگری نمی‌تواند بود.

هرموگنس: درست است.

سقراط: گمان می‌کنم گفتهٔ اوثودموس را نیز باور نداری که می‌گوید: «همهٔ چیزها همواره و در آن واحد از همهٔ خصایص به‌نحو برابر برخوردارند.» چه اگر همهٔ مردمان همواره از فضیلت و رذیلت به‌اندازهٔ مساوی بهره داشتند ممکن نبود یکی نیک باشد و دیگری بد.

هرموگنس: حق با توست.

سقراط: اگر نه همهٔ چیزها از همهٔ خصایص به‌اندازهٔ برابر برخوردارند، و نه هر چیز برای هر کس ماهیتی دیگر دارد، پس معلوم می‌شود هر چیز دارای ماهیت خاصی است که همواره به‌یک حال می‌ماند. به‌عبارت دیگر ماهیت چیزها از ما نیست تا به‌میل ما هر ساعت دگرگون تواند شد بلکه بکلی مستقل از ماست.

هرموگنس: سقراط، عقیدهٔ من نیز همین است.

سقراط: آیا خود چیزها چنانند ولی اعمال و آثار آنها چنان نیستند؟ یا باید گفت عمل نیز موجودی است از نوعی خاص؟

هرموگنس: بی‌گمان شق دوم درست است.

سقراط: پس آیا اعمال نیز مطابق طبیعت خاص خود صورت می‌گیرند نه ۳۸۷
موافق میل و تصور ما؟ مثلاً وقتی که می‌خواهیم چیزی را ببریم، آیا می‌توانیم آن را هر گونه که خود میل داریم و با هر آلتی که خود می‌خواهیم ببریم؟ یا اگر بخواهیم در کار خود موفق شویم و از آن سودی ببریم ناچاریم طبیعت بریدن و بریده‌شدن را در نظر بگیریم و آلتی مناسب بکاربربریم، در حالی که اگر بر خلاف طبیعت عمل کنیم کوشش ما بی‌فایده خواهدبود؟

هرموگنس: شق دوم درست است.

سقراط: وقتی هم که می‌خواهیم چیزی را بسوزانیم حق نداریم به‌میل

خود عمل کنیم بلکه ناچاریم از راه درست درآییم؟ یعنی باید هم طبیعت چیزی را که می‌خواهیم بسوزانیم در نظر بگیریم و هم طبیعت چیزی را که به‌وسیلهٔ آن عمل سوزاندن را انجام می‌دهیم؟

هرموگنس: آری.

سقراط: آیا این قاعده در همهٔ کارها صادق است؟

هرموگنس: بی‌گمان.

سقراط: آیا سخن‌گفتن نیز عمل است؟

هرموگنس: البته.

سقراط: آیا اگر کسی در سخن‌گفتن هیچ قاعده‌ای را رعایت نکند و هر گونه که خود میل دارد سخن بگوید سخنش درست خواهدبود؟ یا آدمی برای اینکه سخن درست بگوید و از گفتن فایده‌ای ببرد و به مرادی که از سخن‌گفتن دارد نایل آید، ناچار است طبیعت سخن را در نظر بگیرد و وسائل مناسب با طبیعت سخن‌گفتن را بکارببرد تا سخنی که می‌گوید بی‌حاصل نماند؟

هرموگنس: بی‌تردید باید چنان کند.

سقراط: مگر نامیدن جزئی از سخن نیست؟ و مگر آدمی هنگام سخن گفتن نام چیزها را نمی‌برد؟

هرموگنس: تردید نیست.

سقراط: اگر سخن‌گفتن عملی است که با اشیاء ارتباط دارد، آیا نباید نامیدن را نیز عمل بدانیم؟

هرموگنس: چرا.

سقراط: اگر به‌یادت باشد گفتیم که طبیعت هیچ عمل بسته به‌میل و آرزوی ما نیست بلکه هر عمل طبیعتی مستقل دارد.

هرموگنس: درست است.

سقراط: بنا بر این هنگام «نامیدن» نیز باید طبیعت چیزهایی را که نام می‌بریم رعایت کنیم و وسایلی را که با طبیعت آنها سازگارند بکارببریم و میل و هوس خود را در این عمل دخالت ندهیم وگرنه عمل «نامیدن» را درست انجام نخواهیم‌داد و از کار خود سودی نخواهیم‌برد.

هرموگنس: تصدیق می‌کنم.

سقراط: بسیار خوب. کسی که می‌خواهد چیزی را ببرد، نباید برای بریدن

وسیله‌ای بکارببرد؟

هرموگنس: بی‌گمان.

سقراط: و کسی که می‌خواهد ببافد، آیا نباید بافتن را به‌یاری ابزاری انجام ۳۸۸ دهد، و همچنین کسی که بخواهد چیزی را سوراخ کند؟

هرموگنس: البته.

سقراط: کسی که می‌خواهد چیزی را بنامد، به‌وسیله‌ای خاص نیاز ندارد؟

هرموگنس: البته نیاز دارد.

سقراط: برای سوراخ‌کردن به‌کدام ابزار نیازمندیم؟

هرموگنس: به‌مته.

سقراط: در بافتن کدام ابزار بکارمی‌آید؟

هرموگنس: دستگاه بافندگی.

سقراط: برای نامیدن چه ابزاری بکارمی‌بریم؟

هرموگنس: واژه.

سقراط: پس واژه نیز ابزاری است برای عملی؟

هرموگنس: آری.

سقراط: اگر بپرسم «دستگاه بافندگی ابزار کدام کار است؟» نخواهی‌گفت «ابزار بافتن»؟

هرموگنس: بی‌گمان.

سقراط: هنگام بافتن چه می‌کنیم؟ تارهای درهم‌شده را از یکدیگر جدا نمی‌کنیم؟

هرموگنس: چرا.

سقراط: دربارهٔ سوراخ‌کردن نیز می‌توانی پاسخی از همان گونه بدهی؟

هرموگنس: البته.

سقراط: اگر دربارهٔ سخن‌گفتن نیز همان سؤال را بکنم پاسخی از همان قبیل می‌توانی داد؟ اندکی پیش گفتیم واژه نیز ابزار کاری است. اکنون می‌پرسم هنگام نامیدن، به‌وسیلهٔ واژه چه کار می‌کنیم؟

هرموگنس: پاسخ این سؤال را نمی‌توانم بدهم.

سقراط: آیا به‌یکدیگر خبری می‌دهیم و موضوعها را بر حسب طبیعتشان از یکدیگر جدا می‌کنیم؟

هرموگنس: آری.

سقراط: پس واژه ابزاری است برای خبردادن و جداکردن ماهیتها از یکدیگر، همچنان که دستگاه بافندگی وسیله‌ای است برای جدا کردن تارها و بافتن.

هرموگنس: آری.

سقراط: آیا دستگاه بافندگی ابزاری است که در فن بافندگی بکارمی‌آید؟

هرموگنس: آری.

سقراط: آیا بافنده، دستگاه بافندگی را هنگامی درست بکارمی‌برد که قواعد فن بافندگی را رعایت کند؟ سخنگو نیز واژه را هنگامی درست بکارمی‌برد که از قاعدهٔ فن سخن‌گفتن پیروی نماید؟

هرموگنس: آری.

سقراط: بافنده، اگر در فن خود استاد باشد، حاصل فن کدام کس را درست بکارمی‌برد؟

هرموگنس: حاصل فن درودگر را.

سقراط: آیا همه کس درودگر است یا تنها کسی که به‌فن درودگری آشناست؟

هرموگنس: تنها کسی که به‌آن فن آشناست.

سقراط: کسی که در فن سوراخ‌کردن استاد است حاصل فن کدام کس را درست بکارمی‌برد؟

هرموگنس: حاصل فن آهنگر را.

سقراط: همه کس آهنگر است یا تنها کسی که به‌فن آهنگری آشناست؟

هرموگنس: تنها کسی که به‌فن آهنگری آشناست.

سقراط: بسیار خوب. سخنگو، هنگامی که به‌یاری واژه‌ها سخن می‌گوید، حاصل فن کدام کس را بکارمی‌برد؟

هرموگنس: پاسخ این سؤال را نیز نمی‌دانم.

سقراط: آیا لااقل می‌توانی بگویی واژه‌هایی را که بکارمی‌بریم کدام کس به‌ما می‌دهد؟

هرموگنس: نه.

سقراط: آیا گمان نمی‌کنی واژه‌ها را قانون (سنن و رسوم) به‌ما می‌دهد؟

هرموگنس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس آیا سخنگو هنگام سخن‌گفتن حاصل فن قانونگذار را بکار می‌برد؟

هرموگنس: ظاهراً چنین است.

سقراط: به‌عقیدهٔ تو همه کس قانونگذار است یا تنها کسی که به‌هنر قانونگذاری آشناست؟

هرموگنس: تنها کسی که به‌آن هنر آشناست.

سقراط: پس، هرموگنس، معلوم می‌شود ساختن واژه کار هر کس نیست ۳۸۹
بلکه تنها کار واژه‌ساز است و واژه‌ساز قانونگذاری است که کمتر از همهٔ هنرمندان در میان آدمیان پیدا می‌شود.

هرموگنس: ظاهراً باید چنین باشد.

سقراط: اکنون نیک بیندیش: قانونگذار هنگام ساختن واژه‌ها چه چیز را در مد نظر دارد؟ برای آنکه پاسخ درست را بیابی، نکته‌هایی را که اندکی پیش بیان کردیم بیادبیاور. درودگر هنگام ساختن دستگاه بافندگی چه چیز را در نظر دارد؟ نه آن چیزی را که طبیعتش بافتن‌است؟

هرموگنس: بی‌گمان.

سقراط: اگر در اثنای کار دستگاه بافندگی بشکند، آیا درودگر برای ساختن دستگاهی نو، دستگاه شکسته را سرمشق خود قرارمی‌دهد یا همان صورتی را که هنگام ساختن دستگاه پیشین در مد نظر داشت؟[4]

هرموگنس: به‌عقیدهٔ من همان صورت را.

سقراط: آیا حق نداریم آن صورت را دستگاه بافندگی راستین[5] یا ایدهٔ دستگاه بافندگی بنامیم؟

هرموگنس: ظاهراً حق داریم.

سقراط: پس هر دستگاه بافندگی، خواه برای بافتن پارچهٔ ضخیم بکارآید و خواه برای پارچهٔ نازک، و خواه برای پشم باشد و خواه برای کتان، باید صورت حقیقی دستگاه بافندگی را در خود داشته‌باشد. علاوه بر آن باید کیفیتی هم به‌آن داده‌شود که سبب می‌شود دستگاه برای بافتن قماشی خاص شایسته باشد.

هرموگنس: درست است.

سقراط: همین اصل دربارهٔ دیگر ابزار و آلات نیز صادق است. کسی که

می‌خواهد برای کاری خاص آلتی بسازد باید خصایص آلتی را که بر حسب طبیعت برای آن کار مناسب است پیدا کند و آن را در مادهٔ خامی که آلت از آن ساخته می‌شود قراردهد. به‌عبارت دیگر آلت را باید چنان بسازد که طبیعت اقتضا می‌کند نه چنانکه خود می‌خواهد. مثلاً کسی که می‌خواهد مته بسازد باید بتواند خصایص طبیعی مته را در آهن قراردهد.

هرموگنس: درست است.

سقراط: و کسی که می‌خواهد دستگاه بافندگی بسازد باید بتواند خصایص موافق با طبیعت دستگاه بافندگی را، با رعایت اینکه دستگاه برای بافتن چگونه قماشی بکارخواهدرفت، در چوب قراردهد.

هرموگنس: صحیح است.

سقراط: زیرا، چنانکه گفتیم، بر حسب طبیعت برای هر گونه قماش دستگاهی خاص لازم است، همچنین است در دیگر موارد.

هرموگنس: حق با توست.

سقراط: بنا بر این، دوست گرامی، قانونگذار نیز اگر بخواهد واژه‌ای درست بسازد، باید خصایص طبیعی واژه را در صداها و هجاها قراردهد و در این کار از صورت اصلی واژهٔ راستین[۶] که وجود حقیقی دارد (ایدهٔ واژه) پیروی نماید و همهٔ واژه‌ها را به‌تقلید از آن ایده بسازد. اگر می‌بینیم که همهٔ قانونگذاران واژه‌ساز، برای ساختن واژه هجایی واحد بکارنمی‌برند بلکه هر کدام برای این منظور هجایی دیگر برمی‌گزینند نباید تعجب کنیم: آهنگران نیز با اینکه همه آلاتی برای منظوری واحد می‌سازند، خصایص مته را همه در یک قطعهٔ آهن جای نمی‌دهند،
۳۹۰ بلکه بدین منظور هر آهنگر قطعه‌ای دیگر بکارمی‌برد. پس آهنگر در هر آهنی که
آن ایده را جای دهد حاصل کارش آلتی درست و مناسب خواهدبود، خواه آن آهنگر یونانی باشد و خواه بیگانه. چنین نیست؟

هرموگنس: بی‌تردید.

سقراط: پس مادام که قانونگذاران واژه‌ساز، اعم از یونانی و بیگانه، بتوانند ایدهٔ واژه را، بدان گونه که برای هر چیز مناسب است، در هجا منعکس سازند، دربارهٔ آنان همان گونه داوری خواهی‌کرد هر چند هر کدام برای آن منظور هجایی دیگر بگزینند، و قانونگذار یونانی را کمتر از قانونگذار بیگانه نخواهی‌شمرد.

هرموگنس: بدیهی است.

سقراط: آن کیست که می‌تواند تشخیص دهد که آیا مفهوم درست دستگاه بافندگی در چوبی قراردارد یا نه؟ سازندهٔ آن دستگاه، یعنی درودگر، یا کسی که آن را بکارمی‌برد، یعنی بافنده؟

هرموگنس: سقراط، گمان می‌کنم کسی که آن را بکارمی‌برد.

سقراط: آن که حاصل کار سازندهٔ چنگ را بکارمی‌برد کیست؟ آیا همان کسی نیست که سازندهٔ چنگ را بهتر از دیگران می‌تواند راهنمایی کند، و پس از آنکه چنگ آماده شد بهتر از دیگران داوری می‌تواند کرد که آیا چنگ درست ساخته شده‌است یا نه؟

هرموگنس: بی‌تردید.

سقراط: آن کیست؟

هرموگنس: چنگ‌نواز.

سقراط: حاصل کار کشتی‌ساز را کدام کس بکارمی‌برد؟

هرموگنس: ناخدا.

سقراط: آن کیست که، چه در اینجا و چه در شهرهای بیگانه، قانونگذار را بهتر از دیگران می‌تواند راهنمایی کند، و دربارهٔ حاصل کار او بهتر از دیگران می‌تواند داوری نماید؟ نه آن کسی که حاصل کار او را بکارمی‌برد؟

هرموگنس: تردید نیست.

سقراط: آیا او آن کسی نیست که می‌داند چگونه باید پرسید؟

هرموگنس: چرا.

سقراط: و چگونه باید پاسخ داد؟

هرموگنس: بی‌گمان.

سقراط: کسی را که می‌داند چگونه باید پرسید و چگونه باید پاسخ داد، اهل دیالکتیک[۷] نمی‌نامی؟

هرموگنس: البته.

سقراط: اگر درودگر بخواهد پارویی بسازد که بکارآید، آیا نباید هنگام ساختن آن از دستور پاروزن پیروی کند؟

هرموگنس: بی‌گمان.

سقراط: پس آیا قانونگذار نیز اگر بخواهد واژه‌ای درست بسازد، باید هنگام ساختن واژه به‌دستور اهل دیالکتیک گوش‌فرادهد و از آن پیروی نماید؟

هرموگنس: بی‌تردید.

سقراط: بنا بر این، هرموگنس گرامی، معلوم می‌شود تو نیز معتقد نیستی که واژه‌ساختن کار آسانی است و از همه کس برمی‌آید. کراتولوس نیز حق دارد بگوید که نامها ناشی از طبیعت چیزها هستند و واژه‌ساختن و نام‌دادن کار هر کسی نیست بلکه تنها کسی در این کار استاد است که بتواند واژه‌ای را که بر حسب طبیعت برای چیزی مناسب است، دریابد و مفهوم آن را در صداها و هجاها جایگزین سازد.

۳۹۱ **هرموگنس:** سقراط، نمی‌دانم در برابر این سخن چه بگویم. در این گونه مسائل قانع‌شدن آسان نیست. گمان می‌کنم برای آنکه بتوانی مرا قانع کنی بهتر آن است که دربارهٔ درستی طبیعی واژه‌ها، بدان گونه که ادعا کردی، توضیحی بیشتر بدهی و آن را بر من روشن سازی.

سقراط: هرموگنس گرامی، من هیچ ادعایی نمی‌کنم. گویا فراموش کرده‌ای که اندکی پیش گفتم در این باره هیچ نمی‌دانم و میل دارم این نکته را به‌یاری تو بررسی کنم. اکنون نیز در بررسی به‌جایی رسیده‌ایم که من و تو هر دو می‌بینیم که درستی هر واژه در طبیعت آن نهفته‌است و ساختن واژهٔ درست برای هر چیز کار هر کس نیست. مگر از بررسی نتیجه‌ای جز این گرفته‌ایم؟

هرموگنس: نه، حق با توست.

سقراط: پس اگر براستی می‌خواهی بدانی که آن درستی طبیعی چیست، ناچاریم بررسی را دنبال کنیم.

هرموگنس: البته می‌خواهم.

سقراط: دوست من، بهترین راه بررسی این است که آن را به‌یاری مردان صاحب‌نظر انجام دهی و به‌پاس این یاری، هم مبلغی به‌آنان بپردازی و هم از آنان سپاسگزاری کنی. مرادم از مردان صاحب‌نظر سوفیستها هستند. چنانکه می‌دانی برادرت کالیاس مبلغی هنگفت به‌آنان پرداخت تا در زمرهٔ دانشمندان بشمارآید. ولی چون دارایی تو، که از پدر به‌ارث برده‌ای، هنوز در اختیارت نیست، ناچاری از برادرت تقاضا کنی تا حقایقی را که در این باره از پروتاگوراس شنیده‌است به‌تو بیاموزد.

هرموگنس: سقراط، چگونه می‌توانم چنین تقاضایی بکنم؟ من به‌طور کلی منکر «حقیقت» پروتاگوراس هستم. پس چگونه ممکن است ادعاهایی را که بر آن

«حقیقت» متکی است بپذیرم؟

سقراط: اگر از آن پیشنهاد خشنود نیستی، چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه به‌مکتب هومر و شاعران دیگر روی‌آوری.

هرموگنس: هومر در کجا دربارهٔ واژه‌ها سخن می‌گوید و در این موضوع چه عقیده دارد؟

سقراط: او در چندین جا دربارهٔ واژه‌ها سخن می‌گوید، خصوصاً آنجا که نامهایی را که خدایان به‌برخی چیزها داده‌اند از نامهایی که آدمیان به‌همان چیزها می‌نهند جدا می‌کند. آیا معتقد نیستی که سخنش در آنجا متضمن نکتهٔ مهم و غریبی دربارهٔ درستی واژه‌هاست؟ بی‌شک می‌خواهد بگوید نامهایی که خدایان به‌چیزها داده‌اند نامهای درست و طبیعیند. یا تو در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟

هرموگنس: اگر اصلاً معتقد باشیم که خدایان نامهایی به‌چیزها می‌دهند در درستی آنها تردید نخواهم‌داشت. ولی منظورت کدام نامهاست؟

سقراط: مثلاً دربارهٔ نام رودخانه‌ای در نزدیکی تروپا، که با هفایستوس به‌جنگ تن به‌تن پرداخت، می‌گوید:

«آن رود را خدایان کسانثوس می‌نامند و آدمیان اسکاماندر».

هرموگنس: درست است.

سقراط: هیچ نیندیشیده‌ای که نام درست آن رودخانه چرا کسانثوس است ۳۹۲
نه اسکاماندر؟ گوش فرادار تا مثالی دیگر بیاورم: هومر در شعری دیگر دربارهٔ آن مرغ می‌گوید:

«خدایان آن را خالکیس می‌نامند و آدمیان عقاب».

آیا لازم نیست بدانیم که چرا باید آن مرغ خالکیس نامیده‌شود نه عقاب؟ همچنین است نامهای «باتییا» و «میرینه» در گفته‌های هومر و دیگر شاعران. گمان می‌کنم دریافتن اینکه کدام یک از آن نامها باید درست باشد از توانایی من و تو بیرون است ولی پی‌بردن به‌اینکه آیا نام پسر هکتور اسکاماندروس است یا آستیاناکس، و از چه رو شاعر یکی را درست‌تر از دیگری می‌داند، بی‌گمان در حد توانایی آدمی است. شعری را که این نام در آن پیش‌می‌آید بیادداری؟

هرموگنس: آری.

سقراط: نام درست آن کودک چیست، آستیاناکس یا اسکاماندروس؟

هرموگنس: نمی‌دانم.

سقراط: اگر از تو بپرسند که آیا خردمندان به‌چیزها و آدمیان نام درست می‌دهند یا بی‌خردان...

هرموگنس: بی‌تردید خواهم‌گفت: خردمندان.

سقراط: در شهرها به‌طور کلی مردان خردمندترند یا زنان؟

هرموگنس: مردان.

سقراط: آیا بیادنداری که هومر می‌گوید: پس هکتور را مردان تروویا آستیاناکس می‌نامند؟ پس معلوم می‌شود نام اسکاماندروس را زنان به‌آن کودک داده‌اند، زیرا مردان او را آستیاناکس می‌خواندند.

هرموگنس: ظاهراً درست است.

سقراط: آیا به‌عقیدهٔ هومر نیز مردان شهر تروویا خردمندتر از زنان بودند؟

هرموگنس: گمان می‌کنم آری.

سقراط: پس آیا او معتقد بود که آستیاناکس برای آن کودک نامی درست‌تر از اسکاماندروس است؟

هرموگنس: چنین می‌نماید.

سقراط: چرا؟ من هنوز علت آن را نمی‌دانم. تو می‌دانی؟

هرموگنس: نه، من نیز نمی‌دانم.

سقراط: پس بگذار در این باره کمی بیندیشیم. یا گمان می‌کنی خود شاعر علت را بیان می‌کند، آنجا که می‌گوید:

«زیرا تنها او بود که از شهر و باروی آن پاسداری می‌کرد.»

از این رو حق این بود که پسر پاسدار شهر، آستیاناکس نامیده‌شود یعنی خداوندگار شهری که، چنانکه هومر می‌گوید، پدرش از آن پاسداری می‌کرد.

هرموگنس: اکنون می‌فهمم.

سقراط: ولی، دوست گرامی، نام هکتور را نیز هومر به‌او داده‌است. ۳۹۳

هرموگنس: از کجا چنین می‌گویی؟

سقراط: از آنجا که «هکتور» و «آستیاناکس» به‌نظر من شبیه یکدیگرند: آناکس به‌معنی خداوندگار است و هکتور به‌معنی صاحب، و چنین به‌نظر می‌آید که هر دو نام خاص شاهانند. زیرا صاحب چیزی، خداوندگار همان چیز است و آن را در فرمان خود دارد. یا گمان می‌کنی من در اشتباهم و هنوز نتوانسته‌ام به‌عقیدهٔ

هومر دربارهٔ درستی نامها پی‌ببرم.

هرموگنس: نه، در اشتباه نیستی. گمان می‌کنم راهی که پیش‌گرفته‌ای، ما را به‌دریافتن عقیدهٔ هومر رهنمون خواهدشد.

سقراط: دست کم به‌عقیدهٔ من، بچهٔ شیر را باید شیر نامید و بچهٔ اسب را اسب. مرادم چنان موردی نیست که بر حسب اتفاقی شگفت‌انگیز اسبی بچه‌ای بزاید که غیر از اسب باشد. بلکه نظرم به‌موردی است که اسب، چنانکه طبیعت اقتضا می‌کند، کره‌اسبی بزاید. اگر اسبی بر خلاف طبیعت گوساله‌ای بزاید، آن نوزاد را نباید اسب بنامیم بلکه باید گوساله بخوانیم. آدمی نیز اگر فرزندی بر خلاف طبیعت نیاورد، بلکه کودکی مطابق طبیعت بزاید، باید نوزاد او را آدمی نامید. این قاعده دربارهٔ همهٔ جانداران و گیاهها صادق است. یا تو عقیده‌ای غیر از این داری؟

هرموگنس: نه، من نیز با عقیدهٔ تو موافقم.

سقراط: خوب. اکنون بهوش باش تا تو را به‌بیراهه نکشانم و گمراه نکنم. بنا به‌قاعده‌ای که بیان کردم فرزند شاه را باید شاه بنامیم، اعم از آنکه این معنی را به‌وسیلهٔ همین هجاها بیان کنیم یا به‌وسیلهٔ هجاهایی دیگر. همچنین اگر حرفی به‌آنها افزوده یا از آنها کاسته‌شود فرقی نمی‌کند بلکه مهم این است که نام بتواند ماهیت مسمی را بدرستی بیان کند.

هرموگنس: منظورت را نفهمیدم.

سقراط: می‌دانی که ما به‌هر یک از حروف الفبا نیز ــ به‌استثنای چهار حرف صدا ــ نامی می‌دهیم: یعنی خود آن حروف را بتنهایی به‌زبان نمی‌آوریم بلکه حروف دیگری به‌آنها می‌افزاییم و بدین‌سان نامی برای آنها می‌سازیم. با این حال چون خصایص حرف مورد نظر را در آن نام می‌گنجانیم، حق داریم آن را با آن نام بخوانیم. مثلاً حرف «د» را در نظر بیاور. قانونگذار برای اینکه نامی به‌آن بدهد دو حرف «ا» و «ل» را به‌آن افزوده و آن را «دال» نامیده‌است بی‌آنکه افزودن آن دو حرف مانع شود از اینکه طبیعت حرف مورد نظر آشکارا بیان گردد. چنانکه می‌بینی، قانونگذار می‌دانست که به‌آن حرف چه نامی باید داد.

هرموگنس: حق با توست.

سقراط: آیا این اصل در مورد «شاه» نیز صادق نیست؟ اقتضای طبیعت این است که از شاه، شاه بوجودآید، از نیک نیک و از زیبا زیبا. زیرا زادهٔ هر چیز از ۳۹۴

نوع همان چیز است مگر آنکه اتفاقی غریب و خلاف طبیعت روی‌دهد. بدین جهت زادهٔ هر چیز را باید با نام همان چیز خواند. با این همه دگرگون‌ساختن هجاها مجاز است، هر چند نامی که بدین‌سان ساخته‌می‌شود در نظر مردمان بی‌خبر نامی دیگر جلوه کند. داروهایی هم که پزشکان به‌بیماران می‌دهند چون رنگها و بوهای گوناگون دارند به‌نظر ما گوناگون می‌آیند ولی پزشکان می‌دانند که همهٔ آنها یک دارو بیش نیست زیرا به‌ماهیت داروها نظر دارند نه به‌رنگ و بویی که جلوهٔ ظاهری آنها را دگرگون می‌کند. کسانی هم که در واژه‌ها صاحب‌نظرند به ماهیت واژه توجه می‌کنند. از این رو هر چند حرفی به‌آن افزوده یا کاسته شود، یا حرفی در جایی دیگر نشیند، یا اصلاً همهٔ حرفها تغییر بیابند، گمراه نمی‌گردند. اکنون بگذار به‌مثال پیشین خود بازگردیم. آستیاناکس و هکتور جز «ت» حرفی مشترک ندارند. با این همه معنی هر دو یکی است. آرخه‌پولیس (شهریار) در کدام حرف با آنها مشترک است؟ با این همه همان معنی را می‌دهد. واژه‌های دیگری نیز می‌توان برشمرد که همه به‌معنی شاهند. واژه‌هایی هم هست که همه به‌معنی سردار سپاهند، مانند آگیس (رهبر) و پولمارخوس (خداوند جنگ) و اوی‌پولموس (جنگاور)، و واژه‌هایی که همه به‌معنی پزشکند مانند پاتروکلوس (علاج‌بخش) و آکه‌سیمبروتوس (معالج). از این گونه واژه‌ها فراوان می‌توان یافت که هر چند از حروف و هجاهای گوناگون تشکیل یافته‌اند معنی واحد دارند. این نکته را می‌پذیری یا نه؟

هرموگنس: البته می‌پذیرم.

سقراط: پس مولود طبیعی هر چیز را باید با نام همان چیز خواند.

هرموگنس: درست است.

سقراط: اگر از چیزی به‌سبب اتفاقی غریب مولودی غیرطبیعی پدیدآید آن را چگونه باید خواند؟ مثلاً اگر از مردی درستکار و دیندار فرزندی بی‌دین بوجودآید، آیا نباید در نامیدن او همان اصل را رعایت کنیم که اندکی پیش بیان نمودیم؟ بی‌شک بیادداری که گفتیم اگر اسبی گوساله‌ای بزاید آن را به‌نام مادر نخواهیم‌خواند بلکه نام نوع خود آن را به‌آن خواهیم‌داد.

هرموگنس: تردید نیست.

سقراط: پس اگر مردی دیندار فرزندی بی‌دین بیاورد آن فرزند را به‌نام نوع خودش خواهیم‌خواند.

هرموگنس: درست است.

سقراط: یعنی او را نه تئوفیلوس (= خدادوست) خواهیم‌نامید، نه منه‌سیته‌ئوس (= خداپرست)، و نه نامی دیگر از این قبیل به‌او خواهیم‌داد. بلکه اگر بخواهیم نامی درست به‌او دهیم او را به‌نامی خواهیم‌خواند که خلاف معانی پیشین را دربرداشته‌باشد.

هرموگنس: راست می‌گویی.

سقراط: هرموگنس گرامی، معلوم می‌شود «اورستس» نیز بحق با این نام خوانده‌می‌شود، گرچه نمی‌دانم آن را شاعری به‌او داده‌است یا بر حسب اتفاق چنان نامیده‌شده. زیرا آن نام بیان‌کنندهٔ خشونت و سرسختی است چنانکه گویی از واژهٔ اورینون (=کوهسار) مشتق است.

هرموگنس: آری، چنین می‌نماید. ۳۹۵

سقراط: نام پدر او «آگاممنون» نیز ظاهراً بیان‌کنندهٔ طبیعت خاص اوست.

هرموگنس: شاید.

سقراط: زیرا «آگاممنون» مردی بود که هر چه اراده می‌کرد با دلیری و سرسختی بانجام‌می‌رساند. دلیل این گفته پایداری اوست به‌هنگام محاصرهٔ شهر ترویا، و نام «آگاممنون» بدین معنی است که او در پایداری (= اپی‌مونه) اعجاب‌انگیز (= آگاستوس) بوده. همین اصل دربارهٔ نام «آترئوس» نیز صادق است. زیرا کشتن کروسیپوس و ارتکاب آن جنایتهای فجیع نسبت به‌ثواستس دلیل است بر اینکه او مردی ستمکار و فاسد بوده. منتها آن نام کمی مبهم است و همه کس نمی‌تواند از آن به‌طبیعت او پی‌ببرد. ولی برای کسانی که در درک معانی نامها صاحب‌نظرند معنی «آترئوس» هویداست. چه، خواه آن نام را از «آته‌ایرس» (= تسلیم‌نشدنی) مشتق بدانیم و خواه از «آترستون» (= بی‌ترس)، و خواه از «آترون» (= فاسدالاخلاق)، به‌هر حال نامی است که او براستی سزاوار آن است. «پلوپس» نیز به‌عقیدهٔ من درخور نامی است که به‌او نهاده‌اند زیرا این نام به‌معنی نزدیک‌بین است.

هرموگنس: منظورت را نفهمیدم.

سقراط: مگر نمی‌گویند پلوپس هنگام کشتن «میرتیلوس» نتوانست عواقبی را که آن جنایت برای او و فرزندان و اعقابش ببارخواهدآورد پیش‌بینی کند زیرا در آن دم جز عروسی با «هیپودامه‌یا» اندیشه‌ای در سر نداشت؟ اگر داستانهایی

هم که دربارهٔ «تانتالوس» نقل می‌کنند درست باشد باید گفت او نیز نامی درخور طبیعت خود داشته‌است.

هرموگنس: مرادت کدام داستانهاست؟

سقراط: حوادث شومی که هم خود او را تیره‌روز ساختند و هم وطنش را
تباه کردند، و سنگی که پس از مرگ در دوزخ بر بالای سرش آویزان (= تالانته‌یا)
است، در نام او منعکسند، چنانکه گویی می‌خواسته‌اند او را تیره‌روزترین
موجودات (= تالانتاتوس) بنامند ولی برای اینکه نامش کمی ابهام‌آمیز باشد
تانتالوس خوانده‌اند. زئوس هم که می‌گویند پدر اوست نامی مناسب طبیعت خود
دارد. دریافتن معنی این نام آسان نیست. زیرا واژهٔ زئوس چون جمله‌ای است که
از میان به‌دو نیم کرده‌باشند. گروهی از مردمان نیمی از آن را بکارمی‌برند و او را با
واژهٔ زئوس می‌خوانند که حالت مفعولی واژهٔ «زن» (zen) (= زندگی) است. گروهی ۳۹۶
دیگر نیمهٔ دیگر را بکارمی‌برند و او را «دیا» (dia) (= به‌واسطهٔ او) می‌نامند. اگر آن
دو نام را به‌هم بپیوندیم ذات خدا به‌بهترین وجه نمایان می‌گردد، و این خاصیتی
است که به‌عقیدهٔ ما هر نام درست باید از آن برخوردار باشد. خدایی که بر همهٔ
جهان فرمان می‌راند براستی مایهٔ زندگی همهٔ جانداران است. بدین جهت نام
زئوس حاکی از این است که هر جانداری زندگی خود را از او دارد و او شاه و
خداوندگار همهٔ موجودات است. ولی چنانکه گفتم نام او به‌دو جزء تقسیم شده، که
یکی «زن» است و دیگری «دیا». وقتی که نخستین‌بار می‌شنویم زئوس فرزند
«کرونوس» است، این سخن به‌نظر ما ناسزا می‌آید ولی چون نیک می‌نگریم
درمی‌یابیم که زئوس زادهٔ خرد است. زیرا در نام کرونوس، واژهٔ «کروس» به‌معنی
کودک نیست بلکه معنی درست کرونوس عقل محض است. کرونوس نیز چنانکه
می‌گویند فرزند اورانوس است و نام اورانوس (= نگاه به‌سوی بالا)، نامی است که
بحق به‌او داده‌اند زیرا آنکه عالم بالا را تواند دید ذاتی است آسمانی. آسمان-
شناسان می‌گویند منشأ عقل محض آسمان است. از این رو اورانوس نامی است که
ذات حقیقی مسمی را نیک بیان می‌کند. اگر نامهای دیگر اسلاف زئوس را،
چنانکه هسیودوس برشمرده‌است، بیادداشتم در توجیه آنها چندان داد سخن
می‌دادم تا آثار معرفتی که نمی‌دانم چگونه و از کجا در این دم به‌من روی‌آورده
است تمام و کمال آشکار شود.

هرموگنس: آری، سقراط به‌نظر من نیز چنین می‌آید که در این دم مانند

مجذوبان خدا سخن می‌گویی.

سقراط: هرموگنس گرامی، گمان می‌کنم این معرفت از «اوثوفرون» اهل پروسپالتا به‌من سرایت کرده‌است. زیرا امروز از بامداد تا کنون در نزد او بودم و به‌سخنانش گوش می‌دادم. معلوم می‌شود او با معرفت خود که برتر از معرفت انسانی است نه تنها گوشهای مرا آکنده بلکه روحم را نیز بی‌نصیب نگذاشته‌است. از این رو بهتر آن است که امروز به‌یاری این معرفت پژوهشی را که دربارهٔ واژه‌ها آغاز کرده‌ایم تا پایان دنبال کنیم. فردا، اگر موافق باشی، دست از آن خواهیم شست و اگر کاهن یا سوفیستی پیدا کنیم که در تطهیر روح ماهر باشد، به‌یاری او
روح خود را از آن معرفت پاک خواهیم‌ساخت. ۳۹۷

هرموگنس: با این پیشنهاد موافقم. زیرا میل دارم سخنان دیگری را هم که دربارهٔ واژه‌ها خواهی‌گفت بشنوم.

سقراط: بسیار خوب. بررسی را چگونه دنبال کنیم؟ روشی که تا کنون در پیش داشتیم این بود که می‌کوشیدیم ببینیم آیا خود نامها دلیلند بر اینکه آنها را بر حسب اتفاق به‌این و آن نداده‌اند بلکه در هر یک معنایی نهفته که بیان‌کنندهٔ خصایص طبیعی و روحی مسمی است؟ ولی می‌ترسم نامهای آدمیان و قهرمانان ما را به‌اشتباه افکنند زیرا بسا کسان نامهایی دارند که با نامهای اجداد و اسلافشان به‌یک معنی هستند، و چنانکه در آغاز بحث گفتیم، پاره‌ای از آنان درخور نامی که دارند نیستند. بسیاری از نامها نیز نمودار آرزوی نامگذارانند مانند اویتیخیدس (= فرزند بخت)، سوسیاس (= رهاننده)، ثئوفیلوس (= خدادوست) و نامهایی دیگر از این قبیل. بنا بر این باید این گونه نامها را به‌یک سو نهیم و به‌نامهایی روی‌آوریم که ذوات ابدی را با آنها می‌خوانند. زیرا نامگذاران در ساختن این نامها بی‌شک دقتی بیشتر بکاربرده‌اند. حتی بعید نیست که پاره‌ای از آنها ساختهٔ خدایان باشند نه حاصل اندیشهٔ آدمیان.

هرموگنس: سقراط، گمان می‌کنم حق با توست.

سقراط: پس بهتر است این بار پژوهش را با نام خدایان آغاز کنیم و ببینیم به‌چه علت همهٔ آنان «تئو» (= خدا) نامیده‌می‌شوند؟ و آیا این نام برای آنان نام درستی است یا نه؟

هرموگنس: راست می‌گویی.

سقراط: حدس من در این باره چنین است: نخستین آدمیانی که در

سرزمین یونان زندگی می‌کردند همان چیزها را خدا می‌شمردند که امروز بسیاری از بیگانگان به‌خدایی می‌شناسند، مانند آفتاب و ماه و زمین و ستارگان و آسمان، و چون می‌دیدند که همهٔ آنها همواره در گردش و دویدنند، آنها را «تئوی» (= دونده) نامیدند که از واژهٔ «تئین» (= دویدن) مشتق است. پس از آن نیز چون با خدایانی دیگر آشنا شدند همه را با همان نام خواندند. گمان می‌کنی این حدس درست است؟

هرموگنس: بی‌تردید.

سقراط: اکنون به‌کدام یک از نامها بپردازیم؟ به‌نام دمونها، یا پهلوانان یا آدمیان؟

هرموگنس: به‌دمونها.

سقراط: هرموگنس، گمان می‌کنی واژهٔ دمون چه معنی دارد؟ بگذار حدسی را هم که در این باره دارم بیان کنم. آنگاه بیندیش و عقیده‌ات را فاش بگو.

هرموگنس: خوب.

سقراط: می‌دانی به‌عقیدهٔ هسیودوس دمونها چگونه موجوداتی هستند؟

هرموگنس: سخن او را بیادندارم.

سقراط: مگر هسیودوس نمی‌گوید نخستین نسل آدمیان نژاد طلایی بود؟

هرموگنس: درست است. اکنون به‌یادم آمد.

سقراط: سپس می‌گوید:

«از روزی که به‌فرمان سرنوشت به‌جهان تاریک مردگان رهسپار شدند،
۳۹۸ به‌نام دمونهای نیک‌منش و نیکوکار و تسکین‌دهندگان دردها و نگهبانان آدمیان فانی خوانده‌شدند.»

هرموگنس: چرا سخن هسیودوس را به‌میان آوردی؟

سقراط: به‌گمان من، مراد هسیودوس این نیست که سرشت آن آدمیان براستی از طلا بوده، بلکه می‌خواهد بگوید آنان مردمانی نیک و شریف بودند. دلیل من به‌درستی این تفسیر این است که او ما را نژاد آهنین می‌خواند.

هرموگنس: حق با توست.

سقراط: گمان نمی‌کنی او از مردمان کنونی نیز کسانی را که براستی نیک و شریفند، از نژاد طلایی می‌داند؟

هرموگنس: به‌احتمال قوی عقیدهٔ او همین است.

سقراط: نیکان خردمندند. چنین نیست؟

هرموگنس: آری.

سقراط: چون دمونها نیز خردمند و متفکر (= دای‌مونس)اند، هسیودوس آنها را به‌نام دمون (= دای‌موناس) خواند. این واژه در زبان کهن ما نیز هست. پس هسیودوس و دیگر شاعران درست گفته‌اند که نیک‌مردان چون درگذرند در آن جهان پاداش می‌گیرند و به‌سبب خردمندی تبدیل به‌دمون می‌شوند. من نیز بر آنم که هر نیک‌مردی، هم در زندگی از خاصیت دمونی بهره دارد و هم پس از مرگ، و بدین جهت حق آن است که به‌نام دمون خوانده‌شود.

هرموگنس: سقراط، در این باره من نیز با تو همداستانم. اکنون بگو که در واژهٔ پهلوان (= هروس) چه معنایی نهفته‌است.

سقراط: دریافتن آن معنی دشوار نیست. آن واژه کمی دگرگون شده ولی از صورت کنونی آن نیز پیداست که از واژهٔ عشق (= اروس) مشتق است.

هرموگنس: چگونه؟

سقراط: نمی‌دانی که پهلوانان نیمه‌خدایانند؟

هرموگنس: البته می‌دانم.

سقراط: هر پهلوان ثمرهٔ عشق‌ورزی خدایی است با آدمیزاده‌ای، یا عشق‌ورزی آدمیزاده‌ای با خدایی. اگر به‌زبان آتنی کهن توجه کنی زودتر به‌این معنی پی‌خواهی‌برد زیرا در آن زبان واژهٔ پهلوان (هروس) فرق اندکی با واژهٔ عشق (اروس) دارد. پس کسی که نام «هروس» را ساخته، یا می‌خواست بگوید که پهلوانان ثمرهٔ عشق خدایان و آدمیانند، و یا چون پهلوانان مردانی حکیم و زبان‌آور (= رتورس) بودند و در سخن‌گفتن و پرسیدن (= اروتان) و پاسخ‌دادن مهارت داشتند و به‌عبارت دیگر، اهل دیالکتیک بودند، نام آنان را از واژهٔ سخن‌گفتن گرفته‌است. در زبان آتنی کهن واژهٔ هروس با واژهٔ سخنور (= رتورس) یکی است و نسل شریف پهلوانان نسل سخنوران و سوفیستهاست. چنانکه گفتم پی‌بردن به‌معنی این واژه دشوار نیست. دریافتن معنی واژهٔ آدمی (= آنتروپوس) دشوارتر از آن است. یا تو معنی این واژه را می‌دانی؟

هرموگنس: از کجا بدانم؟ اگر هم می‌توانستم آن را جایی پیدا کنم رنج جست و جو به‌خود هموار نمی‌کردم زیرا معتقدم تو بهتر و آسانتر از من می‌توانی آن را بیابی.

۳۹۹ **سقراط:** معلوم می‌شود به‌نیروی الهام اوثوفرون اعتماد فراوان داری.

هرموگنس: بدیهی است.

سقراط: حق داری. من خود نیز در این دم آثار آن الهام را احساس می‌کنم و اگر مراقب خود نباشم بیم آن است که داناییم از حد بگذرد. اکنون گوش فرادار: نخست باید بدین نکته توجه کنی که ما گاه برای ساختن نامی، حرفی را به‌واژه‌ای می‌افزاییم و گاه از آن می‌کاهیم، و گاهی هم آهنگ واژه را دگرگون می‌کنیم. مثلاً واژهٔ «دیی فیلوس» (= محبوب خدا) را در نظر بگیر: برای اینکه از آن عبارت واژه‌ای یگانه بسازیم یکی از دو «ی» را کنار می‌گذاریم و «ی» دیگر را آشکارتر تلفظ می‌کنیم. بدین‌سان واژهٔ «دی‌فیلوس» پیدا می‌شود. گاه هم میان دو واژه یک یا چند حرف تازه قرارمی‌دهیم.

هرموگنس: درست است.

سقراط: به‌عقیدهٔ من واژهٔ آدمی (= آنتروپوس) نیز بدین‌سان، یعنی در نتیجهٔ حذف حرف «آ» و ادغام دو واژه، پدیدآمده‌است.

هرموگنس: چگونه؟

سقراط: واژهٔ آدمی (= آنتروپوس) بدین معنی است که در حالی که جانوران دیگر نه دربارهٔ چیزهایی که می‌بینند می‌اندیشند و نه آنها را با یکدیگر می‌سنجند، آدمی به‌دیدن تنها (opope) قناعت نمی‌ورزد بلکه هر چه ببیند دربارهٔ آن می‌اندیشد (anathrei) و چیزهایی را که دیده‌است با یکدیگر می‌سنجد. از این رو در میان همهٔ جانداران آدمی یگانه آفریده‌ای است که بدین نام خوانده‌می‌شود، زیرا هر چه ببیند دربارهٔ آن می‌اندیشد (anathron a opopen).

هرموگنس: اجازه می‌دهی سؤالی دیگر بکنم؟

سقراط: البته.

هرموگنس: اکنون دو واژه به‌یادم آمد که بظاهر با آنچه گفتی ارتباط دارد. مگر ما در آدمی به‌دو جزء قائل نیستیم که یکی تن است و دیگری روح؟

سقراط: چرا.

هرموگنس: پس بگذار این دو واژه را نیز بررسی کنیم همچنان که واژه‌های دیگر را توجیه کردیم.

سقراط: می‌خواهی بدانی تن (soma) و روح (psyche) چرا چنین

نامیده‌می‌شوند؟

هرموگنس: آری.

سقراط: به‌گمان من کسانی که روح را با این نام (پسوخه) خواندند،
خواستند این معنی را بیان کنند که روح برای تن مایهٔ زندگی است چون تن را
قادر به‌دم‌زدن می‌کند و بدین‌سان آن را زنده نگاه‌می‌دارد، در حالی که اگر از تن
دور شود تن می‌میرد و تباه می‌گردد. ولی درنگ کن و ساکت باش! هم‌اکنون
توجیهی دیگر به‌گوشم رسید که گمان می‌کنم هواخواهان اوثوفرون زودتر از
توجیه نخستین خواهندپذیرفت. حتی می‌ترسم توجیه نخستین را نپسندند و ۴۰۰
بی‌معنی بشمارند. گوش فرادار تا توجیه تازه را بیان کنم و آنگاه بگو که به‌عقیدهٔ تو
نیز بهتر از توجیه دیگر است یا نه؟

هرموگنس: بگو.

سقراط: زندگی و جنبش (echei و ochei) طبیعت (physis) تن جز به‌نیروی روح است؟

هرموگنس: نه.

سقراط: آیا سخن آناکساگوراس[8] را نیز قبول داری که می‌گوید عقل و روح هستی همه چیز را منظم می‌سازد و رهبری می‌کند؟

هرموگنس: آری.

سقراط: پس اصلی که همهٔ جهان را منظم می‌سازد و نگاه‌می‌دارد بحق باید physeche خوانده‌شود. ولی این کلمه را می‌توان به‌صورت ظریفتر psyche نیز تلفظ کرد.

هرموگنس: این توجیه، به‌نظر من نیز زیباتر است.

سقراط: درست است، هر چند بظاهر ساده و حقیر می‌نماید.

هرموگنس: در توجیه واژهٔ دیگر چه می‌گویی؟

سقراط: منظورت واژهٔ تن (soma) است؟

هرموگنس: آری.

سقراط: این واژه معانی گوناگون دارد و اگر اندکی تغییر داده‌شود به‌معانی بیشتری دلالت می‌کند. بعضی می‌گویند به‌معنی سنگ گور (sema) است زیرا تن گور روح است و روح مادام که در تن است چون مرده‌ای است در گور. برخی دیگر آن را به‌معنی علامت (sema) می‌دانند زیرا روح هر چه بخواهد نشان‌دهد

به‌وسیلهٔ تن پدیدارمی‌سازد. به‌عقیدهٔ من این نام را پیروان اورفئوس وضع کرده‌اند. آنان می‌گویند روح برای اینکه کیفر ببیند در زندان تن به‌بند کشیده شده‌است و تن زندان (soma) است و روح مادام که کیفری را که سزاوار اوست، ندیده، در آن زندانی است.

هرموگنس: به‌عقیدهٔ من نیز توجیه خوبی است. آیا ممکن است همچنان که نام زئوس را توجیه کردیم نامهای دیگر خدایان را نیز توجیه کنیم و ثابت نماییم که همه نامهای درست‌اند؟

سقراط: آری، هرموگنس گرامی، ممکن است: بهترین و خردمندانه‌ترین سخنی که در این باره می‌توانیم گفت این است که ما نه دربارهٔ خود خدایان چیزی می‌دانیم و نه دربارهٔ نامهایی که آنان بر خود نهاده‌اند. به‌هر حال چون آن نامها را خود خدایان به‌خود داده‌اند، بی‌شک نامهای درستی هستند. سخن دیگر این است که بگوییم ما خدایان را به‌نامهایی می‌خوانیم که آنان را خوش می‌آید و در نامیدن آنان از دعاهایی که از پدران و نیاکان به‌ما رسیده‌است پیروی می‌کنیم زیرا
۴۰۱ خود در این باره چیزی نمی‌دانیم. پس بگذار نخست به‌خدایان بگوییم که ما به‌خود اجازه نمی‌دهیم دربارهٔ آنان پژوهشی آغاز کنیم زیرا توانایی آن را در خود نمی‌یابیم. پژوهشی که می‌کنیم تنها دربارهٔ تصورات آدمیان است زیرا فقط می‌خواهیم بدانیم چه اندیشه‌هایی سبب شده‌است که آدمیان خدایان را با آن نامها بخوانند.

هرموگنس: با این سخن حق تواضع در برابر خدایان را ادا کردی. بیا به‌همین روش پیش برویم.

سقراط: پس بگذار، چنانکه عرف و عادت اقتضا می‌کند، پژوهش را با نام هستیا[۹] آغاز کنیم.

هرموگنس: حق همین است.

سقراط: نخستین کسی که آن خدا را بدین نام خواند، گمان می‌کنی دربارهٔ او چگونه می‌اندیشید؟

هرموگنس: پاسخ این سؤال آسان نیست.

سقراط: هرموگنس گرامی، چنین می‌نماید که نامگذاران کهن مردمانی هشیار و باریک‌بین بودند و به‌اسرار آسمانی آشنا.

هرموگنس: چگونه؟

سقراط: در اینکه چنان کسانی بوده‌اند تردید ندارم. اگر واژه‌های بیگانه را که با نام آن خدا مرادفند در نظر بیاوری به‌معنی آن بآسانی پی‌خواهی‌برد. مثلاً واژه‌ای را که ما ousia (ماهیت) تلفظ می‌کنیم گروهی essia تلفظ می‌کنند و گروهی دیگر osia. بکاررفتن واژهٔ hestia ـ که با essia شباهت دارد ـ برای ذات و ماهیت اشیاء، پذیرفتنی و معقول است. در زبان ما آتنیان نیز estin به‌معنی چیزی است که از هستی بهره دارد. از یک سو وقتی که مراسم قربان را در نظر می‌آوریم مسلم می‌گردد که آن نامگذاران هستیا را اصل و آغاز همهٔ موجودات می‌دانستند زیرا مقرر داشته‌اند که نخستین قربانی به‌او نثار شود. از سوی دیگر کسانی که واژهٔ هستیا را به‌معنی جنباننده می‌دانند با هراکله‌ئیتوس همداستانند، یعنی معتقدند که همه چیز در سیلان و جنبش است و هرگز آرام نمی‌گیرد. ولی هر چه در این باره گفتیم نقل‌قولی است از دیگران. زیرا ما خود هیچ نمی‌دانیم.

پس از هستیا جای آن است که به‌کرونوس و رها بپردازیم. دربارهٔ کرونوس پیشتر سخن گفته‌ایم. ولی شاید آنچه گفتیم درست نباشد.

هرموگنس: منظورت چیست؟

سقراط: عزیزم، دریایی از دانایی در برابر چشمم نمایان است؟

هرموگنس: یعنی چه؟

سقراط: می‌دانم سخن مضحکی است. ولی آن ادعا را نمی‌توان بآسانی رد ۴۰۲
کرد.

هرموگنس: کدام ادعا؟

سقراط: گمان می‌کنم سخن هراکله‌ئیتوس نکته‌ای است که از روزگاران کهن دربارهٔ کرونوس و رها گفته‌شده. آن را در گفته‌های هومر نیز می‌توان یافت.

هرموگنس: هنوز نتوانسته‌ام منظورت را بفهمم.

سقراط: می‌دانی که هراکله‌ئیتوس می‌گوید: همه چیز در جنبش است و هیچ چیز ثابت نیست. حتی جهان را به‌رودی تشبیه می‌کند و می‌گوید: دو بار نمی‌توان در یک رود فرورفت.

هرموگنس: درست است.

سقراط: گمان می‌کنی اعتقاد کسی که نخستین پدر و مادر خدایان را کرونوس و رها نامیده‌است، از اعتقاد هراکله‌ئیتوس زیاد دور بوده و بر حسب اتفاق آن دو را به‌نام دو رودخانه خوانده‌است؟ هومر اوکئانوس را پدر خدایان می‌داند و

تثوس را مادر آنان. گمان می‌کنم هسیودوس نیز آنان را با همان نامها می‌خواند. اورفئوس نیز می‌گوید:

«نخست اوکئانوس مواج با تثوس، که خواهر مادری وی بود، ازدواج کرد.» پس می‌بینی که همهٔ این گفته‌ها با یکدیگر هماهنگند و عقیدهٔ هراکلهٔیتوس را تأیید می‌کنند.

هرموگنس: ظاهراً درست است. ولی هنوز نمی‌فهمم نام تثوس چه معنی می‌دهد.

سقراط: از خود آن واژه پیداست که باید نام چشمه‌ای باشد. گمان می‌کنم تثوس از دو جزء تشکیل یافته که هر دو به‌معنی چشمه است.

هرموگنس: خوب گفتی.

سقراط: اکنون نوبت کدام نام است؟ دربارهٔ زئوس پیشتر سخن گفته‌ایم.

هرموگنس: درست است.

سقراط: پس بگذار به‌برادران او «پوسه‌ئیدون» و «پلوتون» بپردازیم و نامهای دیگری را هم که به‌آنان می‌دهند توجیه کنیم.

هرموگنس: بسیار خوب.

سقراط: «پوسه‌ئیدون» را نامگذار نخستین بدان جهت چنان نامید که طبیعت دریا او را از پیشروی بازداشت و به‌منزلهٔ بندی بر پای او شد. از این رو خدایی را که بر طبیعت دریا فرمان می‌راند پوسه‌ئیدون خواند که به‌معنی «پای در
۴۰۳ زنجیر» است. شاید هم می‌خواست به‌وسیلهٔ آن نام، دانایی آن خدا را نمودار سازد. زیرا «پولوئیدوس» به‌معنی بسیاردان است...

«پلوتون» به‌معنی توانگری است زیرا ثروت از اعماق زمین بدست‌می‌آید. نام «هادس» را مردمان از واژهٔ «نادیدنی» (= آئیدس) مشتق می‌دانند، و چون از آن می‌ترسند او را «پلوتون» می‌خوانند.

هرموگنس: سقراط تو خود در آن باره چه عقیده داری؟

سقراط: به‌اعتقاد من بیشتر مردمان دربارهٔ آن خدا در اشتباهند و بی‌جهت از او می‌ترسند. علت ترسشان این است که هر کس بمیرد به‌نزد هادس می‌رود. گذشته از این، چون روح جدا از تن به‌نزد او می‌رود، این امر سبب شده است که مردم از هادس هراسان باشند. ولی به‌عقیدهٔ من نام آن خدا نمودار نیروی خاص اوست.

هرموگنس: توضیحی بیشتر بده.

سقراط: گوش کن تا عقیده‌ام را آشکارتر بیان کنم. برای اینکه جانداری را در جایی نگاه‌دارند و نگذارند بگریزد، کدام یک از این دو بند استوارتر است: میل یا زور؟

هرموگنس: بدیهی است که میل بمراتب استوارتر از زور است.

سقراط: اگر هادس همهٔ ذواتی را که به‌نزد او می‌آیند با بند میل به‌خود نمی‌بست، از او نمی‌گریختند؟

هرموگنس: البته می‌گریختند.

سقراط: پس باید گفت او همهٔ آنها را با بند میل به‌خود می‌بندد نه با بند زور؟

هرموگنس: چنین می‌نماید.

سقراط: میلها به‌انواع گوناگون نیستند و شمار آنها بسیار نیست؟

هرموگنس: چرا.

سقراط: پس هادس، اگر بخواهد ذواتی را که به‌نزد او می‌روند با استوارترین بندها به‌خود ببندد، ناچار باید به‌بند قوی‌ترین میلها توسل جوید.

هرموگنس: درست است.

سقراط: میلی قویتر از این هست که کسی همنشینی کسی را وسیله‌ای برای بهترشدن خود بداند؟

هرموگنس: نه. بندی استوارتر از آن نیست.

سقراط: پس بگذار بگوییم هیچ ذاتی، حتی «سیرن»ها، نمی‌خواهند از نزد هادس دور شوند و به‌این جهان بازگردند. بلکه هادس آنان را با چنان سخنانی زیبا سرگرم کرده‌است که همه مجذوب او هستند و میل ندارند از او جدا شوند. خلاصه، هادس سوفیستی کامل و برای همنشینان خود ولینعمتی بزرگ است. حتی به‌آدمیانی که در این جهان بسرمی‌برند خرسندی و نیکبختی می‌فرستد و چون ثروتی بیکران دارد او را به‌نام پلوتون نیز می‌خوانند. گذشته از این، مادام که روح کسی اسیر تن است، هادس میلی به‌همنشینی او ندارد. بلکه پس از آنکه روح ۴۰۴
از زندان تن آزاد شد و از بیماری هوس و آرزو رهایی یافت هادس به‌آن روی می‌آورد. از این رو باید گفت هادس فیلسوفی است که می‌داند تنها چنان روحی را می‌توان با بند اشتیاق به‌فضیلت و خردمندی بست و از گریز بازداشت. حال آنکه

اگر روح به‌بیماری هوسهای دیوانه‌وار بدن دچار باشد حتی کرونوس نیز، که پدر همهٔ خدایان است، نمی‌تواند او را در نزد خود نگاه‌دارد هر چند او را با چنان بندی که خود نیز می‌گویند برپا داشته‌است ببندد.

هرموگنس: کاملاً درست است.

سقراط: بنا بر این، هرموگنس گرامی، ممکن نیست نام هادس از واژهٔ «آئیدس» (= نادیدنی) مشتق باشد بلکه چون او همواره همه چیز را می‌داند، نامگذار او را بدان نام خوانده‌است.

هرموگنس: نام «دمتر» و «هرا» و «آپولون» و «آتن» و «هفایستوس» و «آرس» و دیگر خدایان را چگونه توجیه کنیم؟

سقراط: «دمتر» خوردنیها را به‌آدمیان می‌دهد و از این رو نامش به‌معنی «مادر خوراک‌دهنده» است. «هرا» هم خود «سزاوار عشق» است و هم نامش بدان معنی. چنانکه حتی زئوس نیز به‌او دل باخت و با او عشق ورزید. شاید هم قانونگذار که به‌اسرار آسمانی آشنا بود واژهٔ «هاره» را، که به‌معنی هواست، کمی دگرگون ساخت و بدین‌سان نام «هرا» را بوجودآورد... گروهی از مردمان از نام «فره‌فاتا» می‌ترسند، همچنان که از نام «آپولون» بیم دارند. علت آن است که معنی درست آن نام را نمی‌شناسند و چون به‌یاد «پرسه‌فونه» می‌افتند که در نتیجهٔ دگرگون‌شدن واژه‌ای به‌معنی «مرگ‌آور» بوجودآمده‌است متوحش می‌گردند، در حالی که اصل آن نام «فره‌پافا» به‌معنی داناست. چون همه چیز همواره دستخوش جنبش و سیلان است، دانایی یگانه ذاتی است که می‌تواند جهان گردان و جنبان را از جنبش بازدارد و به‌آن دست بساید. بنا بر این نام درست آن خدا «فره‌پافا» است و او را بدان جهت چنان خوانده‌اند که داناست و می‌تواند به‌جهان گردان دست بساید. به‌همین علت شوهر او «هادس» نیز به‌حد کمال داناست زیرا او نیز همان خاصیت و همان نیرو را در خود دارد. ولی مردمان کنونی که زیبایی لفظ را برتر از حقیقت می‌شمارند نام آن خدا را دگرگون می‌سازند و «فره‌فاتا» تلفظ می‌کنند. چنانکه گفتیم، بیشتر مردم از نام «آپولون» نیز می‌ترسند چنانکه گویی آن واژه مایهٔ دهشت است. تو نیز این نکته را دریافته‌ای؟

هرموگنس: آری.

سقراط: در حالی که آن نام برای بیان ماهیت ذات آن خدا بسیار شایسته است.

هرموگنس: چگونه؟

سقراط: گوش کن تا عقیده‌ام را در این باره بگویم: جز «آپولون» نامی ۴۰۵
نمی‌توان یافت که بتنهایی برای هر چهار خصلت خدا مناسب باشد و در آن واحد
بتواند استادی او را در موسیقی و پیشگویی و پزشکی و تیراندازی بیان کند.

هرموگنس: توضیحی بیشتر بده. معلوم می‌شود به‌عقیدهٔ تو در آن نام خاصیتی غریب نهفته‌است.

سقراط: نامی است خوش‌آهنگ و درخور خدای موسیقی. می‌دانی که هر پاک‌ساختنی، خواه به‌یاری فن پزشکی باشد و خواه از راه غیب‌دانی و پیشگویی، و اعم از اینکه به‌وسیلهٔ شست و شو انجام‌پذیرد یا به‌وسیلهٔ اوراد و عزایم، برای آن است که روح و تن آدمی پاکیزه شود. مگر عقیدهٔ تو جز این است؟

هرموگنس: نه، همان است که گفتی.

سقراط: آپولون آن خدا نیست که می‌شوید و پاکیزه می‌کند و از بیماری می‌رهاند؟

هرموگنس: بی‌گمان.

سقراط: چون او پزشکی شوینده و پاک‌کننده است، پس باید «آپولوئون»
نامید. از سوی دیگر، چون غیب‌دان است و حقیقت را می‌گوید درخور نامی است
که مردمان ثسالی به‌او می‌دهند: یعنی «آپلون». بعلاوه چون تیراندازی ماهر است،
«آئی‌بالون» خوانده‌می‌شود. یعنی: آنکه تیرش به‌خطا نمی‌رود. گذشته از این چون
هنر موسیقی زیر فرمان اوست... بحق باید او را «هوموپولون» خواند... پس
چنانکه می‌بینی نام او در آن واحد هر چهار خصلت او را بیان می‌کند... او
خدایان هنر، و به‌طور کلی هنر تربیت معنوی را، «موستای» نام داده‌است که ۴۰۶
به‌معنی تفکر و اشتیاق به‌پژوهش و دانایی است. «له‌تا» را بدان جهت با این نام
خوانده‌اند که خدایی مهربان و گشاده‌دست است و هیچ خواهنده‌ای را بی‌مراد
برنمی‌گرداند. می‌دانی که بیگانگان او را «لتهو» می‌خوانند... زیرا خدایی است که
خشونت در او راه ندارد بلکه همواره نرم‌دل و لطیف‌طبع است. «آرتمیس» نمودار
شادابی و شرمگینی است و او را بدان علت چنان خوانده‌اند که دوستدار و حامی
دوشیزگی است. شاید هم نامگذار معنی «شناسای پاکیزگی» را در نظر داشته، یا او
را بدان جهت چنان نامیده‌است که از مردان گریزان است. به‌هر حال به‌سبب همهٔ
آن معانی، یا یکی از آنها، او را به‌نام آرتمیس خوانده‌اند.

هرموگنس: دیونوسوس و آفرودیته چه معنی دارند؟

سقراط: این سؤال دشواری است، ای پسر هیپونیکوس! برای نامهای آن خدایان گذشته از توجیه جدی، توجیهی دیگر هست که جنبهٔ مزاح دارد. توجیه جدی را از دیگران بپرس. بگذار امروز به‌توجیه مزاح‌آمیز بپردازیم زیرا این دو خدا مزاح را خوش دارند. دیونوسوس را از روی مزاح به‌معنی «بخشندهٔ شراب» دانسته‌اند. ولی چون بیشتر باده‌خواران گمان می‌برند که شراب مایهٔ خردمندی است، در حالی که چنان نیست، از این رو معنی دیگری هم برای نام آن خدا ذکر کرده‌اند: «آنکه خود را خردمند می‌پندارد». دربارهٔ آفرودیته ناچاریم سخن هسیودوس را بپذیریم و بگوییم چون آن خدا از کف دریا زایید، بدان نام موسوم گردید.

هرموگنس: سقراط، چون آتنی هستی یقین دارم نام «آتنه» را فراموش نخواهی‌کرد و از «هفایستوس» و «آرس» نیز غافل نخواهی‌ماند.

سقراط: چگونه ممکن است آنان را از یادببرم؟

هرموگنس: البته از یاد نخواهی‌برد.

سقراط: علت اینکه آتنه به‌آن نام دیگر نیز خوانده‌می‌شود روشن است. یا لااقل توجیه آن دشوار نیست.

هرموگنس: مرادت کدام نام است؟

سقراط: می‌دانی که او را «پالاس» نیز می‌خوانند.

هرموگنس: درست است.

سقراط: اگر این نام را مشتق از واژه‌ای بدانیم که به‌معنی رقص با سلاح است اشتباه نکرده‌ایم. زیرا ازجای‌برخاستن، یا چیزی را بلندکردن و همچنین
۴۰۷ رقصیدن را با واژهٔ «پاله این» بیان می‌کنیم و گرداندن و رقصاندن را با واژهٔ «پاله‌ستای».

هرموگنس: درست است.

سقراط: واژهٔ پالاس از همان واژه مشتق است.

هرموگنس: دربارهٔ نام دیگر او چه می‌گویی؟

سقراط: منظورت «آتنه» است؟

هرموگنس: آری.

سقراط: توجیه این نام دشوارتر است. گویا پیشینیان دربارهٔ آتنه همان

اعتقاد را داشته‌اند که مفسران امروزی هومر دارند. این مفسران معتقدند که هومر آتنه را خدای اندیشه و خرد می‌دانسته‌است. ظاهراً نامگذار کهن نیز دربارهٔ آن خدا بدین گونه می‌اندیشیده و از این رو خواسته‌است نامی به‌او بدهد که به‌معنی «خرد خدایان» باشد... شاید هم می‌خواسته نشان‌دهد که آتنه همواره اندیشه‌های خدایی در سر دارد. از این رو او را چنین خوانده‌است. توجیه دیگر این است که به‌عقیدهٔ نامگذار، آتنه خدای اندیشهٔ خردمندانه بود. از این رو او را «اتونوئه» نام نهاده... سپس خود او یا کسانی دیگر که می‌خواستند آن نام را زیباتر کنند تغییری در آن داده‌اند و بدین‌سان نام آن خدا به‌صورت آتنه درآمده‌است.

هرموگنس: دربارهٔ «هفایستوس» چه می‌گویی؟

سقراط: منظورت آن خدایی است که شناسندهٔ روشنایی است؟

هرموگنس: آری.

سقراط: تردید نیست که نام اصلی او «فایستوس» بوده‌است، یعنی درخشان. سپس حرف «هـ» را به‌آن افزوده‌اند.

هرموگنس: بسیار خوب. ولی چنین می‌نماید که در این باره مطلبی دیگر به‌ذهنت می‌رسد.

سقراط: تا آن مطلب نرسیده، سؤالی دیگر بکن و بخواه که نام «آرس» را توجیه کنم.

هرموگنس: توجیه آرس چیست؟

سقراط: ممکن است او را به‌علت مردانگی و دلاوری فوق‌العاده‌اش چنان خوانده‌باشند. شاید هم نام او مشتق از واژهٔ «آراتوس» باشد که به‌معنی خشونت و سرسختی است. ولی درست‌ترین نامها برای خدای جنگ همان «آرس» است.

هرموگنس: راست می‌گویی.

سقراط: اکنون، تو را به‌خدایان سوگند می‌دهم، اجازه بده خدایان را به‌حال خود بگذاریم زیرا بیش از این جرأت ندارم دربارهٔ آنان سخن بگویم. اگر سؤالی دیگر داری، بیاور تا ببینی «اسب اوثوفرون چه تیزپاست».

هرموگنس: بسیار خوب. ولی اجازه بده دربارهٔ «هرمس» نیز سؤالی بکنم زیرا کراتولوس مدعی است که هرموگنس، یعنی «فرزند هرمس»، نام درست من نیست. پس بگذار نام هرمس را نیز توجیه کنیم تا معلوم شود گفتهٔ کراتولوس درست است یا نه.

۴۰۸ **سقراط:** نام هرمس گمان می‌کنم نمودار سخن‌گفتن و ترجمه‌کردن و پیام بری و دزدی و مغلطه و سوداگری باشد. چنانکه می‌دانی سخنوری و زبان‌آوری هستهٔ مرکزی همهٔ آن کارهاست. از دو جزءِ نام او یکی، چنانکه گفتم، به‌معنی سخن‌گفتن است و دیگری به‌قول هومر به‌معنی اندیشیدن. قانونگذار با توجه به‌اینکه آن خدا سخن‌گفتن و اندیشیدن را آفریده... به‌ما دستور داده‌است او را «آی ره مس» بخوانیم. ولی بعدها آن نام را برای اینکه زیباتر کنند دگرگون ساخته و به‌صورت هرمس درآورده‌اند....

هرموگنس: پس کراتولوس حق دارد بگوید که من هرموگنس نیستم. زیرا دست کم در سخنوری مهارتی ندارم.

سقراط: و اینکه «پان» فرزند «هرمس» طبیعتی دوگانه دارد بی‌علت نیست.

هرموگنس: منظورت چیست؟

سقراط: می‌دانی که سخن نمودار همه چیز (= پان) است، و می‌توان آن را پیچاند و گرداند. بعلاوه، دارای دو جنبه است: گاه راست است و گاه دروغ.

هرموگنس: درست است.

سقراط: راستی، صاف و الهی است و در جهان بالا میان خدایان جای‌دارد، در حالی که دروغ در جهان پایین میان آدمیان می‌گردد و مانند بز قیافه‌ای خشن دارد و گاه هم به‌بازیگران تراژدی مانند است. زیرا بیشتر دروغها و افسانه‌ها را در جهان تراژدی می‌توان یافت.

هرموگنس: درست است.

سقراط: بدین جهت «پان» که به‌معنی «همه» است و بالاتنه‌ای صاف و پایین‌تنه‌ای خشن و شبیه بز دارد و هر دم به‌صورتی نمایان می‌شود، بحق باید «شبان گلهٔ بز» نامیده‌شود. به‌هر حال پان اگر پسر هرمس باشد یا سخن است یا برادر سخن، و می‌دانی که دو برادر بیشتر اوقات شبیه یکدیگرند. ولی دوست من، اکنون بگذار دست از سر خدایان برداریم.

هرموگنس: بسیار خوب: راجع به‌این دسته از خدایان بیش از این سخنی نخواهیم‌گفت. ولی سقراط، چه عیب دارد که دربارهٔ خورشید و قمر و ستارگان و زمین و اثیر و هوا و آتش و آب و فصلها و سالها توضیحی بدهی؟

سقراط: تکلیفی سنگین به‌عهدهٔ من می‌گذاری. با این همه برای اینکه تو را خشنود کنم مطابق آرزوی تو رفتار خواهم‌کرد.

هرموگنس: اگر چنین کنی بسیار خشنود خواهم‌شد.

سقراط: سخن را با کدام یک از آنها آغاز کنم؟ یا می‌خواهی همان ترتیب را رعایت کنیم و نخست به‌خورشید بپردازیم؟

هرموگنس: آری، بهتر همین است.

سقراط: نام او چنانکه می‌دانی «هلیوس» است. ولی گمان می‌کنم اگر از
لهجهٔ «دوریایی» یاری بگیریم توجیه آسانتر خواهدشد. در لهجهٔ دوریایی خورشید ۴۰۹
را «هالیوس» می‌نامند شاید بدان جهت که همین که بامداد سربرمی‌دارد آدمیان را به‌منظوری واحد گرد هم می‌آورد... یا به‌علت آنکه همواره به‌گرد زمین می‌گردد. شاید هم وجه تسمیهٔ او آن باشد که بر سر راهش به‌هر چه در زمین هست رنگ و جلا می‌بخشد.

هرموگنس: دربارهٔ قمر چه می‌گویی؟

سقراط: این نام ظاهراً نظریهٔ آناکساگوراس را به‌خطر می‌افکند.

هرموگنس: منظورت چیست؟

سقراط: چنانکه می‌دانی او مدعی است نظریه‌ای که بتازگی عنوان کرده، ریشه‌ای کهن دارد. آن نظریه این است که قمر روشنایی خود را از خورشید می‌گیرد.

هرموگنس: چگونه؟

سقراط: واژهٔ «سلاس» از روزگاران کهن به‌معنی روشنایی است.

هرموگنس: درست است.

سقراط: اگر سخن آناکساگوراس درست باشد، باید گفت روشنایی قمر هم نو است و هم کهنه. زیرا هر بار که خورشید به‌گرد قمر می‌گردد روشنایی تازه بر آن می‌افکند، در حالی که روشنایی کهنه از ماه پیشین بر آن مانده‌است.

هرموگنس: درست است.

سقراط: می‌دانی که بسیاری از مردمان قمر را «سلانایا» می‌نامند.

هرموگنس: آری.

سقراط: چون قمر هم روشنایی نو دارد و هم کهنه، بدرستی باید آن را «سلانونه‌ئا» خواند. ولی این نام را کوتاهتر ساخته و به‌صورت «سلانیا» درآورده‌اند.

هرموگنس: چه نام شاعرانه‌ای! ولی دربارهٔ ماههای دوازده‌گانه و ستارگان چه می‌گویی؟

سقراط: واژهٔ [یونانی برای] ستاره از واژهٔ [یونانی برای] برق می‌آید به‌معنی خیره‌کننده... ماه نیز از واژهٔ «کوچکترشدن» مشتق است.

هرموگنس: آتش و آب چه معنی دارد؟

سقراط: معنی آتش (Pur) را نمی‌دانم. یا الهام اوثوفرون از من دوری گزیده، و یا توجیه آن نام دشوار است. اکنون گوش فرادار و ببین در مورد نامهایی که از توجیهشان ناتوانم به‌چه وسیله‌ای تشبث خواهم‌جست.

هرموگنس: بگو.

سقراط: می‌دانی آتش را از چه نظر چنان نامیده‌اند؟

هرموگنس: نه.

سقراط: گمان می‌برم یونانیانی که زیر سلطهٔ بیگانگان بسرمی‌برند نامهای بسیاری از آنان گرفته‌اند.

هرموگنس: مرادت چیست؟

سقراط: اگر بخواهیم ریشهٔ آن نامها را در زبان یونانی جست و جو کنیم نه در زبان بیگانگان، به‌دشواری خواهیم‌افتاد.

هرموگنس: درست است.

۴۱۰ **سقراط:** ممکن است Pur نیز واژه‌ای بیگانه باشد. زیرا از یک سو ریشهٔ آن را در هیچ یک از لهجه‌های یونانی نمی‌توان یافت. از سوی دیگر واژه‌ای که مردمان فریجیه برای آتش بکارمی‌برند از واژهٔ یونانی چندان دور نیست. واژه‌های آب و سگ نیز از همان قبیلند.

هرموگنس: خوب.

سقراط: پس در توجیه آن واژه‌ها نباید به‌زور توسل جست. از این رو من نیز دربارهٔ آنها چیزی نمی‌گویم. ولی هرموگنس گرامی، هوا (= هاره) را بدان علت چنان نامیده‌اند که چیزها را از زمین بلند می‌کند، یا برای آنکه همواره در حال جریان است، یا بدان سبب که جریان هوا بادها را پدیدمی‌آورد. وجه تسمیهٔ اثیر نیز باید همان باشد زیرا اثیر پیوسته به‌گرد هوا می‌گردد. معنی زمین («گی») هنگامی روشن می‌شود که آن را با نام درست، یعنی «گایا» بخوانیم. «گایا» به‌عقیدهٔ هومر به‌معنی تولیدکننده است...

هرموگنس: اکنون فصل و سال را توجیه کن.

سقراط: برای اینکه معنی واژهٔ horai (فصل) روشن گردد باید آن را

به‌صورتی که در لهجهٔ آتنی کهن تلفظ می‌شود در نظر بگیریم. این واژه در آن لهجه به‌معنی جدایی است زیرا فصلها مرزهایی میان زمستان و تابستان و بادها و هنگام رسیدن میوه‌ها هستند. etos (سال) را نیز بدان جهت چنان نامیده‌اند که هر رستنی را به‌هنگام خود از زمین برمی‌آورد . . . .

. . . .

هرموگنس: سقراط، می‌بینم که در توجیه واژه‌ها و نامها خوب پیشرفت می‌کنی.

سقراط: آری، گمان می‌کنم چیزی نمانده‌است که به‌بلندترین قلهٔ دانایی برسم.

هرموگنس: راست است.

سقراط: باش تا به از این ببینی.

هرموگنس: اکنون که از آن نامها فارغ شدیم، میل دارم توجیه چند نام ۴۱۱
زیبا را نیز بشنوم مانند اندیشه و دانایی و عدالت و دیگر نامها که همه از این گونه‌اند.

سقراط: نامهایی زیبا و دشوار به‌میان‌آوردی. ولی من چون پوست شیر به‌تن کرده‌ام حق ندارم بترسم بلکه ناچارم معانی اندیشه و پندار و شناسایی و دیگر نامهایی را که برشمردی شرح دهم.

هرموگنس: آری، لب از سخن نخواهیم‌بست تا معنی آنها نیز روشن شود.

سقراط: به‌خدا سوگند حدسی می‌زنم که گمان می‌کنم حدس بدی نیست: گویا مردمان روزگاران کهن هنگام نام‌نهادن به‌چیزها همان حال را داشته‌اند که مردمان کنونی دارند: معاصران ما چون می‌خواهند ماهیت چیزی را بررسی کنند مطلب را چندان به‌این سو و آن سو می‌گردانند و می‌چرخانند که سرانجام گمان می‌برند خود چیزها در گردش و جنبشند، و در آن حال از درون خود چنان غافل می‌مانند که نمی‌دانند علت آن چرخش و جنبش در خود آنان نهفته‌است. از این رو ادعا می‌کنند همه چیز چنان ساخته‌شده که پیوسته دستخوش انواع حرکات و کون و فساد است و از هر گونه ثبات و آرامی بی‌بهره. این طرز فکر در همهٔ نامهایی که می‌خواهیم توجیه کنیم منعکس است.

هرموگنس: چگونه؟

سقراط: شاید توجه کرده‌ای که آن نامها را با این فرض به‌آن چیزها

داده‌اند که گویی همهٔ آنها همواره در حال جنبش و سیلان و شدن و از میان رفتنند.

هرموگنس: نه. متوجه این نکته نشده‌ام.

سقراط: این فرض را در همان واژهٔ نخستین بآسانی می‌توان دریافت.

هرموگنس: کدام واژه؟

سقراط: fronesis (معرفت)! این واژه به‌معنی جنبش و «ادراک جریان» است. معنی «لذت جنبش» نیز از آن برمی‌آید. به‌هر حال نمودار جنبش و جریان است. «داوری» نیز به‌معنی نگریستن و سنجش است... واژهٔ ادراک به‌معنی «دست یازیدن به‌سوی نو» است: همهٔ این واژه‌ها دلیلند بر اینکه نامگذار معتقد بوده که
۴۱۲ باشنده نو است، یعنی همواره در حال شدن و ازمیان‌رفتن است... خویشتن‌داری یعنی: «استوارداشتن چیزی که آدمی نگریسته و سنجیده‌است»... شناسایی یعنی اینکه روح آدمی پا به‌پا به‌دنبال چیزها، که در حال جنبش و جریانند، می‌رود: نه گامی عقب می‌ماند و نه پیش می‌افتد... دانایی گویا به‌معنی «با هم‌دریافتن» است... «شناسایی» ظاهراً «از جنبش بازایستادن» است. منتها کمی مبهم است چنانکه گویی از زبانی بیگانه گرفته‌شده... واژهٔ «خوب» (= آگاثون) از واژهٔ شگفت‌انگیز (= آگاستون) مشتق است: بدین معنی که چون همهٔ چیزها در حال جنبشند، ناچار پاره‌ای سریعند و پاره‌ای آهسته. ولی هر سریعی شگفت‌انگیز نیست بلکه اندکی از چیزهای سریع چنینند. در میان چیزهایی که به‌سرعت می‌گردند، آنچه شگفت‌انگیز است، خوب است. معنی عدالت را بآسانی می‌توان دریافت: «بازشناختن عدل». ولی در اینکه عدل چیست عقاید مختلف است. همهٔ کسانی که کائنات را متحرک می‌دانند معتقدند که جهان هیچ فعالیتی ندارد جز اینکه همواره به‌پیش می‌رود. از میان جهان چیزی به‌صورت محور می‌گذرد که هر شدن به‌واسطهٔ آن روی‌می‌دهد. آن چیز، هم بسیار ظریف است و هم بسیار سریع. چه اگر چنان ظریف نبود نمی‌توانست از میان کائنات بگذرد بی‌آنکه چیزی آن را از گذشتن بازدارد. سرعت آن نیز چنان است که جهان در مقام مقایسه با آن ساکن می‌نماید. چون آن چیز در حال گذشتن از میان کائنات به‌هر چه هست حکم می‌راند بدان جهت آن را «دیکایون» (= عدل) نام داده‌اند. تا اینجا بیشتر دانشمندان دربارهٔ عدل اتفاق نظر دارند. ولی از آن پس اختلاف نظر پدیدار می‌گردد. چون من در پژوهش این گونه نکته‌ها کوششی خاص دارم توانسته‌ام

به‌این راز نهان پی‌ببرم و در عین حال این نکته را نیز دریافته‌ام که عدل (= دیکایون) و «علت» (= دیو) یکی است زیرا آنچه سببِ شدن چیزهاست جز علت ۴۱۳
نمی‌تواند بود... حتی کسی محرمانه به‌من گفت علت اینکه «زئوس» را نیز «دیو» نامیده‌اند همین است. ولی وقتی که من پس از شنیدن آن نکته می‌پرسم «دوست مهربان، هنوز نفهمیدم عدل چیست. آیا می‌توانی آن را برای من تشریح کنی؟» گمان می‌کنند من از حد خود تجاوز می‌کنم و سؤالی به‌میان‌می‌آورم که نباید کرد. زیرا معتقدند دربارهٔ عدل آنچه لازم بود آموخته‌ام. ولی چون اصرار می‌ورزم، هر یک از آنان سخنی دیگر می‌گوید و چنانکه اشاره کردم اختلاف نظر آغاز می‌گردد. یکی می‌گوید عدل خورشید است زیرا خورشید از میان همهٔ جهان می‌گذرد و به‌کائنات فرمان می‌راند. من از شنیدن این سخن شادمان می‌گردم و گمان می‌کنم به‌رازی بزرگ دست‌یافته‌ام. ولی چون آن را در برابر کسی دیگر اظهار می‌کنم به‌من می‌خندد و می‌گوید: «پس معتقدی همین که خورشید غروب کرد عدل نیز از میان آدمیان رخت برمی‌بندد؟» آنگاه از او تقاضا می‌کنم بگوید عدل چیست. می‌گوید: آتش است. باز دیگری می‌گوید عدل خود آتش نیست بلکه گرماست که در آتش نهفته. سومی می‌گوید: «همهٔ این سخنها در نظر من پوچ است. عدل، چنانکه آناکساگوراس می‌گوید، خرد است. زیرا خرد نیروی فرمانروایی را از بیرون نمی‌گیرد بلکه این نیرو در خود آن نهفته‌است. بعلاوه، خرد با هیچ چیز آمیخته نیست. از میان همه چیز عبور می‌کند و جهان را نظم و سامان می‌بخشد.» بدین سان، دوست گرامی، هر چه در جست و جوی عدل بیشتر می‌کوشم حیرتم بیشتر می‌گردد. به‌هر حال علت اینکه آن را به‌آن نام خوانده‌اند همان است که گفتم.

هرموگنس: سقراط، معلوم می‌شود این نکته‌ها را از کسی دیگر شنیده‌ای نه اینکه خود آنها را دریافته‌باشی.

سقراط: منظورت همهٔ نکته‌هایی است که تا کنون بیان‌کردم؟

هرموگنس: نه همهٔ آنها.

سقراط: بهوش باش تا با سخنانی هم که پس از این خواهم‌گفت تو را نفریبم. اکنون نوبت کدام واژه است؟ گمان می‌کنم دربارهٔ شجاعت هنوز سخن نگفته‌ایم... در اینکه شجاعت به‌هنگام نبرد ظاهر می‌شود شک نیست. نبرد چیست؟ چون همهٔ جهان در جنبش و جریان است، پس نبرد باید عبارت باشد از جریان معکوس... ولی ظاهراً مقابله با هر جریان معکوس، شجاعت نیست.

شجاعت، مقابله با جریانی است که بر خلاف جریان عدل باشد. وگرنه مردمان
۴۱۴ شجاعت را نمی‌ستودند... مردانگی و مرد نیز به‌معنی جریان است در حالی که واژهٔ زن بیان‌کنندهٔ زایندگی است...

هرموگنس: درست است.

سقراط: نشو و نما به‌عقیدهٔ من بیان‌کنندهٔ رشد نوزاد است... هیچ متوجه هستی که من از راه بحث منحرف شده‌ام. هنوز واژه‌های مهمی مانده که باید توجیه کنیم.

هرموگنس: راست می‌گویی.

سقراط: یکی از آنها واژهٔ هنر است که باید معنی اصلی آن را روشن کنیم.

هرموگنس: درست است.

سقراط: اگر بعضی از حرفهای آن را جابجا کنی... معنی «خردداشتن» نمی‌دهد؟

هرموگنس: سقراط، توجیه غریبی کردی.

سقراط: دوست من، مگر نمی‌دانی نخستین نامها را بعضی کسان زود دگرگون ساختند چون گمان می‌کردند که بدین‌سان به‌زیبایی آنها می‌افزایند؟ به‌پاره‌ای حروفی تازه افزودند و در بعضی از آنها حرفها را جابجا کردند یا حرفهایی از آنها کاستند. آنان کسانی بودند که زیبایی ظاهر را برتر از حقیقت می‌شمردند و با گذشت زمان واژه‌ها را به‌صورتی درآوردند که امروز هیچ کس نمی‌تواند به‌معنی راستین آنها پی‌ببرد... مثلاً واژهٔ «فینکس» چنانکه می‌دانی امروز «سفینکس» تلفظ می‌شود. همچنین است وضع دیگر واژه‌ها.

هرموگنس: آری، حق با توست.

سقراط: اگر بگذارند هر کسی به‌هر واژه هر حرفی خواست بیفزاید یا هر حرفی را که نپسندید از آن بکاهد، چندی نخواهدگذشت که هر واژه‌ای را برای هر چیز بکارخواهندبرد.

هرموگنس: حق با توست.

سقراط: بنا بر این باید بهوش باشی تا از حد اعتدال تجاوز نکنی.

هرموگنس: درست است.

۴۱۵ **سقراط:** من آماده‌ام در این راه به‌تو یاری کنم. ولی تو نیز کاری مکن که من جرأت خود را از دست بدهم. . . . .

اکنون وقت آن است که به‌بلندترین نقطهٔ بحث گام بگذاریم و دو واژهٔ فضیلت و رذیلت را به‌میان آوریم. یکی را هنوز نمی‌توانم درست ببینم در حالی که دیگری کاملاً عیان است یا لااقل با مطالبی که تا کنون گفته‌ایم هماهنگ می‌نماید. اگر همه چیز در جنبش و جریان است، پس هر چه بد بجنبد و بد پیش برود، «بدی» است. اگر این حال در روحی حکمفرمایی کند، و روح با هر چیز به‌نحو بد تماس یابد، چنان روحی مبتلای بدی است.... اگر ترسویی را ــ که تا کنون هنوز درباره‌اش سخن نگفته‌ایم ــ نیک بررسی کنی، به‌حالتی که اشاره کردم بهتر پی‌خواهی‌برد. معنایی که از واژهٔ ترسویی برمی‌آید این است که روح بندی استوار به‌پا دارد. بنا بر این، بدی، یا جنبش بد و پیشرفت بد، حاکی از ناتوانی در پیشرفت است... روحی که دچار چنین وضعی باشد، آکنده از رذیلت است. اگر معنی واژهٔ رذیلت چنان باشد که بیان کردیم، فضیلت باید معنایی بر خلاف آن داشته‌باشد. به‌عبارت دیگر معنی فضیلت باید «سبکپایی در جنبش» باشد. زیرا حالتی که آن واژه می‌خواهد بیان کند این است که روح نیک آزاد است و هیچ چیز آن را از جنبش و پیشرفت بازنمی‌دارد . . . .

ممکن است این توجیه را نیز نپسندی و در مقام خرده‌گیری برآیی و گمان کنی آنچه گفتم زادهٔ پندار و خیال است. ولی من در این ادعا اصرار دارم که اگر توجیه رذیلت بدان گونه که بیان کردم درست باشد، توجیه فضیلت نیز بی‌گمان ۴۱۶
درست است . . . .

هرموگنس: ولی معنی خود واژهٔ رذیلت که آن همه درباره‌اش توضیح دادی هنوز روشن نشد.

سقراط: گشادن این معما آسان نیست. از این رو ناچارم اینجا نیز به‌همان وسیله توسل جویم.

هرموگنس: کدام وسیله؟

سقراط: ناچارم بگویم این نیز واژه‌ای است بیگانه.

هرموگنس: بظاهر چنین می‌نماید که حق با توست. اگر میل داری، این واژه را نیز کنار می‌گذاریم و به‌دو واژهٔ زیبا و زشت می‌پردازیم.

سقراط: واژهٔ زشت نیز گمان می‌کنم مانند واژهٔ پیشین است. زیرا چنین می‌نماید که نامگذار از هر چه سبب کندی جنبش و پیشرفت باشد منزجر است. بدین جهت واژه‌ای که برای زشتی وضع کرده، به‌معنی «از جنبش بازدارنده»

است....

هرموگنس: زیبا به‌چه معنی است؟

سقراط: دریافتن معنی آن واژه آسان نیست....

هرموگنس: چرا؟

سقراط: چنین می‌نماید که زیبا صفت خرد است.

هرموگنس: منظورت چیست؟

سقراط: علت اینکه چیزی را با نامی خاص می‌خوانند چیست؟ آیا آن علت، خرد خدایان یا آدمیان یا هر دو نیست؟

هرموگنس: بی‌گمان.

سقراط: بنا بر این آنچه سبب نام‌دادن به‌چیزها شده، چیزی است که عین زیبایی است، زیرا هر دو جز خرد نیست.

هرموگنس: درست است.

سقراط: پس به‌عقیدهٔ تو نیز هر چه حاصل خرد است نیک است و هر چه بر خلاف آن باشد بد؟

هرموگنس: آری.

سقراط: هنر پزشکی، پزشک بوجودمی‌آورد و هنر معماری معمار. یا عقیدهٔ تو غیر از این است؟

هرموگنس: نه، عقیدهٔ من نیز همان است.

سقراط: پس زیبایی هم زیبایی بوجودمی‌آورد؟

هرموگنس: بالضروره.

سقراط: بنا بر این صفت زیبا سزاوار خرد است زیرا خرد چیزهایی بوجود می‌آورد که ما می‌پسندیم و می‌خواهیم، زیرا زیبا می‌شماریم.

هرموگنس: درست است.

سقراط: باز واژه‌ای مانده‌است؟

. . . . ۴۱۷

هرموگنس: دربارهٔ لذت و درد و میل چه می‌گویی؟

سقراط: به‌عقیدهٔ من توجیه آنها دشوار نیست. لذت را بدان جهت چنان خوانده‌اند که در طلب خوشی است... درد به‌معنی انحلال تن است، و اندوه به معنی مانع جنبش... واژهٔ شادمانی گمان نمی‌کنم نیازی به‌توجیه داشته‌باشد زیرا

شادمانی بدین معنی است که روح به‌سبب پیشامدهای مطبوع به‌جنبش درمی‌آید... توجیه میل نیز دشوار نیست زیرا این واژه ظاهراً به‌معنی «در دل راه‌یافتن» است.... واژهٔ دل از واژهٔ تموج مشتق است.... خواهش به‌معنی کشش روح است به‌سوی چیزی... آرزو را از آن رو چنان خوانده‌اند که سبب می‌شود روح چیزی را، که حاضر نیست، بطلبد در حالی که اگر روح خواهان چیزی حاضر باشد آن حالت روح را خواستن نام می‌دهند.... عشق را نیز بدان سبب چنان نام نهاده‌اند که از بیرون به‌روح راه می‌یابد و از راه چشم در روح رخنه می‌کند.... سؤال دیگر نداری؟

هرموگنس: واژهٔ «تصور» را چگونه توجیه می‌کنی؟

سقراط: این واژه ظاهراً از واژهٔ دنبال‌کردن مشتق است زیرا بیان‌کنندهٔ حالتی است که در آن روح در جست و جوی ماهیت اشیاء درمی‌آید. شاید هم از واژهٔ تیرانداختن مشتق باشد. توجیه دوم درست‌تر می‌نماید. زیرا حاکی از حرکت روح است به‌سوی ماهیت چیزها. همچنان که واژهٔ مشورت نیز تقریباً با واژهٔ تیرانداختن برابر است، در حالی که واژهٔ درماندگی به‌معنی تیر به‌خطازدن است....

هرموگنس: سقراط، زبانت طلاقتی خاص یافته‌است و واژه‌های گوناگون را پشت سر هم می‌آوری و بآسانی توجیه می‌کنی.

سقراط: ولی حالت جذبه‌ای که به‌من روی‌آورده‌بود در شرف زوال است. با این همه بگذار دو واژهٔ ضرورت و اختیار را نیز توجیه کنیم. واژهٔ «اختیار» نمودار تسلیم‌شدن و ایستادگی‌نکردن است.... و منظور از آن این است که آدمی در برابر جنبش و جریان تسلیم می‌شود و هر چه را که مطابق میل باشد می‌پذیرد، در حالی که ضرورت نمودار گمراهی و نادانی است و با راه‌پیمایی در میان دره‌ای تنگ مقایسه می‌گردد که در هر گام مانعی تازه روی‌می‌نماید و رونده را از پیشرفت بازمی‌دارد....

هرموگنس: اکنون بگذار به‌واژه‌های حقیقت و دروغ و باشنده و همچنین ۴۲۱
به‌واژه‌ای که سبب شد این بحث را آغاز کنیم، یعنی واژهٔ نام، بپردازیم.

سقراط: می‌دانی واژهٔ تلاش به‌چه معنی است؟

هرموگنس: آری، به‌معنی جست و جو است.

سقراط: واژهٔ نام حاصل ادغام واژه‌های جمله‌ای است که مضمون آن

«جست و جوی باشنده» است.... واژهٔ حقیقت نیز از ادغام چند واژه پدیدآمده، زیرا بیان‌کنندهٔ جنبش خدایی باشنده است. واژهٔ دروغ که به‌معنی ضد جنبش است، نمودار نکوهش سکون و آرامی است....

هرموگنس: سقراط، آن واژه‌ها را خوب توجیه کردی. ولی اگر کسی معنی جنبش و جریان و سکون را بپرسد....

سقراط: می‌خواهی‌بدانی که در پاسخ او چه خواهم‌گفت؟

هرموگنس: آری.

سقراط: اگر به‌یادت باشد در توجیه پاره‌ای از واژه‌ها به‌وسیله‌ای خاص متوسل شدیم و پاسخی که دادیم چندان بی‌اساس نبود.

هرموگنس: کدام وسیله؟

سقراط: هر واژه‌ای را که نتوانستیم توجیه کنیم واژه‌ای از زبانی بیگانه خواندیم. واژه‌هایی که هم‌اکنون دربارهٔ آنها سؤال کردی ممکن است براستی بیگانه باشند یا واژه‌هایی اصیل و کهن، که به‌سبب قدمت و کهنگی توجیه‌ناپذیرند. چون واژه‌ها هر روز به‌این سو و آن سو گردانده‌می‌شوند و دگرگون می‌گردند غریب نخواهدبود اگر صورت پیشین آنها در مقام مقایسه با طرز تلفظ کنونی چون زبانی بیگانه باشد.

هرموگنس: سخن بی‌پایه‌ای نیست.

سقراط: و بظاهر درست می‌نماید. با این همه حق نداریم از میدان بگریزیم بلکه ناچاریم بکوشیم تا توجیهی برای آن واژه‌ها پیدا کنیم. بگذار موضوع را از دیدگاهی دیگر بنگریم: اگر کسی معنی واژه‌هایی را که نامهایی برای چیزهای گوناگونند از ما بپرسد، سپس دربارهٔ واژه‌های اصلی که آن نامها مشتقات آنها هستند سؤال بکند و بدین‌سان هرگز از پرسیدن بازنایستد، آیا پاسخ‌دهنده ناچار نمی‌شود سرانجام لب از سخن ببندد؟

هرموگنس: بی‌گمان.

۴۲۲ **سقراط:** می‌دانی پاسخ‌دهنده چه هنگام حق دارد از پاسخ‌دادن سر باز زند؟ به‌عقیدهٔ من هنگامی که بحث به‌واژه‌هایی برسد، که ریشه و منشأ همهٔ واژه‌های دیگرند. زیرا آنها را نمی‌توان از واژه‌ای دیگر مشتق دانست یا ادعا کرد که از ادغام واژه‌های دیگر پدیدار شده‌اند. مثلاً در پاسخ اینکه واژهٔ «خوب» چیست، می‌گوییم آن واژه از پیوند دو واژهٔ درست و جرأت پدید آمده‌است. واژهٔ «درست»

نیز می‌توان گفت مشتق از واژه‌ای سوم است و آن نیز مشتق از واژه‌ای چهارم. ولی چون در این جست و جو به‌واژه‌ای برسیم که از واژه‌ای دیگر مشتق نیست، حق داریم بگوییم واژه‌ای یافته‌ایم که منشأ و ریشهٔ دیگر واژه‌هاست. از این رو نمی‌توانیم آن را از واژه‌ای دیگر مشتق بدانیم و در توجیه آن از واژه‌های دیگر یاری بجوییم.

هرموگنس: حق با توست.

سقراط: واژه‌هایی که هم‌اکنون دربارهٔ آنها سؤال کردی از همین قبیلند و برای توجیه آنها باید راهی دیگر پیش‌بگیریم؟

هرموگنس: چنین می‌نماید.

سقراط: حق با توست. دست کم چنین می‌نماید که واژه‌های پیشین همه از آنها مشتق شده‌اند. اگر حقیقت چنین است پس بهوش باش تا من در توجیه آنها دستخوش خیال نشوم و سخن بیهوده نگویم.

هرموگنس: سخن را آغاز کن. من نیز تا آنجا که بتوانم به‌تو یاری خواهم کرد.

سقراط: گمان می‌برم تو نیز تصدیق می‌کنی که هر واژه، خواه واژه‌ای اصلی باشد یا مشتق، فقط یک معنی دارد و بکاربردن آن تنها در یک مورد درست است، و از این حیث میان واژه‌ها فرقی نیست.

هرموگنس: درست است.

سقراط: واژه‌هایی را که پیشتر به‌میان آوردیم، بدان جهت درست شمردیم که هر یک بیان‌کنندهٔ ماهیت چیزی است؟

هرموگنس: جز این علت دیگری برای درستی آنها نیست.

سقراط: واژه‌های اصلی نیز باید از حیث داشتن این نیرو درست مانند واژه‌های مشتق باشند؟

هرموگنس: بی‌گمان.

سقراط: واژه‌های مشتق فقط در پرتو اشتقاق از واژه‌های اصلی از آن نیرو بهره‌ور بودند.

هرموگنس: بدیهی است.

سقراط: بسیار خوب. واژه‌های اصلی، با اینکه از واژه‌ای دیگر مشتق نیستند، چگونه ممکن است بیان‌کنندهٔ ماهیت چیزها باشند؟ یا بهتر است

نخست پاسخ این سؤال را بدهی: اگر ما نه صدا داشتیم و نه زبان، و می‌خواستیم به‌یکدیگر دربارهٔ چیزها خبری بدهیم، چه می‌کردیم؟ آیا چون کران و لالان نمی‌کوشیدیم به‌یاری دستها و سر و دیگر اعضای تن خود علامتی به‌یکدیگر بدهیم؟

هرموگنس: جز آن کار دیگر نمی‌توانستیم کرد.

۴۲۳ **سقراط:** اگر می‌خواستیم بالا یا سبکی را بیان کنیم دست را به‌سوی آسمان بلند می‌کردیم و بدین‌سان از طبیعت چیزی که در نظر داشتیم تقلید می‌نمودیم. ولی اگر می‌خواستیم پایین یا سنگینی را اظهار کنیم دستها را به‌سوی زمین حرکت می‌دادیم. همچنین اگر می‌خواستیم اسب یا جانوری دیگر را در حال دویدن نشان‌دهیم می‌کوشیدیم تن خود را هر چه شبیه‌تر به‌آن جانور کنیم.

هرموگنس: چاره جز آن نداشتیم.

سقراط: بدین‌سان علاماتی بوجودمی‌آمد که برای ظاهرساختن آنها ناچار بودیم به‌وسیلهٔ حرکات تن از چیز مورد نظر تقلید کنیم.

هرموگنس: درست است.

سقراط: پس معلوم می‌شود واژه نیز تقلید چیزی است به‌وسیلهٔ صدا. یعنی سخنگو با صدا چیزی را که می‌خواهد بیان نماید تقلید می‌کند و بدین‌سان به‌آن چیز نامی می‌دهد.

هرموگنس: من نیز چنین می‌پندارم.

سقراط: ولی، دوست گرامی، من خود این توجیه را نمی‌پسندم.

هرموگنس: چرا؟

سقراط: اگر آن توجیه درست باشد ناچار خواهیم‌شد بگوییم کسانی هم که از گوسفندان و خروسها و دیگر جانوران تقلید می‌کنند، با این تقلید نامی به‌آنها می‌دهند و واژه‌ای برای آنها وضع می‌کنند.

هرموگنس: حق با توست.

سقراط: با این همه آن توجیه را می‌پسندی؟

هرموگنس: نه، نمی‌پسندم. ولی سقراط نام چگونه تقلیدی است؟

سقراط: تقلید چیزی بدان‌سان که در موسیقی بعمل‌می‌آید، با اینکه تقلید به‌وسیلهٔ صداست، واژه یا نام نیست. گذشته از این اگر موضوع تقلید همان باشد که موضوع موسیقی است، حاصل تقلید را نمی‌توان واژه یا نام شمرد. بگذار

منظورم را با عبارتی دیگر بیان کنم: می‌دانی که چیزها شکلی دارند و صدایی، و گاه رنگی.

هرموگنس: درست است.

سقراط: تقلید شکل و رنگ و صدا، «نامیدن» نیست، بلکه موسیقی یا نقاشی است.

هرموگنس: حق با توست.

سقراط: در این نکته چه می‌گویی؟ آیا هر چیز ماهیتی هم دارد که غیر از رنگ یا صداست؟ آیا خود رنگ و خود صدا، و به‌طور کلی هر چه دربارهٔ آن بتوان گفت «هست»، دارای ماهیتی نیست؟

هرموگنس: ظاهراً هر چیز ماهیتی دارد.

سقراط: اگر انسان ماهیت چیزها را به‌وسیلهٔ حرفها و هجاها تقلید کند، بدین‌سان می‌تواند نشان‌دهد که هر چیز چه هست و چه نیست؟

هرموگنس: البته.

۴۲۴ **سقراط:** تقلیدکنندهٔ صدا را موسیقیدان می‌خوانی و تقلیدکنندهٔ شکل و رنگ را نقاش. کسی را که بتواند به‌وسیلهٔ حرفها و هجاها ماهیت چیزها را تقلید کند چگونه خواهی‌نامید؟

هرموگنس: سقراط، گمان می‌کنم او همان است که به‌دنبالش می‌گردیم: یعنی نامگذار هنرمند.

سقراط: اگر سخنت درست باشد، اکنون باید واژه‌هایی را که اندکی پیش به‌میان آوردی، مانند جنبیدن و رفتن و ایستادن، بررسی کنیم تا ببینیم به‌وسیلهٔ حرفها و هجاها ماهیت موضوع خود را تقلید می‌کنند و باشنده را چنانکه هست نمایان می‌سازند یا نه؟

هرموگنس: درست است.

سقراط: پس بگذار ببینم آیا واژه‌های اصلی همانند که تو برشمردی یا جز آنها واژه‌های دیگری هست.

هرموگنس: گمان می‌کنم واژه‌های دیگر هست.

سقراط: به‌احتمال قوی حق با توست. حرفها و هجاها را که هر تقلید‌کننده‌ای به‌وسیلهٔ آنها تقلید می‌کند چگونه به‌گروههای گوناگون تقسیم کنیم؟ چون تقلید ماهیت چیزها به‌وسیلهٔ حروف و هجاها صورت می‌گیرد، آیا بهتر آن

نیست که همچنان که موسیقی‌دانان ارزش صداها را معین می‌کنند ما نیز نخست خصایص حرفها را معین کنیم و آنگاه به‌هجاها بپردازیم و پس از آنکه از این کار فارغ شدیم اوزان هجاها را معین نماییم؟

هرموگنس: بهتر همان است.

سقراط: پس نخست باید حروف صدا را از دیگر حرفها جدا کنیم و پس از آن حرفهای دیگر را به‌گروههای مختلف تقسیم نماییم. آنگاه باید به‌حرفهایی روی‌آوریم که هر چند در زمرهٔ حروف صدا بشمارنمی‌آیند عاری از صوت نیستند. پس از آن باید حروف صدا را نیز به‌گروههای مختلف تقسیم کنیم. بعد از فراغت از این کار باید چیزهایی را که می‌خواهیم نامی به‌آنها بدهیم درنظرآوریم و ببینیم آیا آنها را نیز می‌توان به‌طبقات معین تقسیم نمود یا نه. پس از آنکه این نکته را بدقت بررسی کردیم باید با درنظرگرفتن تشابهی که میان حروف صدا از یک سو و چیزها از سوی دیگر هست، حروف صدا را برای چیزها بکارببریم اعم از اینکه برای یک چیز یک حرف صدا کافی باشد یا چند حرف، همچنان که نقاشان برای ایجاد شباهت گاه رنگ ارغوانی بکارمی‌برند و گاه رنگی دیگر و گاه هم، مثلاً برای
ساختن رنگ گوشت، چند رنگ را به‌یکدیگر می‌آمیزند. ما نیز به‌همین روش باید ۴۲۵
حروف صدا را در برابر اشیاء قراردهیم: گاه در برابر یک شیء یک حرف صدا قرار دهیم، و گاه اگر لازم باشد، چند حرف صدا، و از ترکیب آنها هجاها را بوجودآوریم و سپس هجاها را به‌هم بپیوندیم و بدین‌سان اسمها و فعلها را بسازیم. آنگاه همچنان که نقاشان از آمیزش و به‌هم‌پیوستن رنگها نقشی بوجودمی‌آورند ما نیز از راه مرتبط‌ساختن اسمها و فعلها جمله‌هایی بسازیم. ولی مرادم این نیست که همهٔ آن کارها را ما باید انجام‌دهیم. بلکه می‌خواهم بگویم که گذشتگان و پیشینیان چنین کرده‌اند و آنچه ما امروز در دست داریم حاصل کوشش آنان است. اگر بخواهیم به‌رموز هنری که آنان بکاربرده‌اند پی‌ببریم ناچاریم موضوع را به‌روشی که تشریح کردیم، و با توجه به‌نحوهٔ تقسیمی که بیان نمودیم، بررسی کنیم تا ببینیم آیا واژه‌های اصلی و واژه‌های مشتق تابع قاعده‌ای خاص هستند یا نه. اگر همهٔ آن واژه‌ها را بی‌نقشه و روشی معین پهلوی یکدیگر قراردهیم از کار خود سودی نخواهیم‌برد.

هرموگنس: به‌خدا سوگند حق با توست.

سقراط: گمان می‌کنی از عهدهٔ آن تقسیم می‌توانی برآیی؟ من آن توانایی

را در خود نمی‌بینم.

هرموگنس: اگر تو ناتوانی من ناتوانترم.

سقراط: می‌خواهی دست از پژوهش برداریم، یا بهتر است تا آنجا که توانایی ما اجازه می‌دهد بکوشیم تا بلکه، هر چند به‌مقداری کم، به‌رموز واژه‌ها پی‌ببریم؟ اگر بخواهیم راه دوم را پیش‌گیریم نخست باید روی به‌خدایان بیاوریم و بگوییم: «ما حقیقت را نمی‌دانیم و فقط می‌خواهیم به‌تصوری که آدمیان از حقیقت دارند پی‌ببریم». اکنون اگر میل داری بیا در این راه گام بگذاریم به‌شرط آنکه پیش از آغاز کار به‌خود بگوییم: اگر خود ما یا کسانی دیگر می‌خواستند عمل تقسیم را درست انجام دهند، ناچار بودند از آن روش پیروی کنند. ولی کاری که ما اکنون می‌توانیم کرد این است که در حد توانایی خود در این راه بکوشیم. آیا میل داری چنین کنیم یا به‌عقیدهٔ تو بهتر است راهی دیگر پیش‌گیریم.

هرموگنس: بهتر است در همان راه که نمودی گام بگذاریم.

۴۲۶ . . . .

۴۲۷ **سقراط:** نظری که من دربارهٔ واژه‌های اصلی دارم به‌نظر خودم مضحک و بی‌معنی می‌آید. با این همه بشنو تا آن را بر تو شرح دهم. آنگاه اگر در این باره عقیدهٔ بهتری داری اظهار کن.

هرموگنس: بگو.

سقراط: حرف «ر» به‌نظر من برای بیان حرکت بهترین وسیله است زیرا هنگامی که آن را تلفظ می‌کنیم زبان ساکت نمی‌ماند بلکه در حال جنبش و لرزش است در حالی که حرف «س» نمودار سکون و آهستگی است. گمان می‌کنم قانونگذار با توجه به‌این گونه خصایص حروف، برای نامیدن هر چیز حرفهای مناسب را اختیار کرده و سپس آنها را به‌یکدیگر مرتبط ساخته و واژه‌ها را بوجودآورده‌است. به‌عقیدهٔ من علت درستی واژه‌ها و نامها همین است مگر اینکه کراتولوس در این باره مطلبی بهتر بیان‌کند.

هرموگنس: سقراط، همچنان که در آغاز بحث گفتم، کراتولوس کار را بر من دشوار کرده‌است. چه از یک سو ادعا می‌کند که درستی هر واژه را علتی است. از سوی دیگر آماده نیست روشن و آشکار بگوید که علت درستی چیست و آن درستی را چگونه می‌توان دریافت. از این رو نمی‌دانم عمداً چنان مبهم سخن می‌گوید یا بی‌عمد. کراتولوس، تقاضا می‌کنم لااقل به‌سقراط بگو که آیا با گفته‌های

او دربارهٔ واژه‌ها موافقی یا در آن باره عقیده‌ای دیگر داری، و در صورت دوم عقیده‌ات را فاش بگو تا من و سقراط نیز آن را بیاموزیم.

کراتولوس: هرموگنس، گمان می‌بری آدمی بدین زودی می‌تواند مطلبی را، هر چه باشد، یادبگیرد یا آن را به‌دیگری بیاموزد، تا چه رسد به‌مطلبی به‌این دشواری که در عین حال از مهم‌ترین مطالب است؟

۴۲۸ **هرموگنس:** نه، مرادم آن نیست. ولی معتقدم سخن هسیودوس نیز درست است که می‌گوید «افزودن کم به‌کم نیز سودمند است». از این رو اگر بتوانی، هر چند کم، به‌پیشرفت بحث یاری کنی، نباید از کوشش دریغ ورزی زیرا یاری کردن به‌ما، که دوستان تو هستیم، وظیفهٔ توست.

سقراط: کراتولوس گرامی، من هیچ ادعا نمی‌کنم که سخنانم درست و شایان اعتمادند. بلکه فقط عقیدهٔ خود را دربارهٔ موضوع بحث بیان کردم. اگر گمان می‌کنی مطلب بهتری می‌دانی بی‌واهمه بگو و یقین بدان که به‌هر چه بگویی بدقت گوش فراخواهیم‌داد. زیرا تردید ندارم که تو خود موضوع بحث ما را بررسی کرده و از دیگران نیز مطالبی دربارهٔ آن شنیده‌ای. از این رو اگر بتوانی دربارهٔ درستی واژه‌ها سخن بهتری بگویی من نیز در حلقهٔ شاگردان تو درخواهم‌آمد.

کراتولوس: آری، سقراط. چنانکه گفتی من این موضوع را بدقت بررسی کرده‌ام و ممکن است پس از آنکه سخن مرا شنیدی به‌شاگردی من درآیی. ولی می‌ترسم کار بعکس شود، زیرا در این دم سخنی که آیسخولوس در فصل «تقاضاها» به‌آیاس می‌گوید در گوشم طنین افکنده‌است:

«آیاس، ای فرزند آسمانی تلامون و فرمانروای آدمیان، سخن از زبان من گفتی!»

نمی‌دانم سخنانت حاصل جذبه‌ای بود که از اوثوفرون به‌تو سرایت کرده‌بود یا اثر الهام یکی از خدایان دانش و هنر. ولی همین قدر می‌دانم که هر چه گفتی مطابق عقیدهٔ من بود.

سقراط: کراتولوس گرامی، از معرفتی که به‌من روی‌آورده‌است در شگفتم و اعتمادی به‌آن ندارم. از این رو گمان می‌کنم بهتر است حاصلی را که از آن بدست آمده، به‌دقتی بیشتر بنگرم. زیرا برای آدمی مصیبتی بالاتر از آن نیست که خود را بفریبد. ولی گمان می‌کنم عاملی که ما را به‌گمراهی می‌کشاند همواره با ما نمی‌ماند بلکه گاه‌گاه از ما دور می‌شود. از این رو آدمی باید بارها روی به‌عقب برگرداند و

ادعاهایی را که به‌زبان آورده‌است بار دیگر بدقت بنگرد و چنانکه شاعر گفته‌است «در آن واحد هم پشت سر را ببیند و هم پیش رو را». پس بگذار ما نیز نتیجه‌هایی را که از بحث گرفته‌ایم بار دیگر بررسی کنیم: گفتیم واژهٔ درست چنان واژه‌ای است که بتواند ماهیت چیزی را که بر آن اطلاق می‌شود، بیان کند. این تعریف برای ما کافی است؟

کراتولوس: به‌عقیدهٔ من از هر نظر کافی است.

سقراط: پس مراد از وجود واژه این است که به‌وسیلهٔ آن مطلبی بیان شود؟

کراتولوس: البته.

سقراط: بیان مطلب نیز خود هنری است؟

کراتولوس: بی‌گمان؟

سقراط: استادان این هنر کدام کسانند؟

کراتولوس: همان کسان که در آغاز بحث نام بردی: یعنی قانونگذاران. ۴۲۹

سقراط: کسانی که به‌آن هنر می‌پردازند مانند صاحبان دیگر هنرها هستند؟ بگذار مقصود خود را روشن‌تر بگویم: چنانکه می‌دانی بعضی نگارگران در هنر خود خوبند و برخی بد.

کراتولوس: درست است.

سقراط: نگارگرانی که در هنر خود استادند آثاری کامل می‌آفرینند در حالی که دیگران نقشهایی ناقص بوجودمی‌آورند؟ همچنین بعضی معماران بناهایی زیبا می‌سازند و برخی بناهای زشت؟

کراتولوس: آری.

سقراط: آثار قانونگذاران نیز گاه خوبند و گاه بد؟

کراتولوس: گمان نمی‌کنم.

سقراط: پس معتقد نیستی که بعضی قانونگذاران خوبند و بعضی بد؟

کراتولوس: نه.

سقراط: بنا بر این باور نداری که بعضی واژه‌ها خوبند و بعضی بد؟

کراتولوس: نه.

سقراط: پس همهٔ واژه‌ها و نامها درستند؟

کراتولوس: لااقل همهٔ واژه‌ها و نامهای حقیقی چنانند.

سقراط: منظورت چیست؟ بگذار همان مثال پیشین را بیاوریم. ادعای ما این است که چون هرموگنس از تبار هرمس نیست بنا بر این نام او هرموگنس نیست؟ یا می‌گوییم: نام او هرموگنس است ولی این نام، نام درست او نیست؟

کراتولوس: سقراط، من بر آنم که نام او هرموگنس نیست بلکه تنها بظاهر چنان می‌نماید که نامش هرموگنس است. این نام، نام کس دیگری است که ذات و ماهیتش با ماهیتی که این نام بیان‌کنندهٔ آن است، یکی است.

سقراط: بنا بر این، هر کس این دوست ما را هرموگنس بخواند سخن نادرست می‌گوید؟ یا اگر او هرموگنس نباشد، ممکن نیست بتوان ادعا کرد که هرموگنس است؟

کراتولوس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: معنی ادعای پیشینت این نبود که هیچ کس ممکن نیست سخن نادرست بگوید؟ کراتولوس گرامی، این ادعا را دیگران نیز کرده‌اند، چه امروز و چه در گذشته!

کراتولوس: سقراط، کسی که سخن می‌گوید، بی‌تردید چیزی می‌گوید که هست! مگر دروغ جز این است که کسی چیزی بگوید که نیست؟

سقراط: دوست گرامی، من با این سالخوردگی و کندذهنی از فهمیدن معنی چنان جمله‌ای ناتوانم. همین قدر بگو، آیا معتقدی که انسان نمی‌تواند مطلبی نادرست بگوید ولی می‌تواند نادرست حرف بزند؟

کراتولوس: به‌عقیدهٔ من حتی حرف نیز نمی‌تواند بزند.

سقراط: یعنی محال است انسان نادرست سخن بگوید یا کسی را به‌نامی نادرست بخواند؟ مثلاً اگر در شهری بیگانه کسی به‌نزد تو آید و دست تو را بگیرد و بگوید: «درود بر تو ای مرد آتنی، ای هرموگنس پسر اسمیکریون»، در این سخن مخاطب او تو نیستی بلکه این دوست مشترک ما هرموگنس است، یا هیچ کس نیست؟

کراتولوس: سقراط، به‌عقیدهٔ من او سخن بیهوده می‌گوید.

۴۳۰ **سقراط:** ناچارم به‌این پاسخ راضی شوم. اکنون پاسخ این سؤال را بده: کسی که چنان بگوید سخنش درست است یا نادرست؟ یا جزئی از آن درست است و جزئی نادرست؟

کراتولوس: او فقط آوازی از دهان درمی‌آورد و زبان خود را می‌جنباند

بی‌آنکه از این جنبش نتیجه‌ای حاصل شود و درست مثل این است که با دست بر دیگی آهنین بکوبد.

سقراط: بسیار خوب کراتولوس گرامی، بیا راهی برای آشتی پیدا کنیم. به عقیدهٔ تو نام یک چیز غیر از خود آن چیز است؟

کراتولوس: البته.

سقراط: نامها نقشهایی هستند از چیزهایی که با آن نامها خوانده می‌شوند؟

کراتولوس: در این تردید نیست.

سقراط: تصویرهایی هم که نقاشان می‌سازند نقشهایی هستند از چیزهایی، منتها نقشهایی از نوعی دیگر؟

کراتولوس: البته.

سقراط: خوب گفتی. شاید من نتوانسته‌ام به‌معنی واقعی ادعای تو پی‌ببرم. شاید هم حق با تو باشد. آیا می‌توانیم آن دو نوع نقش، یعنی نامها و تصویرها را، میان چیزها تقسیم کنیم و هر نقشی را در پهلوی اصل خود قراردهیم، یا نه؟

کراتولوس: البته می‌توانیم.

سقراط: نخست بیندیش و سپس پاسخ بده. آیا می‌توانیم نقش مرد را به‌مرد نسبت دهیم، نقش زن را به‌زن، و همچنین نقش هر چیز را به‌خود آن چیز؟

کراتولوس: بی‌گمان.

سقراط: آیا خلاف آن کار را نیز می‌توانیم بکنیم؟ یعنی نقش مرد را به‌زن نسبت دهیم و نقش زن را به‌مرد؟

کراتولوس: این نیز ممکن است.

سقراط: آن هر دو کار درست است، یا یکی درست است و دیگری نادرست؟

کراتولوس: تنها یکی درست است.

سقراط: کار درست آن است که هر چیز را به‌مشابه خود نسبت بدهیم؟

کراتولوس: آری.

سقراط: پس برای اینکه بحث به‌نزاع نینجامد و دوستی ما خلل نپذیرد، گوش‌دار تا من عقیدهٔ خود را فاش بگویم: من آن گونه نسبت‌دادن نقشها را به اصلها ـ اعم از اینکه نقشها نامها باشند یا تصویرها ـ درست می‌دانم. در مورد نامها معتقدم که آن گونه نسبت‌دادن نه تنها درست بلکه مطابق حقیقت است.

نسبت‌دادن نقشی به‌غیرشبیه آن درست نیست. اگر نامی را به‌چیزی که با آن انطباق ندارد نسبت دهند چنین کاری در نظر من نه همان نادرست بلکه خلاف حقیقت است.

کراتولوس: ولی سقراط گرامی، این کار در مورد تصویر ممکن است، در حالی که در مورد نام هرگز امکان‌پذیر نیست زیرا انتساب نام به‌شیء همواره درست است.

سقراط: چرا؟ میان آن دو چه فرق می‌بینی؟ آیا ممکن نیست مردی را مخاطب سازیم و بگوییم: «تصویر تو این است» و در آن حال تصویر خود او را به‌او نشان‌دهیم و اگر تصویری از او در دست نداشته‌باشیم تصویر زنی را به‌او بنماییم؟ مرادم از نشان‌دادن این است که کاری کنیم تا کسی چیزی را به‌وسیلهٔ حس بینایی درک کند.

کراتولوس: البته چنان کاری ممکن است.

سقراط: آیا نمی‌توانیم روی به‌همان کس کنیم و بگوییم «نام تو این است»؟

۴۳۱ اگر به‌یادت باشد هر دو تصدیق کردیم که نام نیز نقشی است مانند تصویر. آیا ممکن نیست آن کس را مخاطب سازیم و بگوییم «نام تو این است» و در آن حال کاری کنیم که او به‌وسیلهٔ حس شنوایی نقش حقیقی خود را درک کند، یعنی بگوییم «تو مرد هستی»، و یا سبب شویم که او به‌وسیلهٔ همان حس نقشی درک کند که به‌هیچ روی شبیه او نیست: یعنی بگوییم «تو زن هستی»؟ به‌عقیدهٔ تو چنین کاری ممکن نیست؟

کراتولوس: بگذار چنین باشد، چون نمی‌خواهم بر خلاف گفتهٔ تو سخن بگویم.

سقراط: اگر گفتهٔ من درست است خوب می‌کنی که بر خلاف آن سخن نمی‌گویی. زیرا من و تو قصد مجادله نداریم. پس اگر قبول داریم که در مورد نام نیز چنان نسبت‌دادنی امکان‌پذیر است پس باید یکی از دو نوع نسبت‌دادن را «سخن‌گفتن درست» بنامیم و نوع دیگر را «سخن‌گفتن نادرست». اگر نتیجه‌ای که گرفتیم صحیح باشد، یعنی اگر ممکن باشد که اسمها را نادرست بکارببریم، یعنی چیزها را با نامهای نادرست بخوانیم نه با نامهای درست، همین کار در مورد فعلها نیز امکان‌پذیر خواهدبود. و اگر نادرست بکاربردن اسمها و فعلها ممکن باشد، ناچار خواهیم‌شد قبول کنیم که ساختن جملهٔ نادرست نیز میسر است زیرا

جمله‌ها ترکیبهایی هستند از اسمها و فعلها. یا تو در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟

کراتولوس: گمان می‌کنم حق با توست.

سقراط: وقتی که واژه‌های اصلی را با تصویر مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم همچنان که در تصویر می‌توان هم همهٔ خطوط و رنگها را به‌جای خود بکاربرد و هم می‌توان از بعضی از آنها صرف نظر کرد و هم می‌توان بعضی را بیشتر بکاربرد و بعضی را کمتر، در واژه‌ها نیز ممکن است به‌همین روش رفتار نمود. یا به‌عقیدهٔ تو ممکن نیست؟

کراتولوس: البته ممکن است.

سقراط: نقاشی که همهٔ خطوط و رنگها را به‌جای خود بکارببرد تصویری زیبا و خوب پدیدمی‌آورد. ولی اگر در بکاربردن خطها و رنگها به‌افراط یا تفریط گراید، هر چند حاصل کارش تصویر خواهدبود، ولی در زیبایی به‌پای آن یکی نخواهدرسید بلکه تصویر بدی خواهدبود. با این گفته موافقی؟

کراتولوس: آری.

سقراط: کسی هم که نقش اشیاء را به‌وسیلهٔ حرفها و هجاها می‌سازد، اگر همهٔ اجزا را به‌جای خود بکارببرد نقشی زیبا پدیدمی‌آورد، و این نقش همان است که ما واژه می‌خوانیم. ولی اگر جزئی را حذف کند یا به‌نقش جزئی بیفزاید که ضروری نیست، حاصل کارش نقشی زیبا نخواهدبود. بنا بر این آیا آماده‌ای تصدیق کنیم که بعضی از واژه‌ها با رعایت شرایط زیبایی ساخته‌شده‌اند و برخی چنین نیستند؟

کراتولوس: شاید.

سقراط: منظورت این است که ممکن است واژه‌سازی در کار خود استاد بوده‌باشد و دیگری نه؟

کراتولوس: آری.

سقراط: واژه‌ساز را به‌نام قانونگذار نخواندیم؟

کراتولوس: البته چنان خواندیم.

سقراط: پس اگر گفته‌های پیشین درست باشد، باید چنین نتیجه بگیریم که قانونگذار نیز مانند دیگر هنرمندان گاه اثر نیک بوجودمی‌آورد و گاه اثر بد.

کراتولوس: درست است. ولی سقراط می‌دانی که ما الف و ب و دیگر حرفها ۴۳۲

را پهلوی یکدیگر قرارمی‌دهیم و بدین‌سان واژه‌ای می‌نویسیم. اگر هنگام نوشتن از آن واژه حرفی کم کنیم یا حرفی به‌آن بیفزاییم، و حتی اگر جای حرفی را تغییر دهیم، نمی‌توان گفت همان واژه را نوشته‌ایم منتها نادرست. بلکه باید گفت واژه‌ای دیگر نوشته‌ایم.

سقراط: کراتولوس، بهوش باش تا در بررسی راهی نادرست پیش نگیریم.

کراتولوس: مقصودت چیست؟

سقراط: ممکن است سخن تو در مورد عددی که از ارقام تشکیل یافته است، درست باشد، مانند اینکه از عدد ده یا هر عدد دیگر رقمی کم کنیم یا رقمی به‌آن بیفزاییم. ولی در مورد چیزهایی مانند تصویرها که نمایندهٔ کیفیتند، صادق نیست. اگر بخواهیم آنچه می‌سازیم براستی تصویر باشد، حق نداریم همهٔ اجزاءِ اصل را در آن جای دهیم. برای اینکه مطلب روشن شود به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار: فرض کن دو چیز در برابر ما باشد که یکی کراتولوس باشد و دیگری تصویر او. ولی تصویر کراتولوس را خدایی ساخته‌باشد و در ساختن آن به‌تقلید شکل و رنگ کراتولوس قناعت نورزیده بلکه نرمی و گرما و حرکات بدن و حتی روح و اندیشهٔ تو را نیز درست بدان گونه که تو داری با شکل و رنگ تو همراه ساخته‌باشد چنانکه تصویر از هیچ نظر چیزی کمتر از تو نداشته‌باشد. آیا در آن صورت یکی از آن دو کراتولوس خواهدبود و دیگری تصویر او، یا براستی دو کراتولوس در برابر ما خواهدبود؟

کراتولوس: گمان می‌کنم دو کراتولوس.

سقراط: پس می‌بینی که علت درستی و خوبی تصویرها یا چیزهای دیگر را که از آن قبیلند، باید در جایی دیگر جست و جو کنیم و حق نداریم بگوییم اگر از تصویر چیزی بکاهند یا جزئی به‌آن بیفزایند تصویر نخواهدبود. مگر توجه نکرده‌ای که هر تصویر در مقام مقایسه با اصل چقدر ناقص است؟

کراتولوس: حق با توست.

سقراط: کراتولوس گرامی، اگر نامها از هر حیث شبیه چیزهایی شوند که برای نامیدن آنها بکارمی‌روند، همه چیز وضعی مضحک خواهدیافت، یعنی هر چیز دو تا خواهدبود و ما نخواهیم‌دانست کدام یک از آن دو خود آن چیز است و کدام نام آن.

کراتولوس: راست می‌گویی.

سقراط: بنا بر این، دوست گرامی، نگرانی به‌خود راه مده. بلکه بگذار بعضی واژه‌ها کامل باشند و بعضی ناقص، و آنها را مجبور مکن همهٔ حروف ضروری را داشته‌باشند بلکه بگذار بعضی یک یا دو حرف بیشتر داشته‌باشد و بعضی کمتر. بگذار در جمله‌ها نیز گاه واژه‌ای بیش از آنچه ضروری است جای بگیرد و گاه واژه‌ای کم باشد. همچنین سختگیر مباش اگر در ضمن سخن جمله‌ای پیش‌آید که با موضوع سخن منطبق نباشد. بلکه اگر خاصیت اصلی موضوع سخن در سخن جای گرفته‌باشد راضی باش و نکته‌ای را که در اثنای بحث با هرموگنس دربارهٔ ۴۳۳
نامهای حروف الفبا گفتیم از یاد مبر!

کراتولس: حق با توست.

سقراط: بنا بر این بگذار تصدیق کنیم که واژه، هر چند یکی از حرفهای آن کم باشد همان واژه می‌ماند و همان واژه تلفظ می‌شود. منتها اگر همهٔ حروف آن کامل باشد بصورتی بهتر تلفظ می‌گردد. ولی در اینکه براستی تلفظ می‌گردد و گفته‌می‌شود، نباید تردید کنیم تا مبادا مانند کسانی که در آیگینا شب را بیرون از منزل می‌مانند دچار کیفر شویم و از سرمنزل حقیقت دور بمانیم. اگر با پیشنهاد من موافق نیستی، علت درستی واژه‌ها را در جایی دیگر جست و جو کن و مگو که واژه علامتی است تشکیل‌یافته از حرفها و هجاها برای بیان چیزها. زیرا اگر نه آن گفته را تصدیق کنی و نه از این سخن دست‌برداری، ناچار دچار تناقض خواهی بود.

کراتولوس: سقراط، راست می‌گویی و گفتهٔ تو را تصدیق می‌کنم.

سقراط: چون در این مطلب به‌توافق رسیدیم، بیا نکته‌آی را هم که باقی مانده‌است بررسی کنیم. گفتیم هر واژه برای آنکه درست باشد، لازم است همهٔ حرفهای اساسی را دارا باشد.

کراتولوس: آری. چنین گفتیم.

سقراط: و حرفهای اساسی، حرفهایی هستند که به‌مسماها شبیهند.

کراتولوس: درست است.

سقراط: واژه‌های درست چنانند که تشریح کردیم. واژه‌هایی که خوب ساخته‌نشده‌اند بیشتر حروف اساسی را دارا هستند ــ وگرنه نمی‌توانستند تصاویر مسماها باشند ــ ولی در عین حال ممکن است حرفی غیرضروری در آنها باشد، و وجود همین حرف غیرضروری است که سبب بدی و نادرستی آنها می‌شود. این

نکته را تصدیق می‌کنیم یا نه؟

کراتولوس: سقراط، نمی‌خواهم بهنبرد ادامه دهم هر چند نمی‌پسندم که بگوییم آنچه بدان‌سان بدست‌می‌آید همان واژه است منتها خوب و کامل نیست.

سقراط: نمی‌پسندی که بگوییم واژه علامتی است برای چیزی؟

کراتولوس: چرا.

سقراط: شاید قبول نداری که بعضی از واژه‌ها، واژه‌های اصلیند و بعضی مشتق؟

کراتولوس: این را نیز می‌پسندم.

سقراط: برای اینکه واژه‌های اصلی علائمی برای چیزها باشند آیا نباید چنان ساخته‌شوند که هر واژه تا حد امکان به‌چیزی که بیان‌کنندهٔ آن است شبیه باشد؟ یا عقیدهٔ هرموگنس را بیشتر می‌پسندی و مانند او معتقدی که واژه‌ها تابع قرارداد و توافقند و برای کسانی که دربارهٔ معنی آن توافق کرده‌اند بیان‌کنندهٔ چیزهایی هستند که توافق‌کنندگان با آنها آشنایی قبلی دارند، و به‌عبارت دیگر درستی واژه‌ها تابع توافق کسانی است که آنها را بکارمی‌برند و از این رو فرق نمی‌کند که واژه‌ها در معانی کنونی بکارروند یا بر خلاف آنها، یعنی برای بزرگ واژهٔ «کوچک» بکاررود و برای کوچک «واژهٔ» «بزرگ»؟ کدام یک از آن دو عقیده را می‌پسندی؟

کراتولوس: سقراط، به‌عقیدهٔ من بهتر آن است که هر علامت به‌چیزی که
۴۳۴ بیان‌کنندهٔ آن است شبیه باشد. از این رو در ساختن علامات نباید از میل و هوس پیروی کرد.

سقراط: حق با توست. اگر قراراست واژه‌ها به‌چیزها شبیه باشند، پس باید حرفهایی هم که واژه‌ها را تشکیل می‌دهند شبیه آن چیزها باشند. بگذار به‌مثال پیشین بازگردیم: اگر نقاشی بخواهد تصویری شبیه اصل بسازد باید رنگهایی در دست داشته‌باشد شبیه رنگهای اصل. چه اگر نتواند چنان رنگهایی بدست‌آورد ساختن تصویر شبیه به‌اصل غیرممکن خواهدبود.

کراتولوس: درست است.

سقراط: بنا بر این اگر اجزایی که واژه‌ها را تشکیل می‌دهند شباهتی با چیزها نداشته‌باشند ساختن واژه‌های شبیه چیزها غیرممکن خواهدبود. اجزاءِ تشکیل‌دهندهٔ واژه‌ها، چنانکه می‌دانی، حرفها هستند.

کراتولوس: درست است.

سقراط: پس اکنون تو نیز در بحثی که با هرموگنس کردیم شریک شو و بگو آیا به‌نظر تو نیز حرف «ر» نمودار جنبش و جریان و گریز است، یا نه؟

کراتولوس: همچنان است که گفتی.

سقراط: و حرف «ل» نمایندهٔ پایداری و استواری و مفهومهایی از آن قبیل است؟

کراتولوس: آری.

سقراط: چنانکه می‌دانی، در زبان آتنی هر واژه که برای مفهوم جنبش بکاررود با حرف «ر» بپایان‌می‌رسد در حالی که، واپسین حرف همان کلمه در زبان مردم اریتره «س» است.

کراتولوس: درست است.

سقراط: آیا هر دو حرف «ر» و «س» نمودار مفهومی واحدند و تصوری که حرف «ر» در مردم آتن بوجودمی‌آورد عین همان تصوری است که مردم اریتره با شنیدن حرف «س» پیدا می‌کنند؟ یا حرف «س» برای یکی از آن دو گروه سبب پیدایش هیچ گونه تصوری نمی‌شود؟

کراتولوس: شق نخست درست است.

سقراط: برای آنکه «ر» و «س» شبیه یکدیگرند؟ یا بدان جهت که هیچ شباهتی با یکدیگر ندارند؟

کراتولوس: برای آنکه شبیه یکدیگرند.

سقراط: از همهٔ جهات شبیه یکدیگرند؟

کراتولوس: لااقل از آن حیث که هر دو نمودار جنبشند.

سقراط: حرف «ل» که در هر دو زبان در آن واژه هست نمودار خلاف جنبش نیست؟

کراتولوس: سقراط، ممکن است وجود آن حرف در آن واژه‌ها بی‌جا باشد و بهتر آن باشد که به‌جای «ل» حرف «ر» تلفظ شود همچنان که تو خود در اثنای بحث با هرموگنس گاه حرفی را از واژه‌ای برداشتی و گاه به‌واژه‌ای حرفی افزودی.

سقراط: ولی اگر اکنون یکی از ما آن واژه را با حرف «ل» تلفظ کند، دیگری گفتهٔ او را نمی‌فهمد؟ یا، تو نمی‌فهمی من چه می‌گویم؟

کراتولوس: چرا. بر اثر عادت می‌فهمم.

سقراط: وقتی که سخن از «عادت» می‌گویی، مرادت چیزی است غیر از توافق؟ منظورت از عادت این نیست که هر گاه من آن واژه را به‌زبان می‌آورم، تو درمی‌یابی که با آن چه معنایی می‌خواهم بیان کنم؟

۴۳۵ **کراتولوس:** منظورم همان است.

سقراط: و وقتی که گفتهٔ مرا درمی‌یابی، خبری از من دریافت می‌کنی؟

کراتولوس: آری.

سقراط: هر چند من برای ادای مقصود حرفی بکارمی‌برم که به‌موضوع سخنم بی‌شباهت است؟ مگر نگفتی حرف «ل» شباهتی به‌جنبش ندارد؟ اگر پاسخت درست باشد، آیا نباید بگوییم تو دربارهٔ آن حرف با خود توافق کرده‌ای و این توافق سبب درستی آن واژه شده‌است، زیرا توافق و عادت سبب می‌شوند که حرفها، خواه به‌موضوع سخن شبیه باشند و خواه نه، معنی پیدا کنند؟ ولی اگر عادت همان توافق نباشد، در آن صورت نمی‌توان گفت که سبب دریافت معنی واژه، شباهت است بلکه باید عادت را سبب آن دانست. زیرا عادت سبب می‌شود که حروف شبیه و غیرشبیه از حیث دلالت بر معنی برابر باشند. چون ما هر دو در این نکته همداستانیم ــ زیرا سکوت تو را دلیل موافقت تو می‌دانم ــ پس ناچار باید بگوییم که توافق و عادت یکی از علل شمول واژه‌ها بر معانی است. مثلاً در مورد اعداد، اگر توافق را علت درستی واژه‌ها ندانی از کجا می‌خواهی برای هر عدد واژه‌ای شبیه آن پیدا کنی؟ به‌عقیدهٔ من نیز بهتر آن است که هر واژه تا آنجا که میسر است شبیه چیزی باشد که برای بیان آن بکارمی‌رود. ولی ظاهراً نظریهٔ شباهت پایهٔ چندان استواری ندارد و از این رو باید توافق را نیز یکی از علل درستی واژه‌ها شمرد، هر چند واژه‌هایی که تا حد امکان از حروف بیان‌کنندهٔ ذات اشیاء ترکیب یافته‌اند بهترین واژه‌ها هستند و هر چه به‌عکس آنها باشد بدترین آنها. اکنون بگذار این نکته را نیز بررسی کنیم: واژه‌ها چه نیرویی در خود دارند و از آنها چه سودی برای ما حاصل می‌شود؟

کراتولوس: به‌عقیدهٔ من آنها دانشی به‌ما می‌دهند. از این رو با اطمینان خاطر می‌توان گفت: کسی که واژه‌ای را بشناسد، چیزی را هم که واژه نام آن است می‌شناسد.

سقراط: شاید مراد تو این است که هر کس ماهیت واژه را بشناسد، چون ماهیت واژه به‌ماهیت مسمی شبیه است، بالطبع مسمی را نیز می‌شناسد. چون

شناسایی همهٔ چیزهایی که شبیه یکدیگرند در پرتو دانشی واحد بدست‌می‌آید، از این رو معتقدی که هر که به‌واژه‌ها شناسایی پیدا کند، مسماهای آنها را نیز خواهد شناخت.

کراتولوس: درست است.

سقراط: صبر کن. بگذار ببینم این شناسایی که ما از راه واژه‌ها به‌چیزهای موجود پیدا می‌کنیم، چگونه شناسایی است؟ آیا شناسایی دیگری هم هست، ولی شناسایی از راه واژه‌ها بهترین شناساییهاست؟ یا جز آن، شناسایی دیگری نیست؟ کدام یک از آن دو صورت را درست می‌دانی؟

کراتولوس: گمان نمی‌کنم جز آن شناسایی دیگری باشد، بلکه همان یگانه شناسایی است. ۴۳۶

سقراط: آیا کشف چیزهای موجود نیز بدین‌گونه صورت گرفته‌است که آنکه نخستین‌بار واژه‌ها را کشف کرد بر اثر این کشف به‌وجود چیزهایی هم که واژه‌ها برای بیان آنها بکارمی‌روند پی‌برد؟ یا کشف از راهی دیگر صورت می‌گیرد، ولی شناسایی از راهی که تو بیان کردی بدست‌می‌آید؟

کراتولوس: به‌عقیدهٔ من جست و جو و کشف چیزها نیز باید از همان طریق صورت‌گیرد.

سقراط: کراتولوس، کسی که در هنگام بررسی چیزها به‌دنبال واژه‌ها بیفتد و در این صدد باشد که ببیند هر واژه بیان‌کنندهٔ چه مطلبی است، خود را در معرض خطر گمراهی قرارنمی‌دهد؟

کراتولوس: مقصودت چیست؟

سقراط: پیشتر گفتیم کسی که نخستین بار واژه‌ها را ساخت، آنها را مطابق تصوری که از چیزها داشت، بوجودآورد. چنین نیست؟

کراتولوس: چرا.

سقراط: اگر تصوری نادرست داشته و از روی آن تصور نادرست واژه‌ها را ساخته‌باشد، ما در نتیجهٔ پیروی از او گمراه نخواهیم‌شد؟

کراتولوس: شاید چنان نبوده، بلکه سازندهٔ واژه‌ها هنگام ساختن آنها شناسایی راستین داشته‌است. اگر از شناسایی بی‌بهره بوده‌باشد، چنانکه پیشتر گفتم، آنچه ساخته‌است واژه نیست. دلیل من بر اینکه سازندهٔ واژه‌ها از حقیقت بیگانه نبوده، این است که اگر او نادان بود امکان نداشت واژه‌ها چنان انطباق

درونی با یکدیگر داشته‌باشند. مگر هنگامی که واژه‌ها و نامها را توجیه می‌کردی، درنیافتی که همهٔ واژه‌ها مطابق اصلی واحد و به‌منظور رسیدن به‌هدف واحد ساخته‌شده‌اند؟

سقراط: کراتولوس گرامی، دلیلی که آوردی به‌هیچ روی کافی نیست. زیرا بعید نیست که نامگذار در گام نخستین گمراه شده و پس از آن همهٔ کوشش خود را بر پایه‌ای نادرست قرارداده‌باشد. چنانکه می‌دانی هنگام ترسیم شکلهای هندسی اگر در آغاز کار اشتباهی کوچک روی‌دهد و شکل نخستین نادرست رسم شود همهٔ شکلهای بعدی که بر اساس آن رسم می‌شوند نادرست درمی‌آیند و با این همه با یکدیگر انطباق درونی دارند. بدین جهت هر کس باید نهایت کوشش را بعمل‌آورد تا در آغاز کار به‌خطا نرود و نیک بنگرد که پایهٔ نخستین درست است یا نه. گذشته از این هنوز نمی‌دانیم که آیا همهٔ واژه‌ها با یکدیگر منطبقند یا نه. از این رو بگذار نکته‌ای را که اندکی پیش بررسی کردیم بار دیگر بدقت بنگریم: گفتیم واژه‌ها نمودار ماهیت اشیائند با این فرض که همه چیز در حال جنبش و سیلان است. چنین نگفتیم؟

۴۳۷ **کراتولوس:** چنین گفتیم. تردید نیست که واژه‌ها نمودار ماهیت راستین اشیاء‌اند.

سقراط: پس بگذار نخست واژهٔ episteme را (که به‌معنی شناسایی است) در نظر آوریم. معنایی که از این واژه برمی‌آید این است که شناسایی روح ما را متوقف می‌سازد نه اینکه آن را به‌جنبش درمی‌آورد. این واژه را هم بدان گونه می‌توان تلفظ کرد و هم می‌توان حرف e را از آغاز آن برداشت و pisteme تلفظ نمود، و هم می‌توان به‌جای e، حرف i را قرارداد....

کراتولوس: ولی سقراط، می‌بینی که بیشتر واژه‌ها معنی جنبش دربردارند.

سقراط: از این سخن چه نتیجه می‌خواهی‌بگیری؟ می‌خواهی واژه‌ها را مانند اوراق رأی بشماریم و هر معنایی را که بیشتر واژه‌ها دربرداشته‌باشند حقیقت بدانیم؟

کراتولوس: نه، چنان کاری درست نیست.

سقراط: البته درست نیست. ولی بگذار این مطلب را رهاکنیم و پاسخ این سؤال را بده: هر دو تصدیق نکردیم که نخستین کسانی که، چه در یونان و چه در شهرهای بیگانه، نامها را نهاده و واژه‌ها را ساخته‌اند قانونگذار بوده‌اند و هنرشان

هنر قانونگذاری بوده‌است؟

کراتولوس: البته تصدیق کردیم.

سقراط: به‌عقیدهٔ تو قانونگذاران، واژه‌های اصلی را با علم به‌ماهیت چیزهایی که آن واژه‌ها برای نامیدن آنها بکارمی‌رود ساخته‌اند یا بی‌علم؟

کراتولوس: گمان می‌کنم با علم.

سقراط: پس نسبت به‌ماهیت چیزها نادان نبوده‌اند؟

کراتولوس: گمان نمی‌کنم.

سقراط: اکنون بگذار بر سر نکته‌ای بازگردیم که بررسی آن بحث را به‌اینجا ۴۳۸
کشاند. هم‌اکنون گفتی که نامگذاران هنگام نام‌نهادن به‌چیزها، خود آن چیزها را می‌شناختند.

کراتولوس: درست است.

سقراط: سازندگان واژه‌های اصلی نیز به‌ماهیت چیزهایی که آن واژه‌ها برای نامیدن آنها بکارمی‌روند، عالم بودند؟

کراتولوس: بی‌گمان.

سقراط: پیشتر گفتیم برای شناختن چیزها یا باید واژه‌ها را بیاموزیم یا خود ما ماهیت آنها را کشف کنیم. اگر این سخن درست است، پس سازندگان واژه‌ها پیش از آنکه واژه‌های اصلی بوجودآیند به‌یاری کدام واژه‌ها توانسته‌بودند دربارهٔ ماهیت خود چیزها دانشی بدست‌آورند؟

کراتولوس: سقراط، سؤال قابل‌توجهی است.

سقراط: اگر شناختن چیزها جز از راه واژه‌ها میسر نباشد، چگونه ممکن بوده‌است که واژه‌سازان، پیش از آنکه واژه‌ای وجود داشته‌باشد، با علم به‌ماهیت چیزها واژه ساخته‌باشند و در نتیجه قانونگذار شمرده‌شوند؟

کراتولوس: سقراط، گمان می‌کنم پاسخ درست این است که بگوییم نخستین واژه‌ها را نیرویی برتر از نیروی آدمی ساخته‌است و از این رو آنها بالضروره درستند.

سقراط: و معتقدی که آن سازنده، با اینکه خدایی بوده‌است یا فرزند خدایی، دو کار متناقض انجام داده؟ یا گمان می‌کنی ادعایی که اندکی پیش کردیم نادرست است؟

کراتولوس: با این همه بعضی از واژه‌ها را نمی‌توان واژه به‌معنی راستین

شمرد.

سقراط: کدام واژه‌ها؟ واژه‌هایی که حاکی از سکونند یا آنها که بیان‌کنندهٔ جنبشند؟ اگر به‌یادت باشد، گفتیم که بیشی و کمی معیار حقیقت نتواند بود.

کراتولوس: درست است.

سقراط: اکنون که میان واژه‌ها نزاع درگرفته‌است و هر یک از دو گروه خود را شبیه حقیقت می‌داند، به‌یاری کدام معیار می‌توانیم تشخیص دهیم که حق با کدام است؟ تردید نیست که معیار ما نمی‌تواند واژه‌هایی باشد که جزءِ هیچ یک از آن دو گروه نیست. بلکه باید در جست و جوی چیزی دیگر برآییم تا بتواند بی یاری‌گرفتن از واژه، به‌ما بگوید که حق با کدام یک از آن دو گروه است و کدام یک از آنها بیان‌کنندهٔ ماهیت راستین چیزهاست.

کراتولوس: من نیز چنین می‌پندارم.

سقراط: پس، کراتولوس گرامی، معلوم می‌شود شناختن ماهیت چیزها بی‌یاری‌گرفتن از واژه‌ها ممکن است.

کراتولوس: آری، چنین می‌نماید.

سقراط: انتظار داری که شناختن چیزها از چه راه ممکن باشد؟ آیا گمان نمی‌کنی طبیعی‌ترین و بهترین راهها این باشد که چیزها را، اگر میان آنها خویشاوندی باشد، به‌یاری یکدیگر بشناسیم و در غیر این صورت به‌یاری خود آنها؟ زیرا هر عاملی که غیر از خود آنها باشد و بیگانه با آنها، چیزی به‌ما خواهد شناساند که غیر از آنهاست و بیگانه با آنها.

کراتولوس: حق با توست.

۴۳۹ **سقراط:** صبر کن! مگر بارها تصدیق نکردیم واژه‌هایی که درست ساخته شده‌اند تصویر چیزهایی هستند که برای نامیدن آنها بکارمی‌روند، و به‌آن چیزها شبیهند؟

کراتولوس: چرا.

سقراط: فرض کنیم شناختن چیزها هم از راه واژه‌ها میسر باشد و هم از راه خود آنها. در این صورت آیا راه بهتر و اطمینان‌بخش‌تر آن است که به‌تصویر توسل جوییم و بکوشیم تا به‌وسیلهٔ تصویر اصل را بشناسیم، یا آنکه نخست به اصل روی‌آوریم و پس از شناختن آن ببینیم آیا تصویر شبیه اصل ساخته شده است یا نه؟

کراتولوس: بی‌گمان راه دوم بهتر است.

سقراط: گمان می‌کنم شناختن اینکه آدمی چگونه می‌تواند چیزی را بشناسد از توانایی من و تو بیرون است. ولی همین قدر توانستیم دریابیم که شناختن چیزها از راه واژه‌ها میسر نیست بلکه هر چیز را باید از راه خود آن چیز شناخت.

کراتولوس: درست است.

سقراط: اکنون بگذار این نکته را نیز بررسی کنیم تا اعتقاد به‌اینکه بیشتر واژه‌ها برای اصلی واحد و هدفی واحد ساخته‌شده‌اند، ما را گمراه نکند: اگر واژه‌سازان واژه‌ها را با این اعتقاد ساخته‌باشند که همه چیز همواره در جنبش و سیلان است، این امر دلیل درستی اعتقاد آنان نیست. بلکه خود آنان، چنانکه گویی در گردابی افتاده‌اند، همواره در جنبش و چرخشند و ما را نیز به‌دنبال خود می‌کشانند. کراتولوس گرامی، من بارها از خود پرسیده‌ام که آیا باید بگوییم خود نیکی و خود زیبایی و خود هر چیز هست یا نه؟ تو در این باره چه می‌گویی؟

کراتولوس: سقراط، به‌عقیدهٔ من بی‌تردید باید بگوییم خود هر چیز، هست.

سقراط: اکنون بیا ببینیم «خود یک چیز»[۱۰] یعنی چه؟ منظور ما این نیست که آیا رویی زیباست یا نه، یا چیزهای دیگری از این قبیل، که همواره دستخوش سیلان و دگرگونی بنظرمی‌آیند. بلکه سؤالی که باید از خود کنیم این است: آیا ماهیت خود زیبایی همواره یکسان نیست؟

کراتولوس: بی‌تردید.

سقراط: اگر زیبایی همواره دگرگون می‌شد، آیا می‌توانستیم دربارهٔ آن سخنی درست بگوییم، یعنی اولاً بگوییم: «این همان است» و در ثانی بگوییم: ماهیت آن چنین یا چنان است؟ یا در آن حال که ما دربارهٔ آن سخن می‌گفتیم ماهیتش دگرگون می‌شد و از ما می‌گریخت و دیگر چنان نمی‌بود که دمی پیش دریافته‌بودیم؟

کراتولوس: بالضروره چنان می‌شد که تشریح کردی.

سقراط: چیزی که هرگز به‌یک حال نماند، چگونه ممکن است هستی معینی داشته‌باشد؟ اگر چیزی زمانی به‌یک حال بماند، ناچار در طی آن زمان دگرگون نمی‌شود، و اگر چیزی همواره به‌یک حال بماند، چگونه ممکن است دگرگون شود یا به‌جنبش درآید؟

کراتولوس: البته نمی‌تواند.

سقراط: چیزی که همواره دستخوش جنبش و دگرگونی باشد، قابل
۴۴۰ شناختن نتواندبود. چه، همین که کسی به‌قصد شناختن به‌آن نزدیک شود، دگرگون می‌گردد و چیزی دیگر می‌شود و از این رو چگونگی آن ناشناختنی می‌گردد. زیرا نیروی شناسایی از شناختن موضوعی که در حالی معین نباشد، ناتوان است.

کراتولوس: حقیقت همان است که گفتی.

سقراط: کراتولوس گرامی، اگر همه چیز همواره دگرگون شود و در حالی معین نماند، امکان شناسایی قابل پذیرفتن نخواهدبود. زیرا اگر خود شناسایی دگرگون نشود بلکه همان بماند، یعنی شناسایی بماند، در آن صورت شناسایی همواره به‌یک حال خواهدبود، و ما خواهیم‌توانست بگوییم «شناسایی هست». ولی اگر خود شناسایی نیز دگرگون شود، در آن صورت چیزی دیگر خواهدگردید و شناسایی نخواهدبود. اگر خود شناسایی همواره دگرگون گردد، در آن صورت شناسایی هرگز وجود نخواهدداشت. از این رو نه شناسنده‌ای در میان خواهدبود و نه موضوع شناسایی. ولی اگر شناسنده و موضوع شناسایی، و همچنین خوبی و زیبایی و دیگر موجودات، وجوددارند، وجود آنها دلیل است بر اینکه آنها، بر خلاف آنچه پیشتر ادعا کردیم، دستخوش جنبش و سیلان نیستند. اثبات اینکه آیا حقیقت این است یا آنچه پیروان هراکله‌ئیتوس و بسی کسان دیگر ادعا می‌کنند، به‌هیچ روی آسان نیست. ولی کسی که خود را خردمند می‌داند نباید سرنوشت روح خود را به‌دست واژه‌ها بسپارد و با اعتماد به‌واژه‌ها و واژه‌سازان، هستی خود و همهٔ موجودات دیگر را منکر شود و گمان کند که هیچ چیز ثابت و سالم نیست بلکه همه چیز چون مردمان سرماخورده دچار زکام و بیماری است و چون ظرفهای سفالین شکستنی و ناپایدار. کراتولوس گرامی، شاید حقیقت همان است که اینان می‌گویند، و شاید بر خلاف آن. بدین‌جهت باید با کمال دلاوری و با چشم باز در پی حقیقت بگردی و از جست و جو بازنایستی و در داوری شتاب نکنی. زیرا هنوز جوانی و از شادابی جوانی برخورداری. اگر روزی چیزی یافتی مرا بی‌خبر مگذار.

کراتولوس: بسیار خوب، چنان خواهم‌کرد. ولی سقراط، بدان که این موضوع برای من تازه نیست، بلکه دربارهٔ آن به‌اندازهٔ کافی اندیشیده‌ام، و هر چه

بیشتر می‌اندیشم به‌نظرم چنان می‌آید که عقیدهٔ هراکله‌ئیتوس درست است.

سقراط: دوست گرامی، می‌دانم که اکنون قصد داری به‌روستا بروی. هر وقت بازگشتی آن عقیده را برای من تشریح کن. اینک راه بیفت. هرموگنس نیز همراه تو خواهدبود.

کراتولوس: آری باید بروم. ولی تو نیز این نکته را بیشتر بررسی کن.

حاشیه

۱. سوفیست معروف معاصر سقراط.

۲. پروتاگوراس مشهورترین سوفیست معاصر سقراط است و این جمله معروفترین جمله‌ای است که از او بازمانده. رک: ثنای‌تتوس ۱۵۲.

۳. «حقیقت» نام کتاب پروتاگوراس بوده‌است.

۴ ـ ۵ و ۶. مراد «ایده» است. دربارهٔ ایده رک: حاشیهٔ شمارهٔ ۱۰ .

۷. دربارهٔ دیالکتیک رک: مهمانی ۲۱۰ ـ فایدروس ۲۶۵ و ۲۶۶ ـ ثنای‌تتوس ۲۷۰ ـ سوفیست ۲۱۹ و ۲۲۳ و ۲۵۳ ـ مرد سیاسی ۲۵۸ خصوصاً ۲۶۲ و ۲۶۳ و ۲۸۷ ـ فیلبس ۱۶ تا ۱۸ و ۵۷ و ۵۸ ـ جمهوری ۵۰۴ و ۵۰۵ و ۵۳۲ تا ۵۳۴ و ۵۳۷ تا ۵۳۹ ـ قوانین ۹۶۵.

۸. رک: آپولوژی، حاشیهٔ شمارهٔ ۱۳.

۹. در اساطیر یونان خدای اجاق بوده‌است.

۱۰. مراد «ایده» است. رک: لاخس ۱۹۱ ـ اوثوفرون ۶ ـ منون ۷۲ ـ مهمانی ۲۱۰ و ۲۱۱ ـ فایدروس ۲۴۷ و ۲۴۹ و ۲۶۵ ـ هیپیاس بزرگ ۲۸۹ و ۲۹۴ ـ فایدون ۷۴ و ۷۵ و ۱۰۴ ـ پارمنیدس ۱۲۹ تا ۱۳۵ ـ ثنای‌تتوس ۲۰۶ ـ سوفیست ۲۵۳ تا ۲۵۵ و ۲۶۰ ـ مرد سیاسی ۲۷۷ و ۲۷۸ ـ فیلبس ۵۹ ـ تیمائوس ۵۲ ـ جمهوری ۴۷۶ و ۴۷۹ و ۵۰۷ تا ۵۱۸ و ۵۹۷ .

اوثودموس

Euthidemos

(سفسطه)

۲۷۱ **کریتون:** سقراط، مردی که دیروز در ورزشگاه با تو گفت و گو می‌کرد که بود؟ هنگامی که رسیدم گروهی بزرگ گرداگرد شما را فراگرفته‌بود و از این رو هر چه کوشیدم نتوانستم سخنانتان را بشنوم. ولی چون از پشت جماعت سرکشیدم و نگریستم چنین پنداشتم که آن که با تو گفت و گو می‌کند بیگانه‌ای است.

سقراط: مقصودت کدام یکی است. چون دو تن بودند نه یک تن.

کریتون: مرادم مردی است که در طرف راست تو نشسته‌بود و میان تو و او پسر آکسیوخوس جای‌داشت. راستی آن پسر چه زیبا شده‌است. از حیث سال گمان نمی‌کنم با پسرم کریتوبولوس فرقی داشته‌باشد ولی پسر من لاغر و نحیف مانده در حالی که او بسیار خوش‌اندام و خوبرو شده‌است.

سقراط: مردی که دیدی اوثودموس است. برادرش دیونوسودوروس هم در طرف چپ من نشسته‌بود و در گفت و گوی ما شریک بود.

کریتون: هیچ یک را نمی‌شناسم. بی‌گمان سوفیستهایی تازه‌اند. از کجا آمده و چه دانش تازه‌ای با خود آورده‌اند؟

سقراط: تا آنجا که می‌دانم اهل خیوسند. نخست به‌ثوریوی پناه بردند و چون از آنجا نیز رانده‌شدند چند سالی است که در اطراف آتن می‌گردند. می‌پرسی در کدام رشته دانشمندند؟ این دو تن جامع همهٔ علوم و معارفند. تا دیروز نمی‌دانستم پهلوان همه فن حریف یعنی چه. این دو براستی در همهٔ فنون استادند، نه مانند آن دو برادر اهل آکارنانیا که تنها در کشتی‌گیری و زورآزمایی
۲۷۲ استاد بودند. اینان هم در زورآزمایی و بکاربردن هر گونه سلاح ماهرند و این فنون را به‌هر کس که مزد بدهد می‌آموزند و هم در نبردهای لفظی و مناظره‌هایی که در دادگاهها پیش‌می‌آید سرآمد روزگارند و در سخنوری و خطابه‌نویسی کسی را یارای برابری با ایشان نیست، ولی بتازگی به‌بلندترین قلهٔ این هنر رسیده و در فن نبرد با سلاح سخن که مهمترین رشتهٔ زورآزمایی است چنان چیره‌دست

گردیده‌اند که هر کس هر چه بگوید، خواه درست باشد و خواه نادرست، سخنش را بآسانی رد می‌کنند و خلاف آن را مبرهن می‌سازند. از این رو، کریتون گرامی، بر آن شده‌ام که در حلقهٔ شاگران ایشان درآیم زیرا اطمینان می‌دهند که این فن را به‌هر که شاگرد ایشان شود در زمانی کوتاه خواهندآموخت.

کریتون: سقراط، نمی‌ترسی که با این سالخوردگی از آموختن ناتوان باشی.

سقراط: نه. چرا بترسم؟ آن دو برادر نیز تمرین این فن را در پیری آغاز کرده‌اند و تا یک یا دو سال پیش که ایشان را دیدم هنوز از آن فن بی‌بهره بودند. فقط می‌ترسم آن دو را نیز مانند کونوس پسر متروبیوس که آموزگار موسیقی من است مایهٔ ریشخند جوانان سازم. می‌دانی که در نزد کونوس نواختن چنگ را می‌آموزم ولی نوجوانانی که همدرس منند به‌کونوس می‌خندند و او را آموزگار پیران می‌خوانند. از این رو بیم آن دارم که دو مرد بیگانه از ترس ریشخند نوجوانان مرا به‌شاگردی نپذیرند. برای اینکه کونوس مرا از نزد خود نراند چند تن از سالخوردگان را بر آن داشته‌ام که موسیقی بیاموزند و هم‌درس من بشوند. در این مورد نیز ناچارم چنان کنم. آماده‌ای با من بیایی؟ گمان می‌کنم بهتر آن است که پسران تو را نیز با خود ببریم تا آن دو بیگانه برای اینکه آنان را از دست ندهند ما را هم به‌شاگردی بپذیرند.

کریتون: پیشنهاد خوبی است و مانعی نمی‌بینم که با تو بیایم. ولی نخست بگو هنرشان چیست تا لااقل بدانم که از آنان چه خواهیم‌آموخت.

سقراط: اینک می‌گویم چون دیروز به‌سخنانشان با دقت تمام گوش داده‌ام و همه را بیاددارم. شاید بهتر آن است که همهٔ گفت و گوهایی را که در آنجا شد از آغاز تا پایان نقل کنم.

دیروز بر حسب اتفاقی نیک، که بی‌گمان نشانهٔ لطف خدا بود، در رخت‌کن ورزشگاه، همان جا که دیدی، تنها نشسته‌بودم. هنگامی که خواستم برخیزم و بروم آن علامت الهی که بیشتر اوقات به‌من هشدار می‌دهد[1] باز پدیدارشد. از این
۲۷۳ رو از رفتن منصرف شدم. چیزی نگذشت که اوثودموس و دیونوسودوروس از در درآمدند و گروهی که گویا شاگردانشان بودند در پی آنان وارد شدند. کمی در رواق ورزشگاه به‌این سو و آن سو رفتند و هنوز دور سوم را بسرنبرده‌بودند که کلینیاس آمد. این پسر چنانکه گفتی براستی خوش‌اندام و خوبرو شده‌است. در پی کلینیاس گروهی از عاشقان و هواخواهانش، و از جمله کتسیپوس، به‌ورزشگاه آمدند.

کتسیپوس جوانی است اهل پایانیا که بسیار نیکومنش است ولی مانند بیشتر جوانان شور و حرارتی بیش از اندازه دارد. کلینیاس چون دید تنها نشسته‌ام یک سر به‌نزد من آمد و در طرف راست من نشست. اوثودموس و دیونوسودوروس همین که او را دیدند از گردش بازایستادند و در حالی که به‌سوی ما می‌نگریستند چیزی به‌یکدیگر گفتند و آنگاه به‌نزد ما آمدند. اوثودموس در کنار کلینیاس نشست و برادرش در طرف چپ من جای گرفت و دیگران نیز هر کجا که جایی یافتند نشستند. دیری بود که آن دو را ندیده‌بودم از این رو با هر دو احوالپرسی کردم و سپس به‌کلینیاس گفتم: کلینیاس، این اوثودموس و دیونوسودوروس مردانی دانشمندند و در هنرهای بزرگ استادند، یعنی از هر دانش و هنری که در میدان جنگ بکارمی‌آید آگاهند و نیک می‌دانند که سردار سپاه از چه فنونی باید بهره‌مند باشد، و هر کس بخواهد در هنر بکاربردن انواع اسلحه استاد شود باید آن را از اینان بیاموزد. از آن گذشته اینان به‌هر کس می‌توانند بیاموزند که در دادگاه چگونه از حق خود دفاع کند و بر حریف پیروز گردد.

چون چنین گفتم دو برادر نگاهی ریشخندآمیز به‌یکدیگر کردند و خندیدند.

اوثودموس گفت: سقراط، اکنون حرفهٔ اصلی ما آن هنرها نیست و فقط گاه‌گاه چون سرگرمی فرعی به‌آنها می‌پردازیم.

از این سخن در شگفت ماندم و گفتم: اگر هنرهایی بدین والایی را سرگرمی فرعی می‌شمارید پس باید هنری تازه یافته‌باشید بسی برتر از آنها. شما را به‌خدا سوگند می‌دهم بگویید آن هنر چیست.

گفت: سقراط، شغل تازهٔ ما آموزگاری فضیلت است و در این کار استادتر از همهٔ آموزگارانیم.

گفتم: از هنری شگفت‌انگیز سخن می‌گویید. این گنج گرانبها را در کجا یافته‌اید؟ تا کنون در این گمان بودم که استاد فنون نبرد و زورآزمایی هستید چون بیاددارم نخستین بار که به‌اینجا آمدید چنین می‌گفتید و اگر اکنون براستی صاحب آن دانش تازه باشید ناچارم با شما چنان سخن بگویم که گویی خدایید و تقاضا کنم از گناهی که اندکی پیش مرتکب شدم درگذرید. ولی اوثودموس و دیونوسودوروس، در سخنی که گفتید نیک بیندیشید زیرا سخنی است بس بزرگ و عجب مدارید اگر باورکردنش برای ما دشوار باشد.

اوثودموس گفت: سقراط، یقین بدان که آنچه گفتیم راست است.

گفتم: شما نیز یقین بدانید که سعادتی که به‌سبب این دانش نصیب شماست در نظر من برتر از سعادتی است که شاه ایران به‌سبب ثروت و توانایی خویش دارد. اکنون بر آن شده‌اید که هنر خود را در اینجا به‌معرض نمایش بگذارید یا قصدی دیگر دارید؟

گفت: با این قصد آمده‌ایم که هنر خود را در اینجا به‌همه بنماییم و اگر کسی مشتاق آموختن باشد به‌او بیاموزیم.

گفتم: هیچ تردید ندارم که همهٔ کسانی که در اینجا حاضرند مشتاق آموختن هنر شما هستند: نخست خود من و سپس این کلینیاس و کتسیپوس و همهٔ جوانان دیگر که در اینجا می‌بینید، و هنگامی که چنین می‌گفتم هواخواهان کلینیاس را که گرداگرد ما ایستاده‌بودند به‌آنان نمودم. علت اینکه همهٔ آن جوانان گرد ما ایستاده‌بودند این بود که کتسیپوس نخست دور از کلینیاس نشسته‌بود و اوثودموس هر گاه با من سخنی می‌گفت به‌سوی من خم می‌شد و کلینیاس را از نظر او می‌پوشاند. کتسیپوس برای آنکه معشوق خود را ببیند و گفت و گوی ما را نیز نیک بشنود از جای خود برخاست و رویاروی ما ایستاد. جوانان دیگر نیز اعم از عاشقان کلینیاس و شاگردان اوثودموس و دیونوسودوروس از او پیروی کردند و بدین‌سان حلقه‌ای به‌گرد ما ساختند.

کتسیپوس سخن مرا زود تصدیق کرد و گفت: آری همه مشتاق آموختنیم، و جوانان دیگر نیز با او هم‌آواز شدند و از آن دو برادر خواهش کردند که هنر تازهٔ خویش را بنمایند.

گفتم: اوثودموس و دیونوسودوروس، بی‌گمان عیان‌ساختن همهٔ آن هنر در اینجا آسان نیست. پس اکنون نمونه‌ای از آن را به‌من و این جوانان بنمایید و بگویید ببینم فضیلت را فقط به‌کسی می‌توانید آموخت که معتقد باشد که ممکن است آن را از شما فراگرفت یا کسی را هم که دارای این اعتقاد نباشد ــ خواه بدان جهت که فضیلت را آموختنی نداند و خواه بدین سبب که باور نکند تعلیم فضیلت از شما برمی‌آید ــ می‌توانید از فضیلت بهره‌مند سازید؟ به‌عبارت دیگر، هنر شما می‌تواند چنان کسی را معتقد سازد که هم فضیلت فراگرفتنی است و هم شما بهترین آموزگاران آنید؟ یا برای ایجاد این اعتقاد به‌هنری دیگر نیز نیاز دارید؟

دیونوسودوروس گفت: سقراط، هنر ما این خاصیت را نیز دارد.

گفتم: پس معلوم می‌شود شما بهتر از همهٔ آدمیان می‌دانید که اشتیاق به‌کسب دانش و فضیلت را چگونه می‌توان در جوانان برانگیخت. ۲۷۵

گفت: آری، ما خود نیز چنین می‌اندیشیم.

گفتم: شرح دیگر خاصیتهای هنر خود را به‌روزی دیگر بگذارید و امروز نمونه‌ای از همان خاصیت به‌ما بنمایید و این نوجوان را که در اینجا نشسته‌است معتقد کنید که آدمی باید در کسب دانش و فضیلت کوشا باشد و بدین‌سان من و این جوانان را سپاسگزار خود سازید زیرا من و همهٔ کسانی که در اینجا می‌بینید دوستان او هستیم و آرزو داریم که مردی دانا و قابل شود. این نوجوان پسر آکسیوخوس و نوهٔ آلکیبیادس مرحوم و پسر عم آلکیبیادس کنونی است و کلینیاس نام دارد. چنانکه می‌بینید جوانی نورس است و ما همه مراقبیم که کسی او را گمراه نسازد و از این رو می‌اندیشم که شما نیک بهنگام رسیده‌اید. پس اگر مانعی نیست هنر خود را در او بیازمایید و در حضور ما با وی گفت و گویی آغاز کنید.

اوثودموس با مهربانی و گشاده‌رویی گفت: سقراط، اگر او آماده باشد که به‌پرسشهای ما پاسخ دهد هیچ مانعی نمی‌بینیم.

گفتم: او به‌پاسخ‌دادن عادت دارد زیرا این جوانان هر روز با او بحث می‌کنند و مطالب گوناگون می‌پرسند و او پاسخ می‌دهد. پس بدانید که از این حیث مشکلی در میان نیست.

کریتون گرامی، چه بگویم که پس از این گفت و گو چه‌ها شنیدم. دشوار است که دانشی بدان عمق و عظمت را بتوانم با سخنانی ساده بیان کنم. از این رو ناچارم مانند شاعران در آغاز سخن دست دعا به‌درگاه خدایان دانش و هنر بردارم و از آنان یاری بجویم.

اگر خطا نکنم اوثودموس گفت و گو را با این پرسش آغاز کرد: کلینیاس، کدام کسان چیزی می‌آموزند، آنان که هوشمند و دانا هستند یا آنان که کندذهن و نادانند؟

کلینیاس از دشواری سؤال سرخ شد و برگشت و به‌من نگریست. گفتم کلینیاس، مترس و هر پاسخی را که درست می‌دانی بگو. گمان می‌کنم از این بحث سودی بزرگ خواهی‌برد.

در این هنگام دیونوسودوروس به‌سوی من خم شد و خندید و آهسته در

گوشم گفت: سقراط، از پیش می‌گویم که هر پاسخی بدهد مغلوب خواهدگردید. در
۲۷۶ این میان کلینیاس پاسخ سؤال را داد و فرصت نیافتم بگویم مراقب سخن خویش باشد. پاسخ کلینیاس این بود که کسانی می‌آموزند که هوشمند و دانا هستند.

اوثودموس پرسید: آموزگار وجوددارد یا نه؟

گفت: البته.

پرسید: آیا آموزگار، آموزگار کسی است که چیزی می‌آموزد؟ مثلاً استادان موسیقی و خط آموزگاران تو و همدرسانت بودند و شما شاگردان ایشان بودید؟

گفت: آری.

پرسید: هنگامی که چیزی می‌آموختید، هنوز آن را نمی‌دانستید؟

گفت: نه، نمی‌دانستیم.

پرسید: و هنگامی که نمی‌دانستید، دانا بودید؟

گفت: البته دانا نبودیم.

پرسید: چون دانا نبودید، پس نادان بودید؟

گفت: بدیهی است.

پرسید: هنگامی که چیزی را فرامی‌گرفتید که نمی‌دانستید، نسبت به‌آن چیز نادان بودید و می‌خواستید دانا شوید؟

گفت: آری.

اوثودموس گفت: پس بر خلاف آنچه گفتی، نادانان فرامی‌گیرند نه دانایان.

در این هنگام شاگردان اوثودموس و دیونوسودوروس چون دسته‌ای آوازخوان که سرپرستشان اشاره کرده‌باشد به‌آواز بلند خندیدند و هیاهو کردند.

این بار دیونوسودوروس بی‌آنکه به‌کلینیاس فرصتی برای آسودن بدهد گفت: کلینیاس، هنگامی که در دبستان آموزگار مطلبی می‌گفت آن را کدام شاگردان فرامی‌گرفتند، کودکان هوشمند یا کودکان کندذهن؟

گفت: آنان که هوشمند بودند.

دیونوسودوروس گفت: پس هوشمندان فرامی‌گیرند نه کندذهنان. بنا بر این پاسخی که در پایان گفت و گو به‌اوثودموس دادی درست بود.

در اینجا نیز شاگردان آن دو سوفیست به‌آواز بلند خندیدند و از معرفت استادان خویش به‌شگفتی آمدند در حالی که ما گیج شده و خاموش مانده‌بودیم.

اوثودموس که حال ما را چنان دید خواست به‌حیرت ما بیفزاید. از این رو

پرسشهایی دیگر به‌میان آورد و چنانکه گویی می‌خواست سخن را به‌رقص آورد، هر سؤال را دو بار به‌راست و چپ می‌چرخاند.

سؤالی که این بار کرد چنین بود: دانش‌آموزان هنگام آموختن چه می‌آموزند؟ چیزی را که می‌دانند یا چیزی را که نمی‌دانند؟

دیونوسودوروس باز به‌سوی من خم شد و آهسته در گوشم گفت: سقراط، این نیز مانند پرسش پیشین است.

گفتم: پرسش نخستین براستی حیرت‌آور بود.

گفت: آری، پرسشهای ما همه چنینند و مخاطب را ازپای‌درمی‌آورند.

گفتم: بی‌سبب نیست که شاگردانتان به‌شما آن همه ارادت می‌ورزند. در آن میان که ما سرگرم گفت و گو بودیم کلینیاس پاسخ داد: کسانی که فرامی‌گیرند، چیزی را فرامی‌گیرند که نمی‌دانند.

اوثودموس همان شگرد پیشین را بکارگرفت و پرسید: مگر تو حروف الفبا ۲۷۷
را نمی‌شناسی؟

گفت: البته می‌شناسم.

پرسید: همهٔ حروف الفبا را؟

گفت: آری.

پرسید: وقتی که کسی مطلبی می‌گوید از دهانش جز حروف الفبا درمی‌آید؟

گفت: نه.

پرسید: پس فقط چیزهایی به‌زبان می‌آورد که تو می‌شناسی؟

گفت: آری.

اوثودموس پرسید: پس آیا وقتی که کسی مطلبی می‌گوید تو نمی‌آموزی بلکه کسی آن مطلب را می‌آموزد که حروف الفبا را نمی‌شناسد؟

گفت: نه، من آن را می‌آموزم.

اوثودموس گفت: پس تو چیزی را می‌آموزی که می‌دانی. زیرا خود گفتی که همهٔ حروف الفبا را می‌شناسی.

کلینیاس گفتهٔ او را تصدیق کرد.

اوثودموس گفت: پس پاسخی که نخست دادی درست نبود، و هنوز سخن اوثودموس تمام نشده‌بود که دیونوسودوروس آن را مانند توپی گرفت و به‌سوی

کلینیاس انداخت و گفت: کلینیاس، اوثودموس با تو مزاح می‌کند، به‌سخنش گوش مده. بلکه به‌من بگو ببینم آموختن این نیست که آدمی دربارهٔ آنچه می‌آموزد علم بدست‌آورد؟

کلینیاس گفت: البته همین است.

پرسید: و آیا علم به‌چیزی، این نیست که انسان نسبت به‌آن چیز شناسایی داشته‌باشد؟

کلینیاس این سخن را نیز تصدیق کرد.

پرسید: جهل به‌یک چیز غیر از نداشتن شناسایی است؟

کلینیاس گفت: نه.

دیونوسودوروس پرسید: کدام یک از دو کس چیزی را بدست‌می‌آورد: کسی که آن را دارد یا کسی که ندارد؟

گفت: کسی که ندارد.

دیونوسودوروس گفت: و تصدیق کردی که کسی که نمی‌داند شناسایی ندارد؟ کلینیاس با اشارهٔ سر تصدیق کرد.

دیونوسودوروس گفت: و آیا آموزنده کسی نیست که شناسایی دارد بلکه کسی است که شناسایی را بدست‌می‌آورد؟

گفت: آری.

دیونوسودوروس گفت: پس کسی که نمی‌داند می‌آموزد نه کسی که می‌داند.

در این دم اوثودموس خواست دور سوم را آغاز کند ولی چون دیدم کلینیاس براستی درمانده و ناتوان گردیده‌است بر آن شدم که به‌یاریش بشتابم و اندکی آرامش کنم. بدین منظور روی به‌او کردم و گفتم: کلینیاس، اگر این سخنها در نظر تو شگفت‌انگیز می‌نمایند تعجب مکن. آنچه اینان با تو می‌کنند همان مراسمی است که کاهنان کوبِله[۲] هنگام پذیرفتن هر عضو تازه بجامی‌آورند. می‌دانی که آن کاهنان پیش از آنکه عضو تازه را به‌اسرار خود آشنا سازند و به‌میان خود راه دهند زمانی به‌گرد او می‌رقصند و پای می‌کوبند و چندی با او شوخی و بازی می‌کنند. این دو مرد نیز تا کنون رقاصان خود را به‌گرد تو گرداندند و زمانی به‌شوخی و بازی گذراندند و اگر اندکی تحمل کنی تو را به‌اسرار خویش آشنا خواهندساخت. پس آنچه تا کنون شنیدی نخستین فصل مقامات سوفیستی بود

زیرا چنانکه پرودیکوس می‌گوید نخست باید راه درست بکاربردن واژه‌ها و اصطلاحها را آموخت، و اینان تو را آگاه ساختند که تا امروز نمی‌دانستی که واژهٔ «آموختن» را مردمان در دو مورد مختلف بکار می‌برند: یکی دربارهٔ کسی که چیزی ۲۷۸
را نمی‌شناسد و از راه آموختن شناسایی بدست‌می‌آورد و دیگر دربارهٔ کسی که شناسایی دارد، ولی از راه بررسی آن شناسایی، یعنی به‌وسیلهٔ تطبیق عملی یا بحث، درستی و نادرستی آن را می‌آزماید. اصطلاح درست برای مورد دوم «فهمیدن» است ولی گاه به‌جای آن «آموختن» را بکارمی‌برند. تا امروز نمی‌دانستی که همان اصطلاح ممکن است دربارهٔ دو کس که دو صفت مختلف دارند صدق کند، یعنی هم دربارهٔ کسی که می‌داند و هم دربارهٔ کسی که نمی‌داند، و اینک این مردان تو را بدین نکتهٔ ظریف آگاه ساختند. پرسش دوم نیز، که گفتند «آموزنده چیزی را می‌آموزد که می‌داند یا چیزی را که نمی‌داند» همچنان بود. این پرسشها نوعی شوخی و بازی است و از آن رو گفتم که این مردان تا کنون شوخی و تفریح می‌کردند و علت اینکه آن گفت و گوها را مزاح و تفریح می‌خوانم این است که اگر کسی همهٔ آن مطالب را فراگیرد کوچکترین آگاهی از حقیقت موضوعات بدست نمی‌آورد بلکه تنها در این ورزیده‌می‌شود که با مردمان مزاح کند و آنان را به‌بازی بگیرد و با استفاده از معانی گوناگون واژه‌ها به‌دام بیندازد و این بدان ماند که از پشت سر کسی که قصد نشستن دارد صندلی را بردارند و آن کس به‌پشت به‌زمین بیفتد. پس بدان که هر چه اینان تا کنون گفتند برای مزاح بود و از این پس سخنانی جدی به‌میان خواهندآورد. من خود اکنون مثالی می‌آورم تا بدانند که به‌وعدهٔ خود به‌کدام روش باید عمل کنند. اوثودموس و دیونوسودوروس، سخنانی را که تا کنون گفتید شوخی می‌دانیم و شوخی بدی نبود. ولی اکنون وقت آن رسیده‌است که هنرنمایی را آغاز کنید و این نوجوان را معتقد سازید که باید در کسب دانش بکوشد و از فضیلت بهره برگیرد. نخست بگذارید تا نمونه‌ای به‌شما بنمایم و بر شما روشن کنم که میل دارم به‌کدام روش هنر خود را عیان سازید. ولی اگر گفت و گویی که می‌خواهم آغاز کنم هنرمندانه نباشد به‌من مخندید چه در این کار مایه‌ای ندارم و تنها اشتیاق آگاهی بر هنر شما مرا بر آن می‌دارد. از این رو از شما و شاگردانتان تقاضا می‌کنم که بی‌قصد ریشخند به‌گفت و گویی که با این نوجوان خواهم‌کرد گوش فرادهید، و تو نیز، ای پسر آکسیوخوس به‌پرسشهایی که می‌کنم پاسخ بده:

آیا همهٔ ما آدمیان آرزو نداریم که خرسند و راضی باشیم؟ می‌ترسم همین پرسش سبب شود که مرا ریشخند کنید زیرا کیست که نخواهد خرسند و راضی باشد؟

کلینیاس گفت: البته چنان کسی وجود ندارد.

۲۷۹ گفتم: اگر همهٔ ما این آرزو را داریم، از کدام راه می‌توانیم به‌آن برسیم؟ نه از این راه که از چیزهای نیک هر چه بیشتر داشته‌باشیم؟ شاید این سؤال خنده‌آورتر از سؤال نخستین است زیرا بی‌گمان همه بر همان عقیده‌اند.

کلینیاس تصدیق کرد.

گفتم: کدام چیزها را نیک می‌دانیم؟ گمان نمی‌کنم پاسخ این سؤال نیز دشوار باشد زیرا همه می‌توانند بگویند که توانگری نیک است.

کلینیاس این سخن را نیز تصدیق کرد.

گفتم: همچنین است تندرستی و زیبایی و هر چه برای تن سودمند است؟

گفت: آری.

گفتم: بعلاوه، تبار شریف و قدرت و افتخار و خوشنامی نیز نیکند. چنین نیست؟

گفت: البته.

گفتم: چیز خوبی ماند که نشمردیم؟ مثلاً دربارهٔ خویشتن‌داری و عدالت و شجاعت چه می‌گویی؟ آنها را نیز می‌توان در زمرهٔ چیزهای نیک شمرد؟ یا در این باره میان مردم اختلاف نظر هست؟ تو خود چه عقیده داری؟

گفت: من آنها را نیک می‌دانم.

گفتم: دانایی و آگاهی از حقیقت را چگونه می‌دانی؟

گفت: آن نیز از چیزهای نیک است.

گفتم: چیزی ماند که فراموش کرده‌باشیم؟

گفت: من چیزی نمی‌دانم.

اندکی اندیشیدم و گفتم: چنین می‌نماید که بزرگترین نیکی را فراموش کرده‌ایم.

گفت: آن چیست؟

گفتم: مرادم نیکبختی است. می‌دانی که همهٔ آدمیان، و حتی مردمان ساده‌لوح، آن را بزرگترین موهبتها می‌شمارند.

گفت: حق با توست.

باز کمی اندیشیدم و گفتم: ای پسر آکسیوخوس، بسی نمانده‌بود که من و تو خود را مایهٔ ریشخند این بیگانگان سازیم و آبرویمان بریزد.

گفت: چرا؟

گفتم: برای اینکه نیکبختی را در ضمن سخنان پیشین آوردیم و اکنون بی‌آنکه خود بدانیم بار دیگر تکرار کردیم.

گفت: مقصودت را نفهمیدم.

گفتم: آیا خنده‌آور نیست اگر چیزی را که یک بار در زمرهٔ چیزهای نیک شمرده‌ایم بار دیگر تکرار کنیم؟

گفت: کی تکرار کردیم؟

گفتم: مگر هر کودکی نمی‌داند که دانایی نیکبختی راستین است؟

کلینیاس از این سخن در شگفت ماند چون هنوز بسیار جوان و بی‌تجربه است. از این رو گفتم: کلینیاس، اگر توانایی در نی‌زدن سبب نیکبختی باشد، آیا کسانی که نی‌زدن می‌دانند نیکبخت‌تر از همه نخواهندبود؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: اگر خواندن و نوشتن سبب نیکبختی باشد کسانی که در خواندن و نوشتن توانا هستند نیکبخت نخواهندبود؟

گفت: البته.

گفتم: در مورد رهایی از خطرهای دریا، ناخدایان نیکبخت‌تر از دیگران نیستند؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: اگر در میدان جنگ خطر روی‌آورد از سرداری آگاه یاری می‌جویی یا از کسی که از فنون جنگ بی‌خبر است؟

گفت: البته از سرداری آگاه.

گفتم: چون بیمار شوی به‌نزد پزشک می‌روی یا به‌نزد کسی که پزشک نیست؟

گفت: البته به‌نزد پزشک می‌روم.

۲۸۰ گفتم: چون معتقدی که در هر مورد نیکبختی تو به‌دست کسی است که نسبت به‌آن مورد داناست نه نادان؟

گفت: البته.

گفتم: پس دانش همیشه مایهٔ نیکبختی است زیرا دانا به‌راه خطا نمی‌رود بلکه در هر مورد آن می‌کند که سزاوار است، وگرنه دانا نمی‌بود.

با این گفت و گو نمی‌دانم چگونه سرانجام بدین نتیجه رسیدیم که دانش برای نیکبختی آدمی کافی است و مرد دانا نیازی به‌نیکبختی ندارد.

پس از آنکه در این نکته همداستان شدیم از کلینیاس خواستم تا همهٔ چیزهای نیک را که پیشتر برشمرده‌بودیم بار دیگر در نظر آورد و آنگاه گفتم: کلینیاس، اگر به‌یادت باشد هر دو تصدیق کردیم که اگر چیزهای نیک را بدست آوریم خرسند و نیکبخت خواهیم‌شد.

گفت: درست است.

گفتم: آیا آن چیزها هنگامی ما را نیکبخت می‌کنند که برای ما سودمند باشند یا اگر هم سودی نداشته‌باشند مایهٔ نیکبختی ما توانندبود؟

گفت: بی‌گمان هنگامی سبب نیکبختی ما هستند که برای ما سودمند باشند.

گفتم: اگر دارای چیزی باشیم ولی آن را بکارنبریم آن چیز برای ما سودمند است؟ مثلاً اگر انباری پر از خوردنیها و نوشیدنیها داشته‌باشیم ولی نخوریم و ننوشیم، سودی از آنها می‌بریم؟

گفت: به‌هیچ روی.

گفتم: اگر پیشه‌وری همهٔ اسباب پیشهٔ خود را داشته‌باشد ولی بکارنبرد آیا همان مالک‌بودن اسباب پیشه مایهٔ خرسندی و نیکبختی او تواندبود؟ مثلاً اگر بنّایی همهٔ اسباب بنّایی را داشته‌باشد ولی خانه‌ای نسازد از آن اسباب سودی می‌برد؟

گفت: هرگز.

گفتم: پس به‌طور کلی اگر کسی ثروت و همهٔ چیزهایی را که نیک خواندیم داراباشد ولی بکارنبرد، دارابودن آن چیزها برای نیکبختی او کافی نخواهدبود؟

گفت: نه.

گفتم: پس کسی که می‌خواهد نیکبخت شود نباید به‌داشتن آنها قناعت ورزد بلکه باید آنها را بکارببرد وگرنه از دارابودن سودی نخواهدبرد.

گفت: حق با توست.

گفتم: کلینیاس گرامی، داشتن و بکاربردن آن چیزها برای نیکبختی ما بس است؟

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: آیا درست بکاربردن شرط نیکبختی نیست؟ گمان می‌کنی کسی که آن چیزها را به‌وجه نادرست بکارمی‌برد نیکبخت است؟

گفت: نه، درست بکاربردن شرط است.

گفتم: خوب گفتی. بکارنبردن چیزی بهتر از آن است که آن را به‌وجه نادرست بکارببریم چه، بکاربردن به‌وجه نادرست همواره بد و زیان‌آور است در حالی که بکارنبردن نه خوب است و نه بد.

گفت: من نیز همان عقیده را دارم.

۲۸۱ گفتم: آیا برای اینکه اسباب خانه‌سازی را درست بکارببریم به‌دانش بنّایی نیازمندیم؟

گفت: آری.

گفتم: در هر پیشهٔ دیگر نیز تنها به‌یاری دانش راجع به‌آن پیشه می‌توانیم کار درست بکنیم؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: آیا همهٔ چیزهای نیک را که اندکی پیش برشمردیم، مانند توانگری و تندرستی و زیبایی، تنها به‌یاری دانش می‌توانیم درست بکارببریم؟

گفت: شک نیست.

گفتم: پس دانش نه تنها مایهٔ نیکبختی و کامیابی ماست بلکه این توانایی را به‌ما می‌بخشد که همیشه کار درست بکنیم و هر چه را داریم درست بکارببریم؟

کلینیاس این سخن را تصدیق کرد.

گفتم: تو را به‌خدا سوگند می‌دهم نیک بیندیش و آنگاه بگو ببینم چیزی هست که بی دانش بتوانیم سودی از آن ببریم؟ کسی که از دانش بی‌بهره است از کوشش سودی می‌برد؟ بگذار این نکته را از جنبه‌ای دیگر بنگریم: نادان هر چه کمتر بکوشد کمتر خطا می‌کند و هر چه کمتر خطا کند کمتر زیان می‌برد و هر چه کمتر زیان ببرد بدبختیش کمتر است. چنین نیست؟

گفت: بی‌شک چنین است.

گفتم: توانگران کمتر می‌کوشند یا تنگدستان؟

گفت: تنگدستان.

گفتم: نیرومندان کمتر می‌کوشند یا ناتوانان؟

گفت: ناتوانان.

گفتم: کسانی که در نزد مردم احترامی بیشتر دارند کمتر می‌کوشند یا آنان که احترامی کمتر دارند؟

گفت: آنان که احترام کمتری دارند.

گفتم: شجاعان و خویشتن‌داران کمتر می‌کوشند یا ترسویان؟

گفت: ترسویان.

گفتم: مردمان کوشا و زنده‌دل کمتر می‌کوشند یا کسانی که بر خلاف آنند؟

گفت: گروه دوم.

گفتم: کسانی هم که آهسته کار می‌کنند یا نیروی بینایی و شنوایی ضعیف‌تری دارند کمتر از کسانی می‌کوشند که بر خلاف آنند؟

گفت: البته.

گفتم: پس، کلینیاس گرامی، معلوم می‌شود چیزهایی را که پیشتر برشمردیم نباید نیک بدانیم و نباید دربارهٔ آنها چنان سخن بگوییم که گویی فی‌نفسه نیکند چه اگر نادانی بر آنها فرمانروا باشد سبب بدبختی خواهندبود نه مایهٔ نیکبختی و هر چه بیشتر به‌فرمانده خود خدمت کنند برای ما بدبختی بیشتری خواهندآورد، و اگر دانایی و خردمندی بر آنها حکومت کند مایهٔ سعادت ما خواهندبود در حالی که به‌خودی خود نه نیکند و نه بد.

گفت: درست است.

گفتم: پس نتیجه‌ای که از بحث بدست‌آمد این است که هیچ چیز به‌خودی خود نیک یا بد نیست به‌استثنای دانایی و نادانی. زیرا دانایی به‌خودی خود خوب است و نادانی بد.

گفت: درست است.

۲۸۲ گفتم: اگر ما نیکبختی را خواهانیم و اگر یگانه مایهٔ نیکبختی این است که هر چیز را بدرستی بکاربریم و اگر یگانه عاملی که ما را به‌این کار توانا می‌سازد دانایی است، پس هر کسی باید همیشه در کسب دانش بکوشد. این استدلال به‌نظر تو نیز درست است؟

گفت: البته.

گفتم: و هر کس باید چنان بداند که اگر پدرش برای او دانایی را بـه‌ارث بگذارد بهتر از گنجی گرانبهاست و نیکوترین خدمتی که سرپرستان و دوستان و عاشقان و هواخواهانش و هر کس دیگر از همشهری و بیگانه به‌او می‌توانندکرد این است که دانش را در دسترس او بگذارند و خود وی نیز باید از همهٔ آن کسان بخواهد که دانش را از او دریغ نورزند و برای رسیدن بدین مقصود از بجای‌آوردن هیچ خدمت پستی که خاص بردگان است، اگر آن خدمت در حدی باشد که به‌شرف و فضیلت او لطمه نزند، نباید بهراسد. عقیدهٔ تو غیر از این است؟

گفت: عقیدهٔ من نیز همان است و در آنچه گفتی با تو همداستانم.

گفتم: البته بدین شرط که دانش راستین آموختنی باشد و به‌خودی خود پدید نیاید. اکنون وقت آن است که این نکته را روشن سازیم.

گفت: سقراط، من آن را آموختنی می‌دانم.

از این پاسخ شادمان گردیدم و گفتم: دوست گرامی، خوب گفتی و با این سخن بار تحقیق را از دوشم برداشتی زیرا دیگر لازم نیست این مسأله را بررسی کنیم که آیا دانش حقیقی آموختنی است یا نه. ولی اگر دانش راستین را آموختنی می‌دانی و معتقدی که یگانه مایهٔ نیکبختی آدمی همان است، آیا راهی دیگر می‌بینی جز اینکه در طلب آن بکوشی و آیا آماده‌ای این راه درپیش‌بگیری؟

گفت: بدیهی است سقراط. با جان و دل آماده‌ام.

چون این پاسخ را شنیدم روی به‌آن دو سوفیست کردم و گفتم: اوثودموس و دیونوسودوروس، گفت و گویی که با این پسر کردم نمونه‌ای بود تا ببینید که چگونه می‌خواهم او را به‌کسب دانش وادار سازید. البته گفت و گوی ما عامیانه بود و اکنون وقت آن است که شما روش بحث هنرمندانه را بهما بنمایید و اگر میل دارید، رشتهٔ سخن را از آنجا که رها کردیم بگیرید و معلوم کنید که آیا این جوان باید همهٔ دانشها را فراگیرد تا مردی قابل و نیکبخت گردد یا برای رسیدن به‌آن هدف به‌دانش خاصی نیاز دارد و آن کدام است. چنانکه پیشتر گفتم همهٔ ما دوستان این پسریم و آرزو داریم که مردی دانا و خردمند و قابل شود.

کریتون گرامی، چون سخن بدین جا رسید همه با کمال ناشکیبایی منتظر ۲۸۳
بودیم تا ببینیم دنبالهٔ بحث را چگونه خواهندگرفت و برای ترغیب آن جوان به کسب دانش و فضیلت چگونه استدلال خواهندکرد. در این هنگام دیونوسودوروس به‌سخن آمد و چشمهای همه یکباره به‌دهان او دوخته‌شد و یقین داشتیم که

سخنانی حیرت‌انگیز خواهیم‌شنید و براستی چنین شد زیرا آن مرد استدلالی معجزآسا آغاز کرد و جای دارد که همهٔ گفته‌های او را بر تو بازگو کنم تا خود تصدیق کنی که برای تشویق جوانان به‌کسب فضیلت بهتر از آن سخن نمی‌توان گفت.

دیونوسودوروس گفت: سقراط و همهٔ کسانی که گفتید آرزو دارید این جوان مردی دانا و خردمند شود، این سخن را بجد می‌گویید یا قصد مزاح دارید؟

پیش خود گفتم شاید او و برادرش در این گمانند که ما از آغاز قصد شوخی داشته‌ایم و بدین جهت هنگامی که خواستیم کلینیاس را به‌کسب دانش تشویق کنند همهٔ وقت را به‌شوخی و بازی گذراندند. از این رو با تأکید و اصرار تمام بر او روشن کردم که قصد ما جدی است و سر شوخی نداریم.

دیونوسودوروس گفت: بسیار خوب. ولی سقراط، بار دیگر نیک بیندیش تا پس از آنکه سخنان مرا شنیدی نگویی که قصد مزاح داشته‌ای.

گفتم: اندیشیده‌ام و سخنم همان است که گفتم.

گفت: پس براستی همه در این آرزو هستید که کلینیاس دانا شود؟

گفتم: آری.

گفت: او اکنون داناست یا نادان؟

گفتم: ادعای دانایی نمی‌کند چون خودستا نیست.

گفت: و همهٔ شما براستی آرزو می‌کنید که دانا شود و نادان نماند؟

گفتم: آری.

گفت: پس آرزوی شما این است که او آنچه اکنون است در آینده نباشد، بلکه آن شود که اکنون نیست؟

این سؤال کمی گیجم کرد و دیونوسودوروس چون چنین دید زود گفت: اگر می‌خواهید او آنچه اکنون است در آینده نباشد پس آرزو دارید از میان برود! طرفه عاشقان و دوستانی هستید که آرزو می‌کنید محبوبتان نابود گردد!

کتسیپوس از این سخن برآشفت و گفت: ای بیگانهٔ اهل توریوی، اگر دور از ادب نبود می‌گفتم آرزو می‌کنم که تو نابود گردی. چگونه جرأت می‌کنی دربارهٔ من و دوستانم چنین دروغی بگویی و ادعا کنی که ما آرزوی نابودی این جوان را داریم در حالی که خیال چنین آرزویی هم در نظر ما گناه است.

اوثودموس روی به‌کتسیپوس کرد و گفت: کتسیپوس، آیا به‌عقیدهٔ تو

دروغ‌گفتن ممکن است؟ مرادم این است که انسان می‌تواند راست یا دروغ بگوید؟

کتسیپوس گفت: البته ممکن است.

اوثودموس گفت: چگونه؟ کسی که دروغ می‌گوید سخنش دربارهٔ موضوع گفتارش است یا دربارهٔ آن نیست؟

گفت: البته دربارهٔ آن است. ۲۸۴

اوثودموس گفت: اگر سخن دربارهٔ آن می‌گوید، پس چیزی به‌زبان نمی‌آورد جز همان موضوعی که درباره‌اش سخن می‌گوید؟

گفت: البته.

اوثودموس گفت: و آیا چیزی که به‌زبان می‌آورد، وجوددارد و جدا و متمایز از چیزهای دیگر است؟

گفت: آری.

اوثودموس گفت: و کسی که آن چیز را به‌زبان می‌آورد، چیزی را می‌گوید که وجوددارد؟

گفت: آری.

اوثودموس گفت: و اگر چیزی را می‌گوید که وجوددارد، پس راست و موافق حقیقت سخن می‌گوید نه دروغ؟ بنا بر این دیونوسودوروس نیز، وقتی که چیزی را به‌زبان می‌آورد که وجوددارد، سخنش موافق حقیقت است نه دروغ.

کتسیپوس گفت: درست است. ولی دروغگو چیزی را که هست نمی‌گوید.

اوثودموس گفت: هنگامی که دربارهٔ چیزی می‌گوییم نیست، آیا معنی سخن ما این است که آن چیز وجود ندارد؟

گفت: چنین است.

پرسید: و چیزی که نیست، در هیچ جا نیست؟

گفت: البته.

پرسید: آیا ممکن است کسی به‌چیزی که نیست بپردازد یا چیزی را که نیست بوجودآورد؟

کتسیپوس گفت: نه.

اوثودموس گفت: هنگامی که سخنوران در برابر مردم سخن می‌گویند، به چیزی نمی‌پردازند؟

گفت: البته به‌چیزی می‌پردازند.

پرسید: آیا با این پرداختن، چیزی هم بوجودمی‌آورند؟

پاسخ داد: البته.

پرسید: پس سخن‌گفتن نوعی پرداختن به‌چیزی و بوجودآوردن چیزی است؟

پاسخ داد: بی‌گمان.

اوثودموس گفت: پس باید تصدیق کنی که هیچ کس نمی‌تواند چیزی را که نیست بگوید. چه اگر می‌گفت، چیزی را که نیست بوجودمی‌آورد و تو خود گفتی که چیزی را که نیست نمی‌توان بوجودآورد. از این رو مطابق تصدیقی که کردی هیچ کس نمی‌تواند دروغ بگوید. بنا بر این دیونوسودوروس هر چه می‌گوید راست است، یعنی چیزی را می‌گوید که هست.

کتسیپوس گفت: درست است که او چیزی را می‌گوید که هست ولی آن را چنانکه هست نمی‌گوید.

دیونوسودوروس رشتهٔ سخن را بدست‌گرفت و گفت: مقصودت چیست؟ مگر کسانی هم می‌شناسی که از چیزها چنانکه هستند سخن می‌گویند؟

پاسخ داد: آری. همهٔ راستگویان چنین می‌کنند.

پرسید: چگونه؟ مگر خوب خوب نیست و بد بد نیست؟

پاسخ داد: البته چنین است.

پرسید: و معتقدی که راستگویان از چیزها چنانکه هستند سخن می‌گویند؟

گفت: آری.

دیونوسودوروس گفت: پس راستگویان دربارهٔ بد بد سخن می‌گویند؟ مگر نگفتی که از هر چیز چنانکه هست سخن می‌گویند؟

کتسیپوس گفت: آری، به‌خدا سوگند، راستگویان دربارهٔ بدان بد می‌گویند و تو نیز اگر از من می‌شنوی بهوش باش که چنان نباشی، وگرنه راستگویان از تو بد خواهندگفت.

اوثودموس گفت: از بزرگان بزرگ می‌گویند و دربارهٔ مردمان خشمگین، خشمگین سخن می‌رانند؟

کتسیپوس گفت: گمان می‌کنم آری. لااقل اینقدر می‌دانم که دربارهٔ مردمان خنک با سردی سخن می‌گویند و سخنان ایشان را نیز خنک می‌شمارند.

دیونوسودوروس گفت: کتسیپوس، چرا به‌جای بحث نزاع می‌کنی؟

کتسیپوس گفت: نزاع نمی‌کنم بلکه چون تو را دوست دارم دوستانه سرزنشت می‌کنم تا از این پس در حضور من سخن بی‌معنی نگویی و ادعا نکنی که ۲۸۵
در آرزوی نابودی کسانی هستم که دلبستهٔ آنانم.

ترسیدم نزاع بالاگیرد. از این رو روی به کتسیپوس کردم و به‌شوخی گفتم: کتسیپوس، ما باید هر چه این دو بیگانه عرضه می‌کنند بپذیریم و حق نداریم بر سر الفاظ کشمکش کنیم. چه اگر این دو برادر چنانکه خود ادعا می‌کنند براستی دارای این هنرند که می‌توانند آدمیان را بدان گونه نابود کنند که بدان و نادانان تبدیل به‌خوب و دانا شوند، یعنی بدان را نابود سازند و پس از نابودی دوباره به صورت مردمان نیک و شریف به‌زندگی برگردانند، باید بگذاریم این جوان را از میان ببرند و نابود کنند و از این راه او را از دانش و فضیلت بهره‌مند سازند. در اینکه اینان دارای این هنرند نمی‌توان تردیدکرد زیرا خود گفتند که به‌مردمان نیکی و فضیلت می‌توانند بخشید. ولی اگر شما جوانان از نابودی بیم دارید من آماده‌ام، که چنانکه پلیاس خود را در اختیار مه‌دئا گذاشت، خود را به‌دیونوسودوروس بسپارم تا مرا بکشد و نابود کند و حتی اگر خواست مرا بپزد، به‌شرط آنکه دوباره به‌صورت انسانی قابل و خردمند به‌زندگی بازآرد زیرا من پیرم و از خطر نمی‌هراسم.

کتسیپوس گفت: سقراط گرامی، من خود نیز آماده‌ام که خود را به‌این دو مرد بیگانه بسپارم تا مرا رنج بدهند و عذاب کنند و بکشند ولی بدین شرط که پس از کشتن از پوستم چون پوست مارسواس مشک نسازند بلکه آن را از فضیلت و دانایی پر کنند. دیونوسودوروس در این گمان است که بر او خشم گرفته‌ام ولی راستی چنین نیست بلکه فقط به‌تهمتی که بر من نهاد اعتراض کردم و ادعایش را رد نمودم. پس، دیونوسودوروس، هنگامی که بر خلاف ادعایت سخنی می‌گویند آن را نزاع مخوان زیرا نزاع چیزی دیگر است.

دیونوسودوروس گفت: مگر ممکن است بر خلاف ادعای کسی سخنی گفت؟

پاسخ داد: البته ممکن است.

گفت: ولی هیچ گاه نخواهی توانست ثابت کنی که تا کنون شنیده‌ای که بر خلاف ادعای کسی سخنی گفته شده‌است.

پاسخ داد: شاید. ولی هم‌اکنون می‌شنوم که کتسیپوس بر خلاف ادعای

دیونوسودوروس سخن می‌گوید.

دیونوسودوروس گفت: آماده‌ای به‌سؤالهایی که در این باره می‌کنم پاسخ بدهی؟

گفت: البته.

پرسید: آیا بیان هر چیز به‌وسیلهٔ سخن معینی صورت می‌گیرد؟

گفت: آری.

پرسید: و سخن مربوط به‌یک چیز، آن چیز را چنانکه هست بیان می‌کند یا چنانکه نیست؟

گفت: چنانکه هست.

۲۸۶ دیونوسودوروس گفت: درست است و اگر به‌یادت باشد پیشتر ثابت کردیم که هیچ کس نمی‌تواند چیزی را آن گونه که نیست بیان کند زیرا هیچ کس چیزی را که نیست بیان نمی‌کند.

کتسیپوس گفت: مقصودت این است که ما نمی‌توانیم بر خلاف ادعای یکدیگر سخن بگوییم؟

دیونوسودوروس گفت: هنگامی که ما هر دو همان سخن مربوط به‌یک موضوع را می‌گوییم، آیا ممکن است بر خلاف سخن یکدیگر حرف بزنیم؟ مگر ما هر دو همان سخن را نمی‌گوییم؟

کتسیپوس تصدیق کرد که چنین است.

دیونوسودوروس پرسید: اگر هیچ یک از ما سخنی دربارهٔ آن موضوع نگوید، آیا در آن حال بر خلاف ادعای یکدیگر حرف می‌زنیم؟ و آیا در آن هنگام اصلاً کاری با آن موضوع داریم؟

کتسیپوس گفت: نه.

دیونوسودوروس گفت: هنگامی که من سخنی دربارهٔ آن موضوع می‌گویم و تو سخنی دیگر دربارهٔ موضوعی دیگر، آیا در آن حال من و تو بر خلاف گفتهٔ یکدیگر سخن می‌گوییم؟ یا حقیقت این است که در آن حال تنها من دربارهٔ آن موضوع سخن می‌گویم و تو در آن باره هیچ نمی‌گویی؟ پس چگونه ممکن است کسی که دربارهٔ موضوعی سخن نمی‌گوید مخالف گفتهٔ کسی حرف بزند که دربارهٔ آن موضوع سخن می‌گوید؟

کتسیپوس خاموش ماند.

من که از این استدلال در شگفت مانده‌بودم، گفتم دیونوسودوروس مقصودت چیست؟ من این ادعا را بارها شنیده و هر بار در آن حیران مانده‌ام. بیاددارم که پروتاگوراس و شاگردانش و بسی کسان دیگر این سخن را همواره در دهان داشتند و آنچه مرا به‌شگفتی می‌آورد این است که این سخن نه تنها همه را مغلوب می‌کند بلکه خود را نیز ازپای‌درمی‌آورد. گمان می‌کنم تو بهتر از همه کس می‌توانی معنی راستین آن را بر ما روشن کنی. آنچه از ظاهر سخن برمی‌آید این است که هیچ کس نمی‌تواند سخنی خلاف حقیقت بگوید بلکه یک شخص یا سخن می‌گوید، و در این صورت سخنش موافق حقیقت است، و یا اصلاً سخن نمی‌گوید. تو نیز آن را چنین می‌فهمی؟

گفت: آری.

گفتم: اگر گفتن سخن خلاف حقیقت ممکن نیست، دست کم تصور چنان سخنی ممکن است؟

گفت: نه، تصور آن نیز ممکن نیست.

گفتم: پس تصور نادرست وجود ندارد؟

گفت: نه، وجود ندارد.

گفتم: پس وجود نادانی و انسان نادان نیز باید محال باشد زیرا نادانی جز این نیست که آدمی دربارهٔ اشیاء و موضوعات تصوری خلاف حقیقت داشته‌باشد.

گفت: درست است.

گفتم: براستی چنان چیزی وجود ندارد؟

گفت: نه.

گفتم: چنین می‌گویی تا ادعایی عجیب کرده‌باشی یا براستی معتقدی که انسان نادان وجود ندارد؟

گفت: بکوش تا نادرستی سخن مرا مبرهن سازی.

گفتم: مقصودت چیست؟ مگر کسی می‌تواند سخن کسی را رد کند و نادرستی آن را مبرهن سازد؟ اگر راستی این است که هیچ کس بر خلاف حقیقت سخن نمی‌گوید، پس چگونه می‌توان نادرستی سخن کسی را مبرهن ساخت؟

این بار اوثودموس به‌سخن آمد و گفت: نه، چنین کاری ممکن نیست.

گفتم: مگر دیونوسودوروس از من نخواست که نادرستی سخنش را ثابت کنم؟

گفت: سقراط، مقصودت چیست؟ مگر می‌توان از کسی چیزی خواست که اصلاً وجود ندارد؟

گفتم: اوثودموس گرامی، اگر هم از من بخواهی، نمی‌توانم مطالبی بدین والایی را درک کنم زیرا نادان و کندذهنم و اگر اکنون پرسشی عامیانه کنم باید از
۲۸۷ سر گناهم بگذری. نخست بگو ببینم اگر سخن نادرست و تصور نادرست و به‌طور کلی نادانی وجود ندارد، پس آیا هیچ کس نمی‌تواند کاری نادرست بکند؟ و آیا معتقدید هنگامی که کسی کاری می‌کند، آن کار را هرگز نادرست نمی‌کند؟

گفت: آری عقیدهٔ ما چنین است.

گفتم: اکنون اجازه بده آن سؤال عامیانه را بپرسم: اگر راستی این است که هیچ آدمی نه در عمل خطا می‌کند و نه در گفتار و نه در اندیشه، پس تکلیف شما چیست و برای آموزش و راهنمایی کدام کسان به‌اینجا آمده‌اید؟ مگر در آغاز سخن نگفتید که بهترین آموزگاران فضیلتید و هر که بخواهد می‌تواند از شما فضیلت بیاموزد؟

در این هنگام دیونوسودوروس به‌میان سخن دوید و گفت: سقراط، چنان کهنه‌پرستی که به‌سخنی که در آغاز بحث گفته‌ام اکنون استناد می‌جویی؟ بعید نیست به‌سخنی هم که سالی پیش گفته‌ام استناد بجویی ولی با سخنهایی که هم‌اکنون گفتیم نمی‌دانی چه کنی.

گفتم: حق با توست. زیرا آن سخنها را از مردانی می‌شنوم که معرفتشان را نهایتی نیست و حتی نمی‌دانم با جملهٔ آخر تو چه کنم چون مراد تو را از اینکه می‌گویی «با سخنهایی که هم‌اکنون گفتیم نمی‌دانی چه کنی» درنیافته‌ام و نمی‌دانم آن جمله چه می‌خواهدبگوید.

گفت: ولی من می‌دانم با سخنهای تو چه بکنم و از این رو می‌خواهم به سؤالی که می‌کنم پاسخ بدهی.

گفتم: ولی تو نمی‌خواهی به‌سؤال من پاسخ بدهی؟

گفت: میل نداری به‌آنچه خواهم‌پرسید پاسخ بدهی؟

گفتم: معتقدی که حق داری از من پاسخ بخواهی؟

گفت: البته.

گفتم: چرا؟ شاید بدان جهت که مردی دانشمند و سخنوری توانا هستی و می‌دانی که کی وقت پاسخ‌دادن است و کی نه، و علت اینکه اکنون نمی‌خواهی

پاسخ مرا بدهی این است که می‌دانی که هنوز هنگام پاسخ‌دادن نیست.

گفت: به‌جای اینکه پاسخ پرسشهای مرا بدهی یاوه می‌گویی. اگر مرا براستی دانشمند می‌دانی پس هر چه می‌گویم بکن و پاسخ مرا بده.

گفتم: چنین می‌نماید که چاره جز این ندارم زیرا فرمان‌دادن حق توست. پس هر چه می‌خواهی بپرس.

پرسید: چیزی که روح ندارد می‌تواند سخن بگوید، یا سخن‌گفتن خاص جانداران است؟

گفتم: شق دوم درست است.

گفت: واژه و جمله روح دارند؟

گفتم: نه.

گفت: پس چرا پرسیدی که جملهٔ من چه می‌خواهدبگوید؟

گفتم: معلوم می‌شود به‌سبب ساده‌لوحی سخنی نادرست گفته‌ام. یا معتقدی درست گفتم که واژه‌ها و جمله‌ها نیز می‌توانند مطلبی بیان کنند؟ عقیده‌ات چیست؟ سخنم درست بود یا نادرست؟ اگر بگویی درست بود نخواهی توانست آن را رد کنی و با همهٔ دانشی که داری نخواهی‌دانست با آن سخن چه ۲۸۸
کنی! ولی اگر سخنم را نادرست بدانی همین خود دلیلی بر نادرستی ادعای پیشین تو خواهدبود که گفتی هیچ‌کس سخن نادرست نمی‌گوید. می‌بینی که به‌سخن سال پیشینت استناد نمی‌جویم؟ باری، اوثودموس و دیونوسودوروس، چنین می‌نماید که آن جملهٔ شما هنوز هم حال پیشین را دارد یعنی دیگران را ازپای‌درمی‌آورد ولی در همان دم خود نیز از پای‌درمی‌آید و حتی هنر شما با همهٔ توانایی که دارد نتوانسته‌است دارویی برای درد آن پیدا کند.

کتسیپوس دنبالهٔ سخن مرا گرفت و گفت: آری، ای مردان اهل ثوریوی، یا کئوس، و یا هر وطنی که دوست‌ترش دارید، سخنانی غریب می‌گویید و از یاوه‌سرایی دریغ نمی‌ورزید.

باز ترسیدم نزاعی درگیرد. از این رو کوشیدم کتسیپوس را آرام سازم و گفتم: کتسیپوس، سخنی را که پیشتر به‌کلینیاس گفتم اکنون به‌تو می‌گویم. تو از معرفت این مردان بی‌خبری و نمی‌دانی چه نیرویی در آن نهفته‌است. دریغ که اینان نمی‌خواهند هنر خویش را براستی بر ما نمایان سازند بلکه مانند پروتئوس، سوفیست مصری، ما را به‌بازی و تفریح سرگرم می‌کنند. پس ما نیز باید روش

منلائوس را درپیش‌گیریم و دست از دامن اینان برنداریم تا سخن بجد بگویند و دانش خود را بر ما آشکار سازند و یقین دارم که آنگاه سخنانی حیرت‌انگیز از آنان خواهیم‌شنید. پس بیا با اصرار و تمنا از آنان بخواهیم تا سخن جدی را آغاز کنند و گمان می‌کنم بهتر آن است که من خود مثالی تازه بیاورم تا ببینند که ما چگونه مطالبی را از آنان چشم داریم. بدین منظور دنبالهٔ سخن را از آنجا که قطع شد می‌گیرم و نکته‌ای را که برای تکمیل بحث پیشین باید بررسی کرد به‌میان می‌آورم و بدین‌سان می‌کوشم این دو مرد بیگانه را به‌سخن آورم و امیدوارم چون ببینند که با چه کوشش و تلاشی سخن جدی را دنبال می‌کنم به‌حال من دل بسوزانند و بیش از این دانش راستین خود را از ما پنهان ندارند.

پس روی به کلینیاس کردم و گفتم: کلینیاس، گفت و گوی ما به‌کجا رسیده بود؟ گمان می‌کنم به‌آنجا رسیدیم که گفتیم آدمی باید در کسب دانش بکوشد. چنین نیست؟

گفت: آری.

گفتم: در کسب دانش کوشیدن این نیست که آدمی بکوشد تا شناسایی بدست‌آورد؟

گفت: همین است.

گفتم: شناسایی درست کدام است؟ آن نیست که برای ما سودمند باشد.

گفت: بدیهی است.

گفتم: آیا اگر سراسر جهان را بگردیم و بدانیم که بیشترین طلا را در کدام نقطهٔ زمین می‌توان یافت، این شناسایی برای ما سودمند است؟

گفت: شاید سودمند باشد.

گفتم: ولی اندکی پیش مبرهن ساختیم که اگر بی‌آنکه جهان را بگردیم
۲۸۹ همهٔ طلاهای جهان را بدست‌آوریم و حتی بدانیم که چگونه می‌توان سنگ را طلا کرد از این دانش سودی نخواهیم‌برد چه اگر نتوانیم طلا را بکارببریم طلا برای ما بی‌فایده خواهدبود. مگر این نکته را بیادنداری؟

گفت: البته بیاددارم.

گفتم: همهٔ دانشهای دیگر نیز، اعم از بازرگانی و پزشکی و هر دانش دیگر که می‌تواند چیزی بوجودآورد ولی از بکاربردن آنچه بوجودآورده ناتوان است، سودی برای ما ندارد.

گفت: درست است.

گفتم: پس اگر دانشی وجودداشت که می‌توانست به‌ما زندگی جاویدان ببخشد ولی با دانستنی دیگر همراه نبود که در پرتو آن بدانیم زندگی جاویدان را چگونه باید بکاربرد، از آن دانش نیز سودی نمی‌بردیم.

گفت: حق با توست.

گفتم: پس ای پسر زیبا، دانشی که به‌آن نیاز داریم دانشی است که هم به ما بگوید چگونه می‌توان چیزی را بوجودآورد و هم راه بکاربردن آن را به‌ما بنماید.

گفت: روشن است.

گفتم: پس دانشی که به‌دنبالش می‌گردیم دانش راجع به‌ساختن چنگ نیست. زیرا در این مورد دانش راجع به‌ساختن یک چیز از دانش راجع بکاربردن آن جداست، و به‌عبارت دیگر هنر ساختن چنگ غیر از هنر نواختن چنگ است. چنین نیست؟

گفت: درست است.

گفتم: دانش راجع به‌ساختن نی نیز آن نیست که ما می‌جوییم زیرا سخن پیشین در این مورد نیز صادق است.

گفت: تصدیق می‌کنم.

گفتم: دربارهٔ هنر خطابه‌نویسی چه می‌گویی؟ اگر این هنر را بدست‌آوریم نیکبخت می‌شویم؟

گفت: گمان نمی‌کنم.

گفتم: چرا؟

گفت: از یک سو کسانی می‌شناسم که خطابه‌های شیوا می‌توانند نوشت ولی از بکاربردن آنها ناتوانند، درست مانند کسانی که چنگ می‌سازند و نواختن نمی‌دانند. از سوی دیگر کسانی هستند که در بکاربردن خطابه‌ها استادند ولی خود خطابه نمی‌توانند نوشت. پس پیداست که فن خطابه‌نویسی از فن بکاربردن خطابه جداست.

گفتم: دلیلی که آوردی قانع‌کننده‌است و می‌نماید که هنر خطابه‌نویسی آن نیست که ما را نیکبخت تواند ساخت. ولی تا کنون امیدوار بودم دانشی را که می‌جوییم در آن هنر خواهیم‌یافت زیرا پیش از این هر گاه کسانی می‌دیدم که در خطابه‌نویسی استادند، هم خود آنان به‌نظرم دانا می‌نمودند و هم هنرشان را ۲۹۰

هنری خدایی می‌پنداشتم زیرا این هنر از حیث تأثیر مانند هنر افسون و عزایم است. افسون و عزایم در مار و عنکبوت و کژدم و دیگر جانوران خطرناک و همچنین در بیماریها اثر می‌بخشد و هنر سخنوری و خطابه‌نویسی داوران دادگاهها و کسانی را که در مجامع ملی گردمی‌آیند مسحور می‌سازد. مگر تو جز این می‌اندیشی؟

گفت: نه، در این باره با تو همداستانم.

گفتم: پس به‌کجا روی‌آوریم و در پی کدام هنر بگردیم؟

گفت: نمی‌دانم.

گفتم: کمی درنگ کن. گمان می‌کنم هنری را که می‌جستیم یافته‌ام.

گفت: آن کدام است؟

گفتم: چنین می‌نماید که هر کس از هنر سرداری سپاه بهره‌مند باشد نیکبخت می‌گردد.

گفت: اینجا با تو همداستان نیستم.

گفتم: چرا؟

گفت: مگر آن هنر، هنر شکار آدمیان نیست؟

گفتم: باشد. مقصودت چیست؟

گفت: توانایی هنر شکار در این است که چیزی را که دنبال می‌کند بگیرد و بچنگ‌آورد. ولی هنگامی که آن را گرفت نمی‌داند چگونه بکارببرد و از این رو صیادان و ماهیگیران طعمه‌ای را که بدست‌آورده‌اند به‌آشپز می‌سپارند. هندسه‌دانان و ستاره‌شناسان نیز نوعی صیادند که اشکال و ارقام را خود نمی‌سازند بلکه می‌جویند و کشف می‌کنند و به‌خصایص آنها آگاه می‌گردند و چون راه بکاربردن آنها را نمی‌دانند چاره ندارند جز اینکه آنها را پس از آنکه یافتند و کشف کردند به‌کسانی بسپارند که راه بکاربردن آنها را می‌دانند یعنی به‌اهل دیالکتیک.

گفتم: بسیار خوب، کلینیاس زیبا. پس مطلب چنین است؟

گفت: البته. می‌دانی که سرداران سپاه همواره شهر یا لشکری را که بچنگ می‌آورند به‌مردان سیاست می‌سپارند چون خود نمی‌دانند که چیزی را که گرفته‌اند چگونه اداره کنند. اگر هنری می‌جوییم که پس از آنکه چیزی را بوجود آورد یا کشف کرد راه سودجویی از آن را نیز بداند، و اگر معتقدیم که نیکبختی ما بسته به‌داشتن چنان هنری است، ناچار باید در پی هنری غیر از هنر سرداری

سپاه بگردیم.

کریتون: چه می‌گویی سقراط؟ آن پسر براستی چنین گفت؟

سقراط: باور نمی‌کنی؟

کریتون: به‌خدا سوگند نه. چه اگر او چنین سخنی گفته‌باشد برای تربیت و راهنمایی نه به‌اوتودموس نیاز دارد و نه به‌کسی دیگر.

سقراط: شاید گویندهٔ آن سخن کتسیپوس بود. درست بیادندارم.

کریتون: شگفتا، مگر کتسیپوس چنان سخنی می‌تواند گفت؟ ۲۹۱

سقراط: به‌هر حال اوتودموس و دیونوسودوروس نبودند. کریتون، نکند نیروی برتری در آنجا حاضر بوده و این سخن را بمیان آورده‌باشد! در اینکه آن را شنیده‌ام تردید ندارم.

کریتون: آری سقراط، گوینده بی‌گمان مردی بزرگ بوده‌است نه کسانی که نام بردی. پس از آن به‌کدام هنر روی‌آوردید؟ سرانجام آنچه را می‌جستید یافتید؟

سقراط: نه کریتون گرامی، سرانجام کارمان به‌رسوایی کشید. زیرا چون کودکانی که در پی پرستوها می‌دوند، به‌هر دانشی که به‌نظرمان آمد دست‌یازیدیم ولی همه پریدند و گریختند. اما هنگامی که به‌هنر پادشاهی رسیدیم و دربارهٔ آن به‌تحقیق پرداختیم تا ببینیم می‌تواند ما را نیکبخت کند یا نه، در راههایی پرپیچ و خم افتادیم و هر دم که گمان می‌کردیم به‌پایان راه رسیده‌ایم دیواری در برابر خود می‌دیدیم و ناچار می‌شدیم برگردیم و راهی دیگر درپیش‌گیریم و بدین‌سان دوباره به‌آغاز بحث می‌رسیدیم و در برابر سؤالی قرارمی‌گرفتیم که در ابتدای تحقیق از خود کرده‌بودیم.

کریتون: چرا؟ مشکلتان چه بود؟

سقراط: مشکل ما این بود که میان هنر سیاست و هنر پادشاهی فرقی نمی‌دیدیم و هر دو هنری واحد می‌نمود.

کریتون: عجب!

سقراط: و بدین عقیده رسیده‌بودیم که هنر سرداری سپاه و دیگر هنرها هر چه بوجودمی‌آورند به‌هنر سیاست می‌سپارند و این یگانه هنری است که راه بکار بردن آنها را می‌داند. از این رو گمان می‌کردیم که هنر پادشاهی و سیاست همان دانشی است که به‌دنبالش می‌گردیم و یگانه هنری است که به‌قول آیسخولوس زمام جامعه را بدست‌دارد و همه چیز را به‌راه راست می‌آورد و سودمند می‌سازد.

کریتون: این عقیده درست نبود؟

سقراط: بشنو که در تحقیق این نظریّه به‌کجا رسیدیم و آنگاه خود داوری کن. نخست کوشیدیم تا این نکته را روشن سازیم که آیا این هنر که همه چیز را اداره می‌کند، چیزی برای ما می‌سازد و بوجودمی‌آورد یا نه؟ البته نمی‌توانستیم بگوییم که چیزی بوجودنمی‌آورد. از این رو اندیشیدیم تا ببینیم حاصل آن چیست؟ کریتون، مگر تو چنین نمی‌کردی؟

کریتون: البته چنین می‌کردم.

سقراط: به‌عقیدهٔ تو حاصل این هنر چیست؟ اگر می‌پرسیدم که دانش پزشکی چون به‌همهٔ چیزهایی که باید تحت فرمان خود داشته‌باشد، حکومت کند، چه نتیجه می‌دهد؟ آیا پاسخ نمی‌دادی که نتیجهٔ آن حصول تندرستی است؟

کریتون: البته چنین پاسخ می‌دادم.

سقراط: همچنین اگر می‌پرسیدم که هنر تو، که هنر کشاورزی است، چون
۲۹۲ به‌همهٔ چیزهایی که باید تحت حکومت خود داشته‌باشد، حکمرانی کند، چه حاصلی می‌دهد؟ پاسخ می‌دادی که نتیجهٔ آن بدست‌آمدن خوراک از نباتات زمین است؟

کریتون: بی‌گمان.

سقراط: خوب، دربارهٔ هنر پادشاهی چه می‌گویی؟ اگر این هنر به‌همهٔ چیزهایی که باید تحت فرمان داشته‌باشد، حکومت کند، چه نتیجه‌ای بدست می‌آید؟ پاسخ این سؤال را نیز بآسانی می‌توانی بدهی؟

کریتون: نه به‌خدا سوگند.

سقراط: کریتون، ما نیز از پاسخ ناتوان ماندیم. ولی تصدیق می‌کنی که اگر این هنر همان باشد که به‌دنبالش می‌گردیم، ناچار باید برای ما سودمند باشد؟

کریتون: البته.

سقراط: یعنی باید نتیجه‌ای نیک بدهد؟

کریتون: روشن است.

سقراط: در بحث پیشین من و کلینیاس توافق کرده‌بودیم که «نیک» جز شناسایی خاصی نیست.

کریتون: آری چنین گفتی.

سقراط: همچنین بحث ما روشن کرده‌بود که همهٔ آثار و نتایج سیاست، از

قبیل تأمین ثروت و آزادی و آرامش برای جامعه و بسی نتایج دیگر از این دست، نه نیکند و نه بد. پس اگر هنر سیاست بخواهد سودمند باشد و ما را نیکبخت سازد، باید ما را دانا کند و به‌ما شناسایی ببخشد.

کریتون: درست است، در بحث پیشین بدین نتیجه رسیده‌بودید.

سقراط: کریتون، هنر سیاست می‌تواند آدمیان را دانا و صاحب فضیلت سازد؟

کریتون: شاید.

سقراط: همهٔ آدمیان را در همهٔ موارد دانا و توانا می‌کند و همهٔ دانشها و حتی دانش کفشدوزی و درودگری را نیز به‌ما می‌دهد؟

کریتون: گمان نمی‌کنم.

سقراط: پس کدام شناسایی را به‌ما می‌بخشد و این شناسایی در کدام مورد برای ما سودمند است؟

از هنر سیاست چشم نداریم که ما را به‌همهٔ کارهایی که نه خوبند و نه بد توانا سازد یا به‌ما دانشی غیر از خود بدهد. پس باید بدانیم که خود آن چه هنری است و برای ما چه سودی دارد؟ آیا دانشی که هنر سیاست به‌ما می‌بخشد دانشی است که به‌یاری آن می‌توانیم دیگران را نیک و توانا سازیم؟

کریتون: البته.

سقراط: دیگران را در کدام مورد توانا سازیم و از تواناشدن آنان چه سودی بدست‌می‌آید؟ آیا بگوییم منظور از تواناشدن دیگران این است که آنان نیز دیگران را توانا سازند و دیگران دیگران را...؟

گمان می‌کنم اینکه دیگران در چه چیز توانا شوند همیشه برای ما مجهول خواهدماند زیرا همهٔ چیزهایی را که آثار و نتایج هنر سیاست بشمارمی‌آیند رد کردیم و بدین‌سان باز در برابر همان مسأله قرارگرفتیم و چنانکه گفتم هنوز نمی‌دانیم که کدام شناسایی می‌تواند ما را نیکبخت کند.

کریتون: درست است. براستی در برابر مسألهٔ لاینحلی مانده‌اید.

۲۹۳ **سقراط:** آری چنین است. از این رو به‌هر وسیله‌ای دست‌یازیدم و، چنانکه گویی از دیوسکورها[۲] یاری می‌طلبم، با اصرار از آن دو بیگانه تقاضا کردم که من و آن پسر را از این دشواری برهانند و بر ما روشن کنند که کدام دانش را باید بدست آوریم تا بتوانیم باقی عمر را در نیکبختی بسربریم.

کریتون: سرانجام اوثودموس توانست در این باره چیزی بگوید؟

سقراط: چرا نتوانست؟ نطقی غرا آغاز کرد و گفت: سقراط، آیا می‌خواهی آن شناسایی را که در جست و جویش آن همه رنج بردی و سرانجام از تکاپو بازماندی به‌تو بیاموزم یا میل داری بر تو نمایان سازم که آن را داری؟

گفتم: ای مرد نیکبخت، هر دو کار از تو برمی‌آید؟

گفت: البته.

گفتم: پس نمایان کن که آن شناسایی را دارم تا با این پیری مجبور به‌کسب آن نشوم.

گفت: بسیار خوب. پاسخ این سؤال را بده: چیزی می‌دانی؟

گفتم: البته. بسی چیزها می‌دانم ولی هر چه می‌دانم جزئی و کم‌ارج است.

گفت: همین بس است. آیا ممکن است چیزی هم باشد و هم نباشد؟

گفتم: نه.

گفت: و گفتی که چیزی می‌دانی؟

گفتم: آری.

گفت: و چون می‌دانی، دانا هستی؟

گفتم: البته، در مورد آنچه می‌دانم.

گفت: فرق نمی‌کند. چون دانا هستی، پس آیا بالضروره نباید قبول کنی که همه چیز را می‌دانی؟

گفتم: نه، به‌خدا سوگند، چنین نیست. بسی چیزها را نمی‌دانم.

گفت: چون چیزی را نمی‌دانی، نادان هستی؟

گفتم: البته نادانم در مورد چیزهایی که نمی‌دانم.

گفت: پس تو نادانی و با این همه اندکی پیش گفتی که دانایی. از این رو در آن واحد هم چیزی هستی و هم همان چیز نیستی.

گفتم: خوب گفتی اوثودموس. به‌قول آن مثل مشهور هر چه به‌زبان می‌آوری زیباست. معلوم می‌شود دانشی را که می‌جستیم بدین‌سان یافتیم: ممکن نیست چیزی هم باشد و هم نباشد. پس اگر من چیزی بدانم همه چیز را می‌دانم زیرا ممکن نیست که هم دانا باشم و هم نادان، و چون همه چیز را می‌دانم، پس دانشی را هم که می‌جستیم دارم. آیا مقصودت این است و دانشی که داری همین است؟

گفت: سقراط، هیچ می‌دانی که بر خلاف گفتهٔ خود سخن می‌گویی؟

گفتم: تو نیز در همان تله نشسته‌ای. ولی من در همنشینی تو و دیونوسودوروس به‌هر بلایی بیفتم آزرده نخواهم‌شد. اکنون بگو ببینم شما دو برادر نیز پاره‌ای چیزها را می‌دانید و پاره‌ای را نه؟

دیونوسودوروس گفت: نه، چنین نیست.

گفتم: مرادت چیست؟ هیچ چیز نمی‌دانید؟

گفت: البته می‌دانیم.

گفتم: آیا مقصودت این است که چون یک چیز را می‌دانید پس همه چیز ۲۹۴
را می‌دانید؟

گفت: آری، همه چیز را می‌دانیم. تو نیز اگر یک چیز می‌دانی، یقین بدان که همه چیز را می‌دانی.

گفتم: به‌خدا پناه می‌برم. سخنی طرفه می‌گویی و نعمتی بزرگ پدیدار می‌سازی. آیا همهٔ آدمیان نیز یا همه چیز را می‌دانند و یا هیچ چیز نمی‌دانند؟

گفت: البته، چون ممکن نیست برخی چیزها را بدانند و برخی را نه، و بدین‌سان هم دانا باشند و هم نادان.

گفتم: پس همه کس همه چیز می‌داند؟

گفت، آری، هر آدمی همین که چیزی را بداند همه چیز را می‌داند.

گفتم: دیونوسودوروس، چنین می‌نماید که سخنان جدی را آغاز کرده‌اید و سرانجام توانسته‌ام شما را بر آن دارم که سخن بجد بگویید. پس آیا شما دو تن براستی همه چیز را می‌دانید و حتی در درودگری و دبّاغی نیز استادید؟

گفت: البته.

گفتم: کفشدوزی هم می‌دانید؟

گفت: آری، حتی پینه‌دوزی هم می‌دانیم.

گفتم: شمارهٔ ستاره‌ها و ریگها را هم می‌دانید؟

گفت: البته. گمان کردی که خواهم‌گفت نمی‌دانیم؟

در این هنگام کتسیپوس باز وارد بحث شد و گفت: دیونوسودوروس دلیلی بیاور تا بدانم که راست می‌گویی.

گفت: چه دلیلی؟

کتسیپوس گفت: می‌دانی اوثودموس چند دندان در دهان دارد و

اوثودموس نیز شمارهٔ دندانهای تو را می‌داند؟

گفت: این بس نیست که گفتم همه چیز را می‌دانیم؟

کتسیپوس گفت: نه، کافی نیست. پاسخ سؤالم را بدهید تا بدانم که راست می‌گویید. اگر هر یک بگویید که دیگری چند دندان دارد و بشماریم و معلوم شود درست گفته‌اید، پس از آن هر چه بگویید خواهیم‌پذیرفت.

گمان کردند که کتسیپوس قصد ریشخند دارد و از این رو به‌سخن او اعتنا ننمودند و در برابر هر پرسشی که کرد پاسخ دادند که همه چیز را می‌دانند. کتسیپوس هم از سؤال دریغ نورزید و دربارهٔ قبیح‌ترین مطالب پرسشهایی کرد و آن دو هیچ پرسشی را بی‌پاسخ نگذاشتند و چون گرازهایی که به‌قصاب حمله کنند در برابر هر سؤال پاسخ دادند که آری می‌دانند و همه چیز را می‌دانند و سرانجام من خود چنان به‌شگفتی افتادم که ناچار گفتم: دیونوسودوروس، رقصیدن نیز می‌دانی؟

گفت: البته.

گفتم: شاید دانش تو بدانجا رسیده‌است که در این سن معلق‌زدن و پریدن از روی شمشیر نیز می‌دانی؟

گفت: در جهان چیزی نیست که ندانم.

گفتم: شما دو تن امروز همه چیز را می‌دانید یا همیشه می‌دانستید؟

گفت: همیشه همه چیز را می‌دانستیم.

گفتم: در کودکی نیز می‌دانستید و روزی هم که به‌جهان آمدید به‌همه چیز عالم بودید؟

گفت: آری، آن روز نیز می‌دانستیم.

۲۹۵ و چون دیدند که نمی‌توانیم این ادعا را بپذیریم اوثودموس گفت: سقراط، باور نمی‌کنی؟

گفتم: چگونه باور نکنم؟ می‌بینم که چه مردان دانشمندی هستید.

گفت: اگر به‌سؤالی که می‌کنم پاسخ دهی بر تو ثابت می‌کنم که تو نیز مانند ما دانشمندی.

گفتم: اگر ثابت کنی که چنانم شادمان خواهم‌شد. چه اگر آشکار شود که من بی‌آنکه خود بدانم دانشمندم و همیشه دانشمند بوده‌ام این خود بزرگترین کشف زندگی من خواهدبود.

گفت: پس پاسخ بده.

گفتم: بپرس تا پاسخ دهم.

پرسید: موضوعی هست که تو دربارهٔ آن دانا هستی؟

جواب دادم: آری.

پرسید: توانایی تو به‌دانستن به‌واسطهٔ همان چیزی است که به‌علت دارابودنش دانا هستی یا به‌واسطهٔ چیزی دیگر؟

گفتم: البته به‌واسطهٔ همان است و گمان می‌کنم مراد تو روح است. چنین نیست؟

گفت: سقراط، شرم نداری که به‌جای پاسخ‌دادن به‌پرسش من پرسشی دیگر می‌کنی؟

گفتم: پس چه کنم؟ هر چه بفرمایی همان خواهم‌کرد. ولی اگر معنی سؤالت را درنیابم می‌فرمایی پاسخ بدهم و نپرسم که مرادت چیست؟

گفت: هنگامی که سؤالی می‌کنم ناچار ذهن تو متوجه چیزی می‌شود؟

گفتم: آری.

گفت: پس مطابق آنچه به‌ذهنت می‌آید پاسخ بده.

گفتم: ولی اگر مراد تو چیزی باشد غیر آنچه من درمی‌یابم و از روی درک خود پاسخ دهم و جواب مطابق سؤال نباشد آیا به‌همان جواب راضی می‌شوی؟

گفت: من راضی می‌شوم ولی شاید تو راضی نشوی.

گفتم: من آماده نیستم به‌سؤالی که نمی‌فهمم پاسخ بدهم.

گفت: نمی‌خواهی مطابق درک خود پاسخ بدهی برای آنکه هر چه می‌گویی بی‌معنی و خنک است.

در این هنگام یکباره دریافتم که چون اوثودموس می‌خواست مرا در دام الفاظ بیندازد و من شروع به‌تجزیه و بررسی سؤالها کردم بر من خشمگین شده است و به‌یاد آموزگار موسیقی خود کونوس افتادم که هر گاه موافق دستورش کار نکنم بر من خشم می‌گیرد و از تعلیم من سر باز می‌زند چون مرا شاگردی کندذهن می‌داند، و چون می‌خواستم از اوثودموس نیز درس بگیرم اندیشیدم بهتر آن است که از فرمانش سرنتابم. از این رو گفتم: اوثودموس، چون می‌فرمایی موافق دستور تو کار کنم چنین خواهم‌کرد زیرا می‌بینم که در هنر بحث استادی در حالی که من از این هنر بی‌بهره‌ام. پس بار دیگر از آغاز سؤال کن.

گفت: بار دیگر پاسخ بده که آنچه را می‌دانی به‌واسطهٔ چیزی می‌دانی یا نه؟

گفتم: آری، به‌واسطهٔ روح.

۲۹۶ گفت: باز چیزی به‌پاسخ افزودی. نپرسیدم که به‌واسطهٔ چه چیز می‌دانی بلکه پرسیدم که آیا به‌واسطهٔ چیزی می‌دانی یا نه؟

گفتم: راست می‌گویی. به‌سبب ساده‌لوحی بیش از آنچه می‌بایست پاسخ دادم. از گناهم بگذر و یقین بدان که پس از این پاسخ موافق سؤال خواهم‌داد. در پاسخ سؤالی هم که کردی می‌گویم: آری به‌واسطهٔ چیزی می‌دانم.

گفت: همیشه به‌واسطهٔ آن چیز می‌دانی یا گاه به‌واسطهٔ آن می‌دانی و گاه به‌واسطهٔ چیزی دیگر؟

گفتم: همیشه اگر بدانم به‌واسطهٔ آن چیز می‌دانم.

گفت: باز جمله‌ای معترضه آوردی!

گفتم: برای اینکه ترسیدم واژهٔ «همیشه» باز ما را به‌دام اندازد.

گفت: یقین بدان که ما را به‌دام نخواهدانداخت و اگر کسی به‌دام افتد آن کس تو خواهی‌بود. پس پاسخ بده. همیشه به‌واسطهٔ همان چیز می‌دانی؟

گفتم: چون می‌فرمایی کلمهٔ «اگر» را کنار بگذارم، ناچار می‌گویم: آری همیشه.

گفت: پس به‌واسطهٔ همان چیز همیشه می‌دانی. ولی تو که همیشه می‌دانی آیا برخی چیزها را به‌واسطهٔ آن می‌دانی و برخی دیگر را به‌واسطهٔ چیزی دیگر؟

گفتم: هر چه می‌دانم به‌واسطهٔ همان چیز می‌دانم.

گفت: باز جمله‌ای معترضه افزودی.

گفتم: «هر چه می‌دانم» را پس می‌گیرم.

گفت: لازم نیست پس بگیری. پاسخ این سؤال را بده: اگر همه چیز را ندانی ممکن است چیزی بدانی؟

گفتم: چنین امری به‌معجزه می‌ماند.

گفت: اکنون هر چه می‌خواهی به‌پاسخهایت بیفزای. به‌هر حال تصدیق کردی که همه چیز می‌دانی.

گفتم: اگر «هر چه می‌دانم» هیچ معنایی نداشته‌باشد، حق با توست و من

همه چیز را می‌دانم.

گفت: از این گذشته تصدیق کردی که همیشه می‌دانی و همیشه به‌واسطهٔ همان چیز می‌دانی. اکنون هر چه دلت می‌خواهد بگو. به‌هر حال تصدیق کردی که همیشه می‌دانی و همه چیز را می‌دانی، و بدین‌سان روشن شد که در کودکی و روزی که به‌جهان آمدی و هنگامی که نطفه‌ات بسته‌شد و حتی پیش از آنکه آسمان و زمین پدیدآیند می‌دانستی زیرا تصدیق کردی که همیشه می‌دانی، و به خدا سوگند که اگر من بخواهم در آینده نیز همیشه همه چیز را خواهی‌دانست.

گفتم: اگر راست می‌گویی خدا کند که همیشه بخواهی. ولی گمان نمی‌کنم که بتنهایی از عهدهٔ این کار برآیی مگر برادرت دیونوسودوروس نیز در این خواستن با تو شریک باشد. در اینکه گفتید من همه چیز را می‌دانم با دانشمندانی چون شما نمی‌توانم مخالفت ورزم. ولی اوثودموس، آیا من این را نیز می‌دانم که مردان بافضیلت و درستکار ظالمند؟

گفت: البته می‌دانی.

گفتم: چه چیز را می‌دانم؟

گفت: می‌دانی که مردان بافضیلت و درستکار ظالم نیستند.

گفتم: این را از دیرباز می‌دانم و سؤالم این نبود بلکه این بود که در کجا ۲۹۷
آموخته‌ام که مردان درستکار ظالمند؟

دیونوسودوروس گفت: در هیچ جا.

گفتم: پس این را نمی‌دانم؟

اوثودموس روی به‌دیونوسودوروس کرد و گفت: هر چه رشته بودم پنبه کردی و هم‌اکنون ثابت خواهدشد که چیزی هم هست که او نمی‌داند و از این رو در آن واحد هم داناست و هم نادان.

دیونوسودوروس سرخ شد.

گفتم: اوثودموس، مرادت چیست؟ می‌گویی برادرت با اینکه همه چیز را می‌داند سخنی نادرست گفت؟

دیونوسودوروس به‌میان سخن دوید و گفت: من برادر اوثودموس هستم؟

گفتم: رفیق، این سخنان را رها کن و بگذار اوثودموس بر من روشن کند که می‌دانم که درستکاران ظالمند و مرا از هنرنمایی او محروم مساز.

دیونوسودوروس گفت: سقراط، از میدان می‌گریزی و از پاسخ سر باز

می‌زنی؟

گفتم: طبیعی است. من که در برابر یک تن شما ناتوانم چگونه از برابر دو تن نگریزم. پهلوانی چون هراکلس نیز نتوانست در آن واحد هم با هودرای سوفیست که چون یک سر استدلالش را می‌بریدند چندین سر به‌جای آن می‌رویید بجنگد و هم با سوفیست دیگر که خرچنگ دریایی بود. بلکه همین که سوفیست دوم از دریا درآمد و از سمت چپ به‌گازگرفتن او آغاز کرد هراکلس به‌ترس افتاد و از برادرزاده‌اش یولائوس یاری خواست. چنانکه می‌دانید یولائوس به‌یاری او شتافت و او را از تنگنا رهایی بخشید ولی اگر آن یولائوس که پسر برادر من پاتروکلوس است به‌یاری من برسد می‌ترسم حالم بدتر از این گردد.

دیونوسودوروس گفت: اکنون که این داستان را به‌میان آوردی، به‌این سؤال پاسخ بده: یولائوس برادرزادهٔ هراکلس، برادرزادهٔ تو هم بود؟

گفتم: دیونوسودوروس، گمان می‌کنم بهتر آن است که سؤال تو را بی‌پاسخ نگذارم چون دست از سرم برنمی‌داری گر چه می‌دانم که از روی حسد چنین می‌کنی تا نگذاری اوثودموس هنر خود را به‌من بنماید.

گفت: پس پاسخ بده.

گفتم: یولائوس برادرزادهٔ هراکلس بود نه برادرزادهٔ من. زیرا برادر من پاتروکلوس پدر یولائوس نبود بلکه پدر او که برادر هراکلس بود ایفیکلس نام داشت.

گفت: پاتروکلوس برادر توست؟

گفتم: آری، از یک مادریم و از پدر جدا.

گفت: پس او هم برادر توست و هم برادر تو نیست؟

گفتم: برادر پدری من نیست چون پدر او خائردموس بود و پدر من سوفرونیسکوس.

گفت: پس خائردموس و سوفرونیسکوس هر دو پدر بودند؟

گفتم: آری، یکی پدر برادرم بود و دیگری پدر من.

گفت: خائردموس غیر از پدر بود؟ ۲۹۸

گفتم: آری، غیر از پدر من بود.

گفت: پس هم پدر بود و هم غیر از پدر؟ بگو ببینم، تو و سنگ یک چیزید؟

گفتم: می‌ترسم در زیر دست تو چنین شوم. ولی هنوز غیر از سنگم.

گفت: پس تو چیزی هستی غیر از سنگ؟

گفتم: آری.

گفت: و چون غیر از سنگی پس سنگ نیستی و چون غیر از طلا هستی پس طلا نیستی؟

گفتم: درست است.

گفت: خائردموس هم چون غیر از پدر است پس پدر نیست؟

گفتم: اکنون چنین می‌نماید که پدر نیست.

در این هنگام اوثودموس رشتهٔ سخن را بدست‌گرفت و گفت: اگر خائردموس پدر است پس سوفرونیسکوس چیزی است غیر از پدر، و از این رو، سقراط، تو بی‌پدر هستی!

کتسیپوس به‌میان سخن دوید و گفت: گمان می‌کنید حال پدر شما جز این است؟ او غیر از پدر من نیست؟

اوثودموس گفت: نه، به‌هیچ وجه.

کتسیپوس گفت: پدر من است؟

اوثودموس گفت: البته.

کتسیپوس گفت: خدا نکند. ولی اوثودموس، پدر شما تنها پدر من است یا پدر همهٔ آدمیان؟

گفت: پدر همهٔ آدمیان. مگر گمان می‌کنی که او هم پدر است و هم پدر نیست؟

کتسیپوس گفت: آری، بدین عقیده‌ام.

گفت: چگونه؟ پس طلا، هم طلاست و هم طلا نیست و آدمی، هم آدمی است و هم آدمی نیست؟

کتسیپوس گفت: اوثودموس، باز به‌قول آن مثل مشهور برای پرکردن یک چاه چاهی دیگر می‌کنی. خیلی بد است اگر پدر تو پدر همهٔ آدمیان باشد.

اوثودموس گفت: ولی به‌هر حال او پدر همهٔ آدمیان است.

کتسیپوس گفت: تنها پدر آدمیان است یا پدر اسبها و دیگر جانوران نیز؟

گفت: پدر همه است.

پرسید: مادرت هم مادر همه است؟

گفت: آری.

پرسید: پس مادرت مادر خارپشتهای دریایی است؟

گفت: مادر تو نیز مادر آنهاست.

پرسید: و تو برادر گوساله‌ها و توله‌سگها و توله‌خوکها هستی؟

گفت: آری، تو هم.

پرسید: و پدرت سگ است؟

گفت: آری، پدر تو هم.

دیونوسودوروس گفت: کتسیپوس، اگر به‌پرسشهای من پاسخ دهی تصدیق خواهی‌کرد که راستی چنان است. سگی داری؟

کتسیپوس گفت: آری، سگی درنده دارم.

پرسید: بچه هم دارد؟

گفت: آری، بچه هم دارد و آنها هم درنده‌اند.

پرسید: و سگ تو پدر آنهاست؟

گفت: آری، من خود دیدم که سگ ماده را آبستن کرد.

پرسید: آن سگ، سگ توست؟

گفت: آری.

دیونوسودوروس گفت: اگر هم سگ توست و هم پدر است، پس سگ پدر توست و توله‌سگها برادران تواند.

آنگاه برای اینکه کتسیپوس نتواند به‌این سخن پاسخ دهد، زود پرسید: سگت را می‌زنی؟

کتسیپوس خندید و گفت: آری، چون تو را نمی‌توانم بزنم.

۲۹۹ پرسید: پس پدرت را می‌زنی؟

گفت: بهتر بود پدر شما را می‌زدم که چنین فرزندانی دانشمند بارآورده است. ولی اوثودموس، آنکه پدر شما و توله‌سگهاست از دانش شما نیکیهای فراوان دیده.

اوثودموس گفت: نه او نیازی به‌نیکی دارد و نه تو.

کتسیپوس گفت: تو خود چطور؟

گفت: نه من نیاز دارم و نه دیگران. کتسیپوس، اکنون به‌این سؤال پاسخ بده: برای بیماری که نیازمند داروست بهتر آن نیست که دارو بخورد؟ و برای کسی که به‌میدان جنگ می‌رود بهتر آن نیست که با سلاح برود تا بی‌سلاح؟

کتسیپوس گفت: آری، بهتر همان است گرچه یقین دارم که باز می‌خواهی از پاسخ من نتیجه‌ای فاضلانه بگیری.

اوثودموس گفت: نتیجه را تو بهتر از همه می‌شناسی. گفتی برای کسی که نیازمند داروست بهتر آن است که دارو بخورد؟ پس آیا باید از دارو هر چه بیشتر بخورد چون دارو برای او خوب است، و آیا بهترین کاری که در حق او می‌توان کرد این است که یک بار ارابه از داروهای گوناگون را به‌هم بیامیزند و به‌او بخورانند؟

کتسیپوس گفت: راست می‌گویی، به‌شرط آنکه خورندهٔ دارو جثه‌ای به‌بزرگی پیکره‌ای داشته‌باشد که در پرستشگاه دلفوی است.

اوثودموس گفت: و اگر بردن سلاح به‌میدان جنگ خوب است، پس آیا بهتر آن است که هر کس هر چه بیشتر نیزه و سپر با خود ببرد؟

کتسیپوس گفت: البته بهتر همان است. مگر تو گمان می‌کنی یک نیزه و یک سپر کافی است؟

اوثودموس گفت: آری، من بر این عقیده‌ام.

کتسیپوس گفت: پس معتقدی که گریونس و بریارِئوس نیز نمی‌بایست بیش از یک سلاح با خود ببرند؟ تا کنون گمان می‌بردم که تو و برادرت در این فن استادید.

اوثودموس خاموش ماند و دیونوسودوروس پرسید: به‌گمان تو خوب است که انسان زر داشته‌باشد؟

کتسیپوس گفت: البته، به‌مقدار فراوان.

پرسید: و معتقدی که آدمی باید چیزهای خوب را همیشه و در همه جا داشته‌باشد؟

پاسخ داد: آری.

پرسید: زر به‌عقیدهٔ تو از چیزهای خوب است؟

گفت: البته.

پرسید: پس آدمی باید همیشه و در همه جا زر با خود داشته‌باشد و نیکبخت‌ترین مردمان کسی است که در شکم هفتاد من و در جمجمه سی من و در هر چشم مشتی زر دارد؟

کتسیپوس گفت: مگر نشنیده‌ای که می‌گویند نیکبخت‌ترین و محترم‌ترین اسکوثیان مردانی هستند که در کله‌های خود طلای فراوان دارند، یعنی در

کله‌هایی که مال ایشان است همچنان که تو اندکی پیش سگی را که مال من است پدر من خواندی. ولی شگفت‌تر از همه این است که آنان از کله‌های خود که در زر گرفته‌اند شراب می‌نوشند و در کلهٔ خود می‌نگرند[۴].

۳۰۰ اوثودموس پرسید: اسکوثیان و دیگر آدمیان کدام چیزها را می‌بینند؟ چیزهایی را که می‌توانند ببینند یا چیزهایی را که نمی‌توانند ببینند؟

گفت: البته چیزهایی را که می‌توانند ببینند.

پرسید: تو نیز همان چیزها را می‌بینی؟

گفت: آری.

پرسید: جامه‌های ما را می‌بینی؟

گفت: آری.

پرسید: پس این جامه‌ها می‌توانند ببینند؟

گفت: به‌به، چه خوب گفتی!

پرسید: این جامه‌ها چه می‌بینند؟

گفت: هیچ! گمان می‌کنم در بیداری خواب می‌بینی و سخن می‌رانی بی‌آنکه چیزی بگویی.

دیونوسودوروس پرسید: مگر سخن‌راندن از خاموشان ممکن نیست؟

گفت: نه.

پرسید: پس هنگامی که از سنگ و چوب و آهن سخن می‌گویی از خاموشان سخن نمی‌گویی؟

گفت: به‌هیچ وجه. زیرا در دکان آهنگری همین که با دست به‌آهن بکوبند آهن فریاد برمی‌آورد. معلوم می‌شود به‌علت کثرت دانشت هیچ متوجه نیستی که سخنت بی‌معنی است. پس اکنون طرف دیگر قضیه را نمایان کن تا ببینم خاموشی برای سخنگویان ممکن است یا نه.

پیدا بود که کتسیپوس در حضور معشوق شور و حرارتی بی‌اندازه پیدا کرده‌است.

اوثودموس گفت: هنگامی که تو خاموشی، برای همه خاموشی؟

گفت: آری.

اوثودموس گفت: پس برای سخنگویان نیز خاموشی زیرا سخنگویان جزوی از همه‌اند.

کتسیپوس گفت: مرادت چیست؟ مگر همه چیز خاموش نیست؟

اوثودموس گفت: نه.

کتسیپوس پرسید: پس همه چیز سخن می‌گوید؟

اوثودموس گفت: آری، همهٔ سخنگویان سخن می‌گویند.

کتسیپوس گفت: سؤال من آن نبود. پرسیدم که همه چیز سخن می‌گوید یا همه چیز خاموش است؟

دیونوسودوروس گفت: نه خاموش است و نه سخن می‌گوید. بلکه هم خاموش است و هم سخن می‌گوید، و می‌دانم که این پاسخ تو را گیج خواهدکرد.

در این هنگام کتسیپوس چنانکه عادت اوست به‌صدای بلند خندید و گفت: اوثودموس، برادرت پاسخی داد که هم می‌توانم مثبت تلقی کنم و هم منفی، و بدین‌سان مغلوب گردید و ازپای‌درآمد.

کلینیاس از این سخن شادمان شد و خندید و این سبب شد که جرأت و حرارت کتسیپوس دوچندان گردد. ولی من دریافتم که کتسیپوس، که پسر زرنگی است، این شیوهٔ مغالطه را از آن دو بیگانه آموخته‌است زیرا دانشی بدین بزرگی را در جای دیگر نمی‌توان یافت. از این روی کلینیاس را مخاطب ساختم و گفتم: چرا به‌سخنانی بدین عظمت و زیبایی می‌خندی؟

دیونوسودوروس پرسید: سقراط، تا کنون چیز زیبایی دیده‌ای؟

گفتم: آری، بسی چیزهای زیبا دیده‌ام.

۳۰۱ پرسید: و آنها غیر از خود «زیبا» بودند یا عین آن؟

دریافتم که به‌دام افتاده‌اند و به‌خود گفتم سزای من همین است زیرا نتوانستم زبان خود را نگاه‌دارم. با این همه پاسخ دادم: آری، آنها غیر از خود «زیبا» بودند ولی هر کدام از «زیبا» بهره‌ور بود و «زیبا» را با خود داشت و دارای زیبایی بود.

پرسید: پس هنگامی که تو دارای گاوی هستی خود نیز گاو هستی؟ و چون در این دم مرا در نزد خود داری، دیونوسودوروس هستی؟

گفتم: یاوه می‌گویی.

پرسید: مگر وقتی که چیزی به‌چیزی غیر از خود ملحق گردید، آن چیز دیگر همان چیز نخستین می‌گردد؟

گفتم: مگر در امکان این امر تردید داری؟

در این هنگام از هنر آنان تقلید می‌کردم چون براستی از آن لذت می‌بردم.

گفت: چگونه تردید نکنم در امکان امری که امکان‌ناپذیر است؟

گفتم: مقصودت چیست؟ مگر زیبا زیبا نیست و زشت زشت نیست؟

گفت: اگر به‌نظر من چنین آید، چنین است.

گفتم: به‌نظرت چنین می‌آید؟

گفت: البته.

گفتم: مگر دو چیز مختلف دو چیز نیستند، و آیا می‌توان گفت که یکی هستند نه دو؟ و آیا ممکن است کودکی در این امر تردید کند؟ ولی می‌دانم که تو این اختلاف را عمداً ندیدی زیرا شما دو تن سخنان خود را با دقت تمام تنظیم می‌کنید همچنان که استاد هر فن کاری را که کار خود و درخور خود بداند با دقت تمام بانجام‌می‌رساند.

گفت: می‌دانی کدام کار درخور هر یک از صاحبان فنون است؟ مثلاً می‌دانی آهنگری درخور کیست؟

گفتم: درخور آهنگر.

پرسید: کار کوزه‌گری درخور کیست؟

گفتم: درخور کوزه‌گر.

پرسید: کار ذبح‌کردن و پوست‌کندن دامها و قطعه‌قطعه‌کردن گوشت و پختن و کباب‌کردن درخور کیست؟

گفتم: درخور آشپز.

پرسید: اگر کسی دربارهٔ شخصی کاری را که درخور اوست بکند، موافق عدالت رفتار کرده‌است؟

گفتم: البته.

پرسید: و گفتی که ذبح‌کردن و پوست‌کندن درخور آشپز است؟

گفتم: آری، چنین گفتم. ولی با من به‌مدارا رفتارکن!

پرسید: پس اگر کسی آشپز را سر بِبُرد و قطعه قطعه کند و بپزد و کباب کند کاری درخور او کرده‌است؟ و اگر کسی آهنگر را در کورهٔ آهنگری بگدازد و سپس با چکش بکوبد، یا کوزه‌گر را روی چرخ کوزه‌گری بچرخاند کاری درخور آنان کرده‌است؟

گفتم: ای پوسه‌ئیدون به‌دادم برس! دیونوسودوروس، اکنون بلندترین قلهٔ دانش خود را نمایان ساختی و من خواهم‌کوشید آن را از تو بیاموزم تا صاحب چنان معرفتی شوم.

پرسید: سقراط، اگر صاحب آن شوی آن را خواهی‌شناخت؟

گفتم: اگر تو بخواهی، آری.

گفت: و معتقدی که هر چه را که مال توست می‌شناسی؟

گفتم: آری، به‌شرط آنکه عقیدهٔ شما بر خلاف این نباشد زیرا همه چیز به‌شما دو تن وابسته‌است و هر امری را باید با تو آغاز کرد و با اوثودموس بپایان رساند.

گفت: آیا معتقدی که هر چه اختیارش به دست توست و هر چه بخواهی
می‌توانی با آن کرد، مال توست؟ مثلاً گاوها و گوسفندانی که می‌توانی بفروشی یا ۳۰۲
ببخشی یا بکشی و به‌هر خدایی که بخواهی قربان کنی مال تو هستند ولی اگر
چنین اختیاری بر آنها نداشته‌باشی متعلق به‌تو نیستند؟

حدس زدم که باز یکی از آن نتایج حیرت‌آور ظاهر خواهدشد و چون مشتاق شنیدن نتیجه بودم گفتم: آری، حقیقت همان است که گفتی.

پرسید: چیزهایی که جان دارند، زنده‌اند؟

گفتم: آری.

گفت: آیا تصدیق می‌کنی که موجودات زنده‌ای که تحت اختیار توانند و کارهایی را که برشمردم می‌توانی با آنها بکنی مال توانند؟

گفتم: آری.

در این هنگام دیونوسودوروس حالت ریشخند به‌خود گرفت و خاموش ماند. پیدا بود که در مطلبی دشوار می‌اندیشد. پس از چندی سربرآورد و گفت: سقراط، زئوس خانوادگی داری؟

حدس زدم که چه بلایی در حال فرارسیدن است. از این رو چون ماهی به دام افتاده چندی به‌خود پیچیدم و سرانجام گفتم: نه، زئوس خانوادگی ندارم.

گفت: پس معلوم می‌شود مرد مسکینی هستی! چگونه ممکن است که مردی آتنی خدایان خانوادگی و بسی چیزهای خوب و زیبا نداشته‌باشد؟

گفتم: چنین نیست دیونوسودوروس، با من به‌این سختگیری سخن مگوی. همهٔ چیزهای مقدس که آتنیان دارند من نیز دارم.

گفت: آتنیان زئوس خانوادگی ندارند؟

گفتم: نه. در اینجا هیچ کس، خواه آتنی باشد و خواه ساکن یکی از شهرهای نوبنیاد ما، زئوس را چنان نمی‌نامد بلکه این عنوان خاص آپولون است. ما زئوس را حامی اجاقها و قبیله‌ها می‌خوانیم و آتنه را حامی اتحادیه‌های قبیله‌ای.

گفت: همین بس است. پس معلوم می‌شود تو یک آپولون داری و یک زئوس و یک آتنه.

گفتم: آری، چنین است.

گفت: و آنان خدایان تواند؟

گفتم: آری، خدایان و خداوندان منند.

گفت: آنها مال تواند یا نه؟

گفتم: البته مال منند.

گفت: و موجوداتی زنده‌اند؟ پیشتر گفتی که هر چه جان دارد زنده است. یا معتقدی که آن خدایان جان ندارند؟

گفتم: البته جان دارند.

گفت: پس موجوداتی زنده‌اند؟

گفتم: آری.

گفت: و گفتی تنها چنان موجوداتی زنده مال تو هستند که بتوانی بفروشی یا ببخشی یا به‌خدایان قربان کنی.

گفتم: آری، این مطلب را تصدیق کرده‌ام چون چاره جز آن نداشتم.

۳۰۳ گفت: چون پذیرفتی که زئوس و دیگر خدایان مال تواند، پس آیا می‌توانی آنان را بفروشی و ببخشی و با آنان چون هر موجود زنده‌ای که مال توست رفتار کنی؟

کریتون گرامی، آن استدلال و این نتیجه‌گیری چنان مرا ازپای‌درآورد که توانایی دم‌زدنم نماند. کتسیپوس که چنین دید به‌یاری من شتافت و فریاد برآورد: هراکلس، به‌داد برس! چه دلقکی و چه مسخره‌بازی!

دیونوسودوروس گفت: چه گفتی؟ هراکلس دلقک است یا دلقک هراکلس است؟

کتسیپوس باز فریاد برآورد: ای پوسه‌ئیدون، چه استدلال فاضلانه‌ای! من

اینک تسلیم می‌شوم چون این مردان شکست‌ناپذیرند.

کریتون گرامی، همهٔ حاضران مسحور استدلال آن مرد شده‌بودند و صدای
خنده و فریاد شادی ورزشگاه را پر کرده‌بود. تا آن هنگام تنها شاگردان اوثودموس
و دیونوسودوروس کف می‌زدند و می‌خندیدند ولی این بار می‌پنداشتی که
ستونهای ورزشگاه نیز در خنده و شادی شریکند. من خود حالی پیدا کرده‌بودم که
ناچار شدم تصدیق کنم که در همهٔ عمر مردانی بدین دانایی و هوشمندی ندیده‌ام.
از این رو زبان به‌ستایش ایشان گشودم و گفتم: براستی مردان نیکبختی هستید
که به‌یاری استعداد خداداد کاری بدین بزرگی را در زمانی کوتاه بپایان‌رساندید.
استدلالها و نتیجه‌گیریهای شما محاسن بی‌شمار دارند و بزرگترین حسن آنها
این است که شما کوچکترین اعتنایی به‌بیشتر مردمان و مخصوصاً به‌بهترین و
شریفترین آنان ندارید بلکه تنها به‌عقیدهٔ کسانی ارج می‌نهید که مانند خود شما
هستند. زیرا یقین دارم که تنها کسانی چون خودتان از استدلالهای شما لذت
می‌برند در حالی که مردمان دیگر آنها را به‌دیدهٔ حقارت می‌نگرند و مغلوب‌شدن
در برابر آنها را بهتر از آن می‌دانند که به‌وسیلهٔ آنها دیگران را مغلوب سازند. حسن
دیگر روش شما در گفت و گو این است که هنگامی که ادعا می‌کنید که در جهان
هیچ چیز زیبا یا سفید یا دارای صفتی دیگر از این قبیل وجودندارد یا میان
چیزهای گوناگون هیچ فرق نیست، با استدلالهای خویش نه تنها چنانکه خود
ادعا می‌کنید دهان مردمان را می‌بندید بلکه دهان خود را نیز می‌دوزید و بدین
سان جنبهٔ کینه‌توزانهٔ آنها تعدیل می‌شود و همین رفتار سبب می‌گردد که مردمان
شما را به‌چشم دشمنی ننگرند. ولی بزرگترین حسنی که در هنر شما می‌بینم این
است که هر کسی می‌تواند آن را در زمانی کوتاه بیاموزد و این نکته را هنگامی
دریافتم که دیدم کتسیپوس با چه آسانی آن را آموخت. گرچه این خاصیت از یک
سو کار شما را در تعلیم هنرتان آسان می‌سازد ولی از سوی دیگر سبب می‌گردد ۳۰۴
که همهٔ مردمان هنر شما را بآسانی بچنگ‌آورند. از این رو به‌شما پند می‌دهم که
آنجا که جمعی انبوه گردآمده‌اند هنرنمایی مکنید، تا مبادا همهٔ حاضران هنر شما
را بیاموزند و مزدی نپردازند، بلکه تنها با کسانی گفت و گو کنید که از هر حیث
همانند خود شما هستند و یا پیش از آنکه به‌آموختن هنر شما همّت گمارند مزد
کافی پرداخته‌باشند. اگر از من می‌شنوید همین پند را به‌شاگردان خود نیز بدهید
زیرا، اوثودموس گرامی، هر چه کمیاب است گرانبهاست در حالی که به‌قول پیندار

آب با اینکه بهترین چیزهاست بهایی ندارد. در پایان سخن خواهش می‌کنم من و کلینیاس را نیز در حلقهٔ شاگردان خود بپذیرید.

کریتون گرامی، پس از آن گفت و گویی به‌میان نیامد و از هم جدا شدیم. اکنون نیک بیندیش و ببین میل داری از آنان درس بگیری؟ آن دو برادر می‌گویند که هر کس مزد کافی بپردازد آماده‌اند که هنر خود را به‌او بیاموزند بی‌آنکه به‌سن و استعداد شاگرد اهمیتی بدهند. نکته‌ای که خصوصاً برای تو حائز اهمیت است این است که آنان مانعی نمی‌بینند که شاگردان در عین حال مشغول پیشه‌ای باشند زیرا می‌گویند که درس ایشان وقت شاگردان را زیاد نمی‌گیرد.

کریتون: سقراط، البته مشتاقم که چیزی تازه بیاموزم. ولی نکته اینجاست که من از نوع اوثودموس و امثال او نیستم بلکه از کسانی هستم که، چنانکه تو خود گفتی، مغلوب‌شدن در برابر آن گونه استدلالها را بهتر از آن می‌دانند که خود به‌یاری آنها دیگران را ازپای‌درآورند. گر چه خنده‌آور است که من به‌تو پند بدهم با این همه میل دارم سخنی را که مردمان در پشت سرت می‌گویند از من بشنوی. دیروز پس از آنکه گفت و گوی شما بپایان‌رسید در ورزشگاه می‌گشتم. یکی از کسانی که از میان همان جمع بیرون آمده‌بود به‌نزد من آمد. این شخص خود را بسیار دانا می‌پندارد و در نوشتن خطابه‌های حقوقی مهارتی خاص دارد و همه او را بدین صفت می‌شناسند. گفت کریتون، تو به‌آن گونه بحثهای فاضلانه گوش نمی‌دهی؟

گفتم: جمعیت چنان انبوه بود که هر چه کوشیدم نتوانستم چیزی بشنوم.

گفت: حیف شد چون بحثی شنیدنی بود.

گفتم: از چه حیث؟

گفت: بحث‌کنندگان نامدارترین استادان فن خویش بودند.

گفتم: آنان را چگونه یافتی؟

گفت: لاف می‌زدند و سخنانی بی‌معنی می‌گفتند و هنرشان همین بود.

گفتم: چه می‌گویی؟ گفت و گوی فلسفی چیز پرارزشی است.

۳۰۵ گفت: چه ارزشی دارد؟ اگر تو خود در آنجا بودی گمان می‌کنم به‌شرم می‌افتادی از اینکه می‌دیدی دوستت چنان بی‌سلیقه است که با آن گونه کسان به بحث و گفت و گو می‌نشیند. زیرا آنان به‌آنچه می‌گویند اعتنایی ندارند و کارشان این است که با کلمه‌ها بازی کنند و شگفتی اینجاست که این قبیل کسان چنانکه

گفتم امروز بزرگترین استادان فن خویش بشمارمی‌آیند و علت آن است که هم خود فن مسخره و بی‌معنی است و هم کسانی که وقت خود را با آن تلف می‌کنند. سقراط گرامی، به‌عقیدهٔ من سخن آن مرد دربارهٔ خود موضوع فن درست نیست ولی سرزنشش بجاست زیرا بحث با آن گونه کسان درخور تو نیست.

سقراط: کریتون گرامی، این گروه مردمانی عجیبند و از این رو نمی‌دانم در پاسخ تو چه بگویم. ولی بگو ببینم، آیا مردی که مرا سرزنش می‌کرد و از فلسفه بد می‌گفت خود در دادگاه حضور می‌یابد و از دعاوی دفاع می‌کند یا از کسانی است که خود دور می‌ایستند و دیگران را به‌درون آتش می‌فرستند، یعنی خطابه‌های دفاعی را آماده می‌کنند و به‌کسانی می‌دهند که باید در دادگاه حضور یابند و از دعوی دفاع کنند؟

کریتون: نه سقراط، او سخنور نیست و گمان نمی‌کنم تا امروز به‌دادگاهی رفته‌باشد. ولی شنیده‌ام در نوشتن خطابه‌های مؤثر استاد است.

سقراط: می‌فهمم چه می‌گویی. هم‌اکنون می‌خواستم دربارهٔ آن گونه کسان نکته‌ای به‌تو بگویم. آنان به‌قول پرودیکوس در مرز میان فیلسوف و مرد سیاسی قراردارند و نه تنها خود را داناتر از همهٔ مردمان می‌پندارند بلکه معتقدند که دیگران نیز دربارهٔ ایشان همین اعتقاد را دارند، و می‌اندیشند که اگر تمام مردمان هم آنان را داناتر از دیگران ندانند دست کم هیچ کس را یارای ایستادگی در برابر آنان نیست جز فیلسوفان. از این رو گمان می‌برند که اگر فیلسوفان را به‌یاوه‌سرایی متهم کنند و بدنام سازند رقیبی در برابرشان نخواهدماند. چون، چنانکه گفتم، خود را داناتر از همه می‌پندارند هر گاه در گفت و گو مجاب شوند ادعا می‌کنند که اوثودموس و کسانی مانند او با سخنان بی‌معنی دهانشان را بسته‌اند. در اینکه خود را داناتر از همه می‌دانند بظاهر حق به‌جانب ایشان است زیرا هم در فلسفه اعتدال را رعایت می‌کنند و هم در سیاست و معتقدند که اگر به‌هر دو کار به‌قدر ضرورت بپردازند خواهندتوانست از میوه‌های دانش برخوردارشوند بی‌آنکه در خطر بیفتند.

کریتون: سقراط، گمان نمی‌کنی که حق دارند چنان بیندیشند؟ سخنشان بظاهر درست می‌نماید.

۳۰۶ **سقراط:** آری کریتون، بظاهر درست می‌نماید ولی از حقیقت دور است.
آنان را بآسانی نمی‌توان معتقد ساخت که اگر انسان یا شیئی در میان دو چیز

قرارگیرد و از طبیعت هر دو بهره‌ور شود، وضعش بدین‌سان خواهدبود که تشریح می‌کنم: اگر یکی از آن دو خوب باشد و دیگری بد، آنچه میان آن دو قراردارد بهتر از یکی خواهدبود و بدتر از دیگری. اگر هر دو خوب باشند ولی هر کدام از لحاظی دیگر، آنچه میان آنها واقع است بدتر از هر دوی آنها خواهدبود زیرا از خوبی هر یک از آنها مقدار کمی به‌او سرایت خواهدکرد. ولی اگر آن دو چیز بد باشند ـ یعنی هر یک از لحاظی بد باشد ـ آنچه میان آنها جای دارد بهتر از هر دو خواهد بود زیرا از بدی هر یک از آنها اندکی به‌او سرایت خواهدکرد. پس اگر فلسفه و سیاست هر دو خوبند ولی خوبی هر یک از لحاظی معین است، حال کسانی که میان فلسفه و سیاست قراردارند درخور غبطه نیست زیرا هم بدتر از فلسفه‌اند و هم بدتر از سیاست. ولی اگر از فلسفه و سیاست یکی خوب است و دیگری بد، آن کسان بدتر از یکی هستند و بهتر از دیگری. تنها در صورتی که فلسفه و سیاست هر دو بد باشند می‌توان ادعای آنان را درست شمرد و در غیر آن صورت سخنشان درخور اعتنا نیست. ولی گمان نمی‌کنم بگویند که فلسفه و سیاست هر دو بدند، یا یکی خوبست و دیگری بد. آنان چون می‌خواهند از هر دو بهره‌ور شوند نه مرد سیاسی به‌معنی راستینند و نه فیلسوف راستین، و با اینکه از حیث ارزشی که فلسفه و سیاست به‌هواداران خود می‌بخشند در مرتبهٔ سوم قراردارند می‌کوشند چنان وانمود کنند که در مرتبهٔ نخستینند. ما لازم نیست بدین جهت بر آنان خشم بگیریم بلکه باید به‌آنان همان ارج را بنهیم که براستی دارند، و علت اینکه نباید بر آنان خشم گرفت اینست که باید خرسند بود اگر کسی، هر چند به‌مقدار اندک، تفکر را بر اعمال خود حاکم سازد و در این کار تا اندازه‌ای جدی باشد.

کریتون: سقراط، چنانکه بارها گفته‌ام دربارهٔ پسرانم حیرانم و نمی‌دانم با آنان چه کنم. پسر دومم هنوز کودک است ولی کریتوبولوس بزرگ شده و به‌راهنما نیازدارد. هرگاه در این باره با تو گفت و گو می‌کنم بدین عقیده می‌رسم که اگر در تربیت آنان کوتاهی کنم همهٔ کوششهایی که تا کنون برای آنان کرده‌ام ـ از قبیل هشیاری در انتخاب زن تا مادری خوش‌منش برای آنان باشد و تلاش در گردآوردن مال تا ثروت کافی داشته‌باشند ـ رنجی بیهوده بوده‌است. ولی چون یکی از آن کسان را می‌بینم که ادعای آموزگاری فضیلت می‌کنند و می‌گویند که از عهدهٔ تربیت جوانان برمی‌آیند به‌حیرت می‌افتم زیرا همین که به‌آنان نزدیک
۳۰۷ می‌گردم درمی‌یابم که به‌هیچ وجه توانایی این کار را ندارند. از این رو بکلی

درمانده‌ام و نمی‌دانم چگونه پسران خود را به‌کسب دانش وادار سازم.

سقراط: کریتون گرامی، مگر نمی‌دانی که در مورد هر کار بدان بسیارند در حالی که شمار کسانی که براستی از عهدهٔ آن برمی‌آیند کم است و از این رو همان عدهٔ کم ارزش بسیار دارد؟ مگر ورزش کار خوبی نیست یا بازرگانی و سخنوری و جنگ‌آوری هنرهای باارزشی نیستند؟

کریتون: البته باارزشند.

سقراط: آیا نمی‌بینی که بیشتر کسانی که به‌آن هنرها می‌پردازند کارهایی خنده‌آور می‌کنند و مایهٔ ریشخند می‌گردند؟

کریتون: به‌خدا سوگند، راست می‌گویی.

سقراط: پس آیا بدین جهت باید از همهٔ آن هنرها دوری بجویی و به‌پسرانت نیز اجازه ندهی که آنها را بیاموزند؟

کریتون: نه، چنین کاری درست نیست.

سقراط: کریتون، پس تو هم نباید به‌کاری که درست نیست دست‌بزنی. توجه تو نباید معطوف کسانی شود که به‌فلسفه می‌پردازند و نباید بیندیشی که آن کسان خوبند یا بد، بلکه باید به‌خود فلسفه بنگری تا بدانی که فلسفه چیست و چگونه است. اگر دیدی خود فلسفه بد است باید نه تنها پسران خود بلکه همهٔ مردمان را از آن برحذر سازی. ولی اگر دربارهٔ آن همان عقیده را یافتی که من دارم، به‌قول آن مثل مشهور هم خود به‌دنبال آن برو و هم پسرانت را به‌سوی آن رهنمون شو.

حاشیه

۱. رک: آپولوژی ۳۱ و ۴۰ ـ فایدروس ۲۴۲ ـ اوثوفرون ۳ ـ ثئای‌تتوس ۱۵۱.

۲. رک: کریتون، حاشیهٔ شمارهٔ ۴.

۳. در اساطیر یونان دیوسکورها پسران زئوس بودند و حامیان نبردها و تمرینهای جنگی ـ م.

۴. کتسیپوس در اینجا همان بازی کلمه را بکارمی‌برد که اندکی پیش دیونوسودوروس بکاربرد. اسکوثیان، چنانکه هرودوت نیز تأیید می‌کند، سرهای بریدهٔ دشمنان خود را در زر می‌گرفتند و از آنها شراب می‌نوشیدند.

جمهوری

فهرست

کتاب نخست

کتاب دوم

کتاب سوم

کتاب هشتم

کتاب نهم

کتاب دهم

کتاب نخست

دیروز با گلاوکن پسر آریستون به‌پیرایئوس رفته‌بودم تا هم الهه را[1] نیایش ۳۲۷
کنم و هم ببینم جشنی را که برای بزرگداشت او گرفته‌بودند چگونه برگذار می‌کنند، چون نخستین‌بار بود که چنین جشنی برپامی‌شد. مردم شهر دسته‌ای باشکوه آراسته بودند و دسته‌ای هم که مردم تراکیا براه‌انداخته‌بودند کم از آن نبود. پس از آنکه نیایش را بجاآوردیم و جشن را تماشا کردیم، خواستیم به‌شهر بازگردیم. در این هنگام پولمارخوس پسر کفالوس، که ما را از دور دیده‌بود، غلام‌بچهٔ خود را فرستاد که به‌ما بگوید درنگ کنیم تا او برسد. کودک از پشت سر رسید و دامنم را گرفت و گفت: پولمارخوس می‌گوید صبر کنید.

برگشتم و پرسیدم: خود او کجاست؟

گفت: آنجاست، از دنبال می‌آید، صبر کنید.

گلاوکن گفت: بسیار خوب، صبر می‌کنیم.

چیزی نگذشت که پولمارخوس، و آدئیمانتوس برادر گلاوکن، و نیکراتوس پسر نیکیاس و چند تن دیگر که گویا از تماشای جشن برمی‌گشتند به‌ما رسیدند.

پولمارخوس گفت: سقراط، گمان می‌کنم می‌خواهید به‌شهر بازگردید.

گفتم: درست حدس زده‌ای.

گفت: ولی می‌بینید ما چند تنیم؟

گفتم: البته می‌بینیم.

گفت: پس یا باید ثابت کنید که از ما قویترید، یا اینجا بمانید.

گفتم: شق سومی هم هست و آن این است که شما را قانع کنیم که باید بگذارید برویم.

گفت: کسی را هم که آمادهٔ شنیدن نیست می‌توانید قانع کنید؟

گلاوکن پاسخ داد: نه.

گفت: پس بدانید که ما آمادهٔ شنیدن نیستیم.

۳۲۸ آدئیمانتوس روی به‌من کرد و گفت: معلوم می‌شود نمی‌دانید که امشب برای بزرگداشت الهه مسابقهٔ اسب‌دوانی با مشعل برپاخواهدشد.

گفتم: اسب‌دوانی؟ این مطلب تازه‌ای است. سواران در حال اسب‌دوانی مشعلها را دست به‌دست خواهندداد؟ یا مسابقه به‌صورتی دیگر خواهدبود؟

گفت: نه، همان است که گفتی. جشن شبانه‌ای هم خواهندگرفت که بسیار تماشایی است. پس بهتر است بمانید و مهمان ما باشید تا پس از شام برویم و جشن شبانه را نیز ببینیم. پس از آن قراراست در میدان شهر گروهی از جوانان را ملاقات کنیم و با آنان به‌بحث بپردازیم.

گلاوکن تا این سخن بشنید گفت: گمان می‌کنم بهتر است بمانیم.

گفتم: اگر تو میل داری می‌مانیم.

پس از این گفت و گو همه با هم به‌خانهٔ پولمارخوس رفتیم و معلوم شد لوسیاس و اوثودموس برادر پولمارخوس، و ثراسوماخوس اهل خالکدون و خارمانتیدس اهل پایانیا و کلئیتوفون پسر آریستونوموس نیز در آنجا هستند. کفالوس پدر پولمارخوس نیز در خانه بود. سالها بود او را ندیده‌بودم و پیدا بود که بسیار پیر شده‌است. او روی صندلی راحتی نشسته‌بود و چون ساعتی پیش در حیاط خانه مراسم قربان را بجاآورده‌بود حلقه‌ای از گل به‌سر داشت. در کنار او روی صندلیهایی که دایره‌وار چیده‌بودند نشستیم. کفالوس همین که مرا دید خوشامد گفت و گرم بپرسید و سپس گفت: سقراط، دیری است که برای دیدن ما به‌پیرائوس نیامده‌ای. اگر به‌شهررفتن برای من دشوار نبود خود به‌دیدن تو می‌آمدم و لازم نبود تو بیایی. ولی چون پیری مرا ازپای‌افکنده‌است تو باید بیشتر به‌اینجا بیایی. من هر چه میل به‌لذتهای جسمانی را ازدست‌می‌دهم اشتیاقم به‌گفت و شنید افزون‌تر می‌شود. از این رو تقاضا می‌کنم ما را از دوستان خود بشماری و گاه‌گاه به‌خانهٔ ما بیایی و با این جوانان همنشین باشی.

گفتم: کفالوس، من نیز به‌گفت و گو با سالخوردگان اشتیاقی خاص دارم زیرا آنان راهی را که ما نیز باید برویم پیش از ما رفته‌اند. از این رو میل دارم از آنان دربارهٔ این راه خبری بدست‌آورم و بپرسم که هموار است یا ناهموار و رفتنش آسان است یا دشوار. اینک می‌خواهم عقیدهٔ تو را نیز در این باره جویا شوم، زیرا

تو گام در مرحله‌ای نهاده‌ای که شاعر «آستانهٔ پیری» نامیده‌است، و بپرسم که آیا این مرحلهٔ زندگی مرحلهٔ دشواری است یا تو در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟

گفت: سقراط، گوش فرادار تا عقیده‌ام را فاش بگویم. بسا پیش‌می‌آید که ۳۲۹
سالخوردگانی چون من به‌مصداق آن ضرب‌المثل مشهور گرد هم می‌آیند. در این گونه محافل بیشتر آنان ناله و شکایت می‌آغازند، و چون به‌یاد خوشیهای دوران جوانی و کامرانیها و مجالس عیش و نوش می‌افتند افسرده و غمگین می‌شوند و می‌گویند پیری بزرگترین نعمت زندگی را از آنان گرفته‌است زیرا در جوانی زندگی پر از شادمانی و قرین نیکبختی بوده ولی اکنون تنها نامی از آن مانده‌است. گروهی هم از بدرفتاری خویشان و نزدیکان گله می‌کنند و به‌پیری نفرین می‌فرستند. ولی، سقراط، اعتقاد من این است که آنان علت حقیقی را نشناخته‌اند. چه اگر پیری سبب آن حالت بود من و همهٔ کسانی که به‌سن من رسیده‌اند می‌بایست دچار همان حال باشند. ولی کسانی هم دیده‌ام که در این باره نظری دیگر داشتند. بیاددارم که روزی در حضور خود من کسی از سوفوکلس[2] شاعر پرسید: «سوفوکلس، از حیث توانایی مردی چگونه‌ای؟ هنوز جرأت می‌کنی با زنی بیامیزی؟»

پاسخ داد: «خاموش باش ای مرد. نمی‌دانی چقدر شادمانم که از بند شهوت آزاد شده‌ام، چون برده‌ای که از بند خواجه‌ای دیوانه و خونخوار آزاد شده باشد.» این پاسخ آن روز مرا بسیار خوش‌آمد و اکنون نیز اعتبار آن در نظرم کم نشده‌است زیرا پیری آدمی را از این نظر آزاد و فارغ می‌سازد. روزی که زنجیر هوسها از دست و پای آدمی برداشته‌می‌شود و آتش شهوت فرومی‌نشیند، راستی گفتهٔ سوفوکلس آشکار می‌گردد و آدمی از دست مشتی فرمانده دیوانه و ستمکار رهایی می‌یابد. سقراط، همهٔ سختیهای پیری، خواه از این حیث و خواه از حیث بدرفتاری خویشان و نزدیکان، ناشی از یک منشأ است و آن پیری نیست بلکه سیرت خود هر کس است. آنان که درونی منظم و بی‌تشویش دارند رنج پیری را بآسانی تحمل می‌کنند ولی برای کسانی که درونشان بی‌نظم و مشوش است پیری و جوانی هر دو قرین مشقت است. •

از این پاسخ لذت بردم و چون می‌خواستم او را بیشتر به‌سخن آورم، گفتم: کفالوس، گمان می‌کنم بیشتر مردمان گفتهٔ تو را نخواهندپذیرفت و خواهندگفت آنچه پیری را برای تو آسان ساخته‌است، سیرت تو نیست بلکه ثروت هنگفتی

است که داری زیرا همه معتقدند که توانگری بسی دردها را تسکین می‌بخشد.

گفت: آری، مردم چنین می‌گویند و تا اندازه‌ای حق دارند ولی نه به‌آن حد که گمان می‌برند. بلکه گفتهٔ ثمیستوکلس[3] در این باره نیز صادق است. روزی

۳۳۰ مردی از سریف که می‌خواست به‌ثمیستوکلس اهانتی کند گفت: «شهرتی که داری از خودت نیست بلکه آن را مدیون شهری هستی که زادگاه توست.» ثمیستوکلس در پاسخ او گفت: «راست است که اگر من از سریف بودم بدین پایه نامدار نمی‌شدم ولی تو اگر آتنی هم بودی نام و آوازه‌ای نمی‌یافتی.» این سخن دربارهٔ کسانی هم صادق است که تهیدستند و دوران پیری را با سختی بسرمی‌برند: نه خردمند اگر تنگدست باشد رنج پیری را بآسانی می‌تواند تحمل کند، و نه بی‌خرد هر چند توانگر باشد خرسندی و آرامشی در درون خود می‌یابد.

گفتم: کفالوس، بخش بیشتر ثروتی را که داری به‌ارث برده‌ای یا خود گردآورده‌ای؟

گفت: می‌خواهی بدانی چه مقدار از آن را خودگردآورده‌ام؟ من از این نظر میانگینی هستم میان پدر و نیایم. نیایم که نامش را به‌من داده‌اند ثروتی تقریباً به همان مقدار که من اکنون دارم به‌ارث برد و آن را افزونتر ساخت. ولی پدرم لوسانیاس نتوانست ثروت موروثی را نگاه‌دارد چنانکه از مقدار کنونی هم کمتر شد. من خشنودم که برای فرزندانم اندکی بیش از آنچه خود به‌ارث برده‌ام باقی‌می‌گذارم.

گفتم: می‌دانی چرا این سؤال را کردم؟ به‌نظر من تو به‌پول دلبستگی نداری، و کسانی که پول را با دسترنج خود فراهم‌نکرده‌اند بیشتر چنینند. ولی آنان که با کوشش خود ثروتی گردآورده‌اند بیش از دیگران بدان عشق می‌ورزند. چه همان گونه که شاعران اشعار خود را دوست‌دارند و پدران فرزندان خویش را، کسانی هم که عمری وقف اندوختن ثروت ساخته‌اند پول را هم بدان جهت که ثمرهٔ زندگی ایشان است دوست‌دارند و هم مانند دیگر مردمان برای فوایدی که دارد. از این رو معاشرت با ایشان ملال‌انگیز است زیرا جز ثروت برای هیچ چیز قدر و اعتباری نمی‌شناسند.

گفت: درست است.

گفتم: بزرگترین سودی که از ثروت هنگفتت برده‌ای کدام بوده‌است؟

گفت: اگر راست بگویم بیشتر مردم باور نمی‌کنند. ولی تو، سقراط، باید

بدانی که آدمی چون به‌مرحله‌ای از زندگی می‌رسد که مرگ را نزدیک می‌بیند، در اندیشهٔ چیزهایی می‌افتد که پیش از آن به‌خاطرش نگذشته‌بود. داستانهای راجع به‌جهان دیگر و اینکه ستمکاران در آنجا کیفر کارهای خود را می‌بینند، یعنی همان سخنانی که در جوانی به‌آنها می‌خندیدیم، در این مرحله مایهٔ تشویش و نگرانی می‌شود و آدمی بدین فکر می‌افتد که نکند آن سخنها راست باشد. آنگاه خواه به‌علت ناتوانی پیری و خواه به‌سبب نزدیکی مرگ، به‌سرنوشتی که در جهان دیگر خواهدداشت توجهی بیشتر می‌یابد و به‌بیم و هراس می‌افتد و در زندگی گذشتهٔ خود به‌جست و جو می‌پردازد تا ببیند آیا کسی را آزرده و حق کسی را پایمال ساخته‌است یا نه؟ کسی که در زندگی گذشتهٔ خود کارهای خلاف عدالت به‌مقدار فراوان بیابد به‌تشویش می‌افتد و چشم‌براه کیفر می‌نشیند، و حتی گاه
چون کودکان خوابهای وحشت‌زا می‌بیند و از خواب می‌پرد. ولی آن که در گذشتهٔ ۳۳۱
خود عملی خلاف عدالت پیدا نکند، آرامش خود را بازمی‌یابد و امید، که پیندار[۴] آن را غمگسار دوران پیری نامیده‌است، یار او می‌شود. سقراط، این شاعر در وصف حال کسی که زندگی را به‌پرهیزگاری و عدالت بگذراند بیان زیبایی دارد، آنجا می‌گوید:

«هرگز از او دور نمی‌شود آرام جان و غمگسار روزگار
پیری، یعنی امید، که خاطر بی‌قرار فرزندان زمین را رهبر
است.»

آری، خوب گفته‌است. به‌عقیدهٔ من ثروت از این نظر سودی بزرگ دارد، ولی نه برای همه کس، بلکه تنها برای مردمان عدالت‌پیشه و درستکار. چه برای اینکه آدمی حتی نخواسته و ندانسته کسی را نفریبد و دروغ نگوید و قربانی به خدایان را بهنگام نثار کند و وامی را که به‌مردم دارد ادا کند و در نتیجه، از رفتن به‌جهان دیگر نهراسد، ثروت بسیار سودمند است. گذشته از این برای ثروت فایده‌هایی دیگر می‌توان شمرد. ولی، سقراط، اگر همهٔ آنها را با یکدیگر بسنجیم خواهیم‌دید فایده‌ای که تشریح کردم در نظر مردم خردمند از همه بزرگتر است.

گفتم: کفالوس، خوب گفتی. ولی عدالت، که در ضمن سخن به‌آن اشاره کردی یعنی چه؟ آیا بگوییم راستگویی و پس‌دادن مال غیر مطلقاً و در همهٔ احوال عدالت است؟ یا این اعمال گاه عدل است و گاه ظلم؟ مرادم این است که مثلاً اگر کسی در حالی که تندرست و عاقل بوده‌است به‌دوستی اسلحه‌ای سپرده‌باشد و

سپس در حال دیوانگی آن را پس بخواهد گمان می‌کنم همه بدین عقیده خواهند بود که نه آن دوست موظف به‌پس‌دادن اسلحه است و نه کسی که آن را پس بدهد، یا به‌شخصی که مبتلا به‌بیماری جنون است حقیقت را بگوید، از روی عدل رفتار کرده.

گفت: حق با توست.

گفتم: پس آیا تعریف عدالت «راستگویی» یا «پس‌دادن مال غیر» نیست؟

در این هنگام پولمارخوس رشتهٔ بحث را بدست‌گرفت و گفت: چرا، سقراط، تعریف عدالت همین است، و گفتهٔ سیمونیدس[5] در این باره درست است که...

کفالوس گفت: بسیار خوب، بحث را بین خود دنبال کنید زیرا من باید بروم و به‌قربانی سرکشی کنم.

گفتم: پس می‌خواهی پولمارخوس در بحث نیز وارث تو باشد؟

خندید و گفت: آری. سپس برخاست و از مجلس بیرون رفت. روی به پولمارخوس کردم و گفتم: اکنون که در بحث نیز وارث پدر شدی بگو ببینم عقیدهٔ سیمونیدس دربارهٔ عدالت چگونه است؟

گفت: به‌عقیدهٔ او عدالت این است که آدمی دینی را که به‌هر کسی دارد ادا کند، و من بر آنم که تعریف درست عدالت همین است.

گفتم: البته سیمونیدس مردی حکیم و الهی است و بآسانی نمی‌توان از
قبول گفتهٔ او سر باز زد. با این همه، پولمارخوس، من نتوانستم معنی جمله‌ای را
که گفتی، بفهمم. تو آن را فهمیده‌ای؟ گمان نمی‌کنم مراد سیمونیدس این باشد ۳۳۲
که آدمی باید مالی را که به‌او سپرده شده‌است پس بدهد هر چند صاحب مال
مبتلا به‌جنون باشد.

گفت: حدس تو درست است.

گفتم: پس آیا اگر صاحب مال در حال دیوانگی مال خود را پس بخواهد نباید آن را به‌او مسترد کرد؟

گفت: نه حق با توست.

گفتم: بنا بر این، اگر سیمونیدس گفته‌باشد «عدالت این است که آدمی دینی را که به‌هر کسی دارد ادا کند» از این جمله منظور دیگری دارد.

گفت: آری، به‌خدا سوگند منظورش جز این است: می‌خواهدبگوید: دین

دوستان در برابر یکدیگر این است که به‌همدیگر نیکی کنند نه بدی.

گفتم: اکنون فهمیدم. هر گاه به‌کسی مقداری زر سپرده‌باشند و پس‌دادن آن برای امانت‌گذار مضر باشد و امین و امانت‌گذار دوست یکدیگر باشند، در این صورت اگر امین زر را به‌صاحب آن مسترد کند دین خود را ادا نکرده‌است. به عقیدهٔ تو منظور سیمونیدس همین است؟

پاسخ داد: همین است.

پرسیدم: دربارهٔ دشمنان چه می‌گویی؟ آدمی دینی را که به‌آنان دارد باید ادا کند یا نه؟

جواب داد: البته. ولی دینی که هر کس به‌دشمن خود دارد این است که به‌او بدی کند.

گفتم: پس سیمونیدس در تعریف عدالت مانند شاعران به‌استعاره و کنایه سخن گفته. زیرا مرادش این است که آدمی باید به‌هر کسی آنچه را درخور اوست بدهد. ولی ظاهر سخن او این است که آدمی باید دینی را که به‌هر کسی دارد ادا کند.

گفت: عقیدهٔ تو دربارهٔ این تعریف چیست؟

گفتم: اگر کسی از سیمونیدس می‌پرسید: «فنی که به‌نام پزشکی خوانده می‌شود به‌کدام کس آنچه را درخور اوست می‌دهد؟ و آنچه می‌دهد چیست؟» گمان می‌کنی چه پاسخ می‌داد؟

گفت: پاسخ می‌داد: به‌تن آدمی دارو و خوردنی و آشامیدنی می‌دهد.

گفتم: فنی که آشپزی نام دارد به‌کدام چیزها آنچه را درخور آنهاست می‌دهد؟ و آنچه می‌دهد چیست؟

گفت: به‌غذاها مزهٔ مطبوع می‌دهد.

پرسیدم: هنری که به‌نام عدالت خوانده‌می‌شود به‌کدام کسان چیزی می‌دهد؟ و آنچه می‌دهد چیست؟

گفت: چنانکه اندکی پیش گفتیم، به‌دوستان فایده می‌دهد و به‌دشمنان زیان می‌رساند.

پرسیدم: پس به‌عقیدهٔ سیمونیدس عدالت نیکی‌کردن به‌دوستان و بدی‌کردن به‌دشمنان است؟

گفت: چنین می‌نماید.

پرسیدم: آن کیست که می‌تواند از لحاظ بیماری و تندرستی به‌دوستان نیکی کند و به‌دشمنان زیان برساند؟

پاسخ داد: پزشک.

پرسیدم: نیکی به‌دوستان و بدی به‌دشمنان در حین مسافرت با کشتی و از لحاظ خطرهای دریا از کدام کس برمی‌آید؟

گفت: از ناخدا.

پرسیدم: دربارهٔ مرد عادل چه باید گفت؟ او کی و از چه لحاظ می‌تواند به دوستان نیکی کند و به‌دشمنان زیان برساند؟

گفت: به‌عقیدهٔ من، چنان کسی در میدان جنگ می‌تواند دشمنان را بکوبد و به‌دوستان یاری کند.

گفتم: بسیار خوب. برای کسانی که بیمار نیستند وجود پزشک بی‌فایده نیست؟

گفت: البته بی‌فایده است.

پرسیدم: همچنین است ناخدا برای کسانی که در دریا سفر نمی‌کنند؟

پاسخ داد: آری.

پرسیدم: پس برای کسانی هم که جنگ نمی‌کنند وجود مرد عادل بی‌فایده است؟

گفت: نه، منظور من این نیست.

۳۳۳ گفتم: معتقدی که عدل در زمان صلح نیز سودمند است؟

گفت: آری، سودمند است.

پرسیدم: فن کشاورزی نیز در زمان صلح سودمند است؟

گفت: آری.

پرسیدم: و فایدهٔ آن این است که محصولات کشاورزی را بدست‌می‌دهد؟

پاسخ داد: آری.

پرسیدم: فن کفشدوری نیز سودمند است؟

جواب داد: آری.

گفتم: برای آماده‌ساختن کفش؟

جواب داد: بدیهی است.

گفتم: اکنون بگو ببینم عدالت در زمان صلح برای بدست‌آوردن چه چیز

بکارمی‌آید؟

جواب داد: برای سامان‌دادن روابط مردم.

پرسیدم: مرادت از روابط مردم موردی است که چند کس با هم کاری انجام‌می‌دهند؟

جواب داد: آری همین است.

پرسیدم: هنگام بازی نرد، مرد عادل همکار خوبی است یا کسی که در بازی نرد ماهر است؟

جواب داد: البته کسی که در نردبازی ماهر است.

پرسیدم: و هنگامی که چند کس با هم خانه‌ای می‌سازند، مرد عادل بیش از کسی که در فن بنّایی استاد است بکارمی‌آید؟

جواب داد: نه.

گفتم: اکنون بگو ببینم، همچنان که هنگام نواختن موسیقی به‌همکار چنگ‌زن بیشتر نیازمندیم تا به‌مرد عادل، در کدام کار مرد عادل شریک و همکار سودمندی است؟

جواب داد: در کاری که با پول ارتباط دارد.

گفتم: ولی ظاهراً باید یک مورد را استثناء کنی، و آن هنگامی است که چند کس بخواهند با پول اسبی بخرند، یا اسبی را به‌پول بفروشند. زیرا گمان می‌کنم در این مورد شریک اسب‌شناس بیش از شریک عادل بکارمی‌آید. عقیدهٔ تو جز این است؟

جواب داد: نه.

گفتم: آیا هنگام خرید و فروش کشتی نیز، کشتی‌ساز یا ناخدا مفیدتر از مرد عادل نیست؟

جواب داد: بی‌گمان.

پرسیدم: پس در کدام کار که با سیم و زر ارتباط دارد عادل سودمندتر از دیگران است؟

گفت: هنگامی که بخواهند پول را نگاه‌دارند.

گفتم: آیا منظورت موردی است که نخواهند پول را بکارببرند بلکه بخواهند آن را محفوظ نگاه‌دارند؟

جواب داد: البته.

پرسیدم: پس آیا فقط هنگامی که پول عاطل بماند عدالت برای آن سودمند است؟

جواب داد: چنین می‌نماید.

گفتم: بنا بر این هنگامی هم که چند کس بخواهند داسی را محفوظ نگاه دارند، عدالت هم برای همه و هم برای یکایک آنان سودمند است. ولی آیا اگر بخواهند آن داس را بکاربربرند فن دروگری سودمندتر از عدالت می‌شود؟

جواب داد: درست است.

گفتم: آیا این قاعده در مورد سپر و چنگ نیز صادق است؟ یعنی آنجا که نخواهند آنها را بکاربربرند به‌عدالت احتیاج هست ولی وقتی که بخواهند آنها را بکاربیندازند فن جنگ و هنر موسیقی سودمندتر از عدالت خواهدبود؟

جواب داد: بی‌گمان چنین است.

پرسیدم: آیا در مورد همهٔ چیزهای دیگر نیز چنین است که هنگام بکار بردن آنها عدالت بی‌فایده است ولی برای عاطل‌گذاشتن آنها احتیاج به‌عدالت پیدا می‌شود؟

جواب داد: چنین می‌نماید.

گفتم: پس معلوم می‌شود عدالت چندان ارجی ندارد. زیرا فقط هنگامی سودمند می‌شود که نخواهیم از چیزی فایده‌ای ببریم. ولی اکنون بگذار این نکته را نیز بررسی کنیم: هنگام نبرد، خواه با مشت و خواه با وسیله‌ای دیگر، کسی که در حمله قوی‌تر از حریف است، در دفاع از خود نیز بهتر و ماهرتر از او نیست؟

جواب داد: البته.

پرسیدم: و کسی که تواناست خود را از ابتلا به‌بیماری حفظ کند، این توانایی را نیز دارد که کسی دیگر را به‌بیماری مبتلا سازد بی‌آنکه پرده از کارش بیفتد؟

جواب داد: گمان می‌کنم چنین باشد.

۳۳۴ پرسیدم: و کسی که می‌تواند سپاهی را حفظ کند، این توانایی را نیز دارد که از نقشه‌های دشمن باخبر شود و آنها را بدزدد؟

جواب داد: آری.

پرسیدم: پس کسی که در حفاظت چیزی ماهر است در دزدیدن آن نیز مهارت دارد؟

جواب داد: چنین می‌نماید.

گفتم: بنا بر این مرد عادل اگر در حفاظت پول ماهر است باید در دزدیدن آن نیز ماهر باشد؟

جواب داد: از استدلالی که کردیم این نتیجه بدست‌می‌آید.

گفتم: پس معلوم شد مرد عادل دزدی ماهر است، و گمان می‌کنم تو این نکته را از هومر آموخته‌ای. زیرا هومر، آوتولوکوس را که نیای مادری اودوسه‌ئوس است بدین صفت می‌ستاید که «در دزدیدن و سوگند دروغ‌خوردن هیچ کس به‌پای او نمی‌رسید.» بنا بر این به‌عقیدهٔ تو و هومر و سیمونیدس، عدالت مهارت در دزدی است، منتها به‌نفع دوستان و به‌زیان دشمنان. عقیدهٔ تو این نیست؟

جواب داد: نه به‌زئوس سوگند. مراد من این نیست. ولی اکنون خود نیز نمی‌دانم چه گفته‌ام. با این همه هنوز می‌گویم و تکرار می‌کنم که عدالت مفید بودن برای دوستان و آسیب‌رساندن به‌دشمنان است.

پرسیدم: منظورت از دوستان کسانی هستند که ما درستکار و شایان اعتماد می‌دانیم، یا کسانی که براستی درستکار و شایان اعتمادند هر چند درستکار ننمایند؟ این قاعده در تعریف دشمنان نیز صادق است؟

جواب داد: بدیهی است که آدمی کسانی را که نیک و درستکار بداند دوست دارد و از کسانی که بد می‌داند بیزار است.

گفتم: ولی می‌دانی که گاه مردم در این باره به‌اشتباه می‌افتند و کسانی را درستکار می‌شمارند که در حقیقت درستکار نیستند، و بعکس!

گفت: درست است.

پرسیدم: پس آیا به‌علت آن اشتباه، نیکان را دشمن می‌دارند و بدان را دوست؟

جواب داد: آری.

گفتم: با این همه، آیا برای اینکه عادلانه رفتار کنند، باید به‌بدان نیکی کنند و به‌نیکان آسیب برسانند؟

جواب داد: آری.

گفتم: می‌دانی که نیکان عادلند و نمی‌توانند به‌کسی ستم کنند.

جواب داد: درست است.

گفتم: ولی اگر گفتهٔ تو را درست بدانیم عدل عبارت از این خواهدبود که

به‌کسانی که به‌هیچ کس بدی و ستم نمی‌کنند بدی کنیم.

گفت: هرگز سقراط! این سخن به‌هیچ روی درست نیست.

پرسیدم: پس آیا عدالت این است که به‌ظالم زیان برسانیم و برای عادل سودمند باشیم؟

جواب داد: آری، این سخن بمراتب بهتر از سخن پیشین است.

گفتم: بنا بر این، پولمارخوس، برای کسی که در شناختن مردم به‌اشتباه افتاده، عدالت گاهی عبارت از این است که به‌دوستان خود آسیب برساند ــ زیرا این دوستان در حقیقت بد و ستمکارند ــ و به‌دشمنان خود یاری کند، زیرا این دشمنان در واقع نیک و عادلند. پس نتیجه‌ای که بدست‌می‌آوریم، خلاف عقیده‌ای است که به‌سیمونیدس نسبت دادیم.

گفت: آری، حق با توست. ولی بگذار مقدمات استدلال راکمی تغییر دهیم چون چنین می‌نماید که دوست و دشمن را درست تعریف نکرده‌ایم.

پرسیدم: چگونه؟

جواب داد: خطای ما آنجا بود که گفتیم: دوست کسی است که به‌نظر ما درستکار می‌نماید.

پرسیدم: این تعریف را چگونه تغییر دهیم؟

جواب داد: باید بگوییم: دوست آن کسی است که نه تنها درستکار می‌نماید ۳۳۵
بلکه براستی نیز درستکار است. زیرا کسی که فقط چنان می‌نماید ولی در واقع چنان نیست، دوست می‌نماید در حالی که دوست نیست. تعریف دشمن را نیز باید به‌همین قیاس تغییر دهیم.

گفتم: پس می‌خواهی نیکان را دوست بشماریم و بدان را دشمن؟

جواب داد: آری.

گفتم: یعنی می‌خواهی به‌تعریف عدالت قیدی بیفزاییم که تا کنون در آن نبود؟ پیشتر می‌گفتیم: عدالت این است که به‌دوستان نیکی کنیم و به‌دشمنان آسیب برسانیم. ولی اکنون می‌خواهی‌بگوییم: به‌دوستان، چون نیکند باید نیکی کنیم، و به‌دشمنان چون بدند باید آسیب برسانیم.

جواب داد: آری، این تعریف درست است.

گفتم: پس آیا یکی از خصایص مرد عادل این است که به‌بعضی کسان آسیب برساند؟

جواب داد: آری، به‌دشمنان و بدان باید آسیب برساند.

پرسیدم: اگر به‌اسبی آسیب برسانیم بهتر می‌شود یا بدتر؟

جواب داد: بدتر.

پرسیدم: آیا آن اسب از حیث کمال و فضیلت خاص سگها بدتر می‌شود یا از حیث فضیلتی که خاص اسبهاست؟

جواب داد: شق دوم درست است.

پرسیدم: همچنین اگر به‌سگی آسیب برسانیم آیا آن سگ از حیث فضیلت خاص سگ بدتر می‌شود نه از حیث فضیلت خاص اسب؟

جواب داد: بدیهی است.

گفتم: آیا این قاعده دربارهٔ آدمی صادق نیست؟ و نباید بگوییم که اگر به‌انسانی آسیب رسانده‌شود از حیث فضیلت انسانی بدتر می‌شود؟

جواب داد: درست است.

پرسیدم: مگر عدالت، فضیلت خاص آدمی نیست؟

جواب داد: بی‌گمان.

گفتم: پس اگر به‌انسانی آسیب برسانیم، ظالم‌تر می‌شود؟

جواب داد: ظاهراً آری.

پرسیدم: آیا موسیقیدان می‌تواند به‌یاری هنر موسیقی کسی را بی‌خبر از هنر موسیقی سازد؟

جواب داد: هرگز.

پرسیدم: شاید معتقدی که سوارکار می‌تواند به‌یاری فن سوارکاری کسی را از این فن بی‌خبر سازد؟

جواب داد: این نیز محال است.

پرسیدم: ولی آیا مرد عادل می‌تواند به‌یاری عدالت کسی را ظالم کند؟ یا به‌طور کلی، نیکان می‌توانند به‌یاری فضیلت خود، کسی را بد کنند؟

جواب داد: هرگز.

گفتم: حق با توست. زیرا خاصیت گرما این نیست که چیزی را سرد کند بلکه این، خاصیت سرما است.

گفت: درست است.

گفتم: و خاصیت خشکی این نیست که چیزی را مرطوب کند بلکه تنها

رطوبت از عهدهٔ این کار برمی‌آید.

گفت: درست است.

گفتم: و خاصیت نیکی این نیست که چیزی را بد کند، بلکه این، خاصیت بدی است.

گفت: صحیح است.

گفتم: مگر عادل نیک نیست؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: بنا بر این، پولمارخوس گرامی، کار عادل این نیست که به‌کسی، خواه دوست باشد و خواه دشمن، بدی و زیان برساند بلکه این کار، کار ستمگران است.

گفت: سقراط، گمان می‌کنم حق با توست.

گفتم: پس اگر کسی ادعا کند که عدالت ادای دین است و منظورش این باشد که دین مرد عادل به‌دوستان نیکی است و به‌دشمنان بدی، بی‌خردش خواهیم‌شمرد و سخنش را نخواهیم‌پذیرفت. زیرا پژوهش ما مبرهن ساخت که بدی‌کردن و آسیب‌رساندن به‌هر کس در هر حال بر خلاف عدالت است.

گفت: تصدیق می‌کنم.

گفتم: و اگر کسی ادعا کند که آن سخن از سیمونیدس یا بیاس یا پیتاکوس، یا از یکی دیگر از مردان دانا و خردمند است من و تو او را دروغ‌زن خواهیم‌شمرد و با او مبارزه خواهیم‌کرد.

گفت: آماده‌ام در این مبارزه به‌تو یاری کنم.

گفتم: آیا می‌دانی به‌عقیدهٔ من این نظریه، که عدالت را نیکی‌کردن به‌دوستان و بدی‌کردن به‌دشمنان می‌داند، از کیست؟ ۳۳۶

گفت: نه، از کیست؟

گفتم: گمان می‌کنم گویندهٔ آن یا پریاندروس بوده‌است، یا پردیکاس یا خشایارشا یا ایسمنیاس اهل ثبن، و یا مرد توانگر دیگری که خود را بسیار مقتدر می‌پنداشته‌است.

گفت: حق با توست.

گفتم: بسیار خوب. اکنون که آشکار شد آن تعریف درست نیست، عدالت را چگونه تعریف کنیم؟

در اثنای بحث ثراسوماخوس چند بار می‌خواست گفت و گوی ما را قطع کند و خود رشتهٔ سخن را بدست‌گیرد. ولی دیگران او را از این کار بازمی‌داشتند چون می‌خواستند ببینند بحث ما به‌کجا می‌انجامد. اما همین که من سؤال اخیر را به‌میان آوردم و سکوتی مجلس را فراگرفت ثراسوماخوس نتوانست خودداری کند و یکباره چون جانوری درنده به‌ما حمله‌ور گردید چنانکه گویی می‌خواست ما را پاره‌پاره کند. من و پولمارخوس از ترس سراسیمه شدیم و او در میان مجلس فریاد برآورد: این چه یاوه‌گویی است. چرا خود را به‌ابلهی می‌زنید و در برابر یکدیگر سر فرودمی‌آورید و سخنان همدیگر را تصدیق می‌کنید؟ سقراط، اگر براستی در جست و جوی عدالت هستی نباید به‌پرسیدن اکتفا ورزی و هر پاسخی را که می‌دهند رد کنی و از این راه دانایی خود را به‌رخ ما بکشی. پرسیدن بمراتب آسانتر از پاسخ‌دادن است. بنا بر این یک بار هم خود باید پاسخ سؤال را بدهی و بگویی که عدالت چیست؟ ولی بهوش باشد به‌من نگویی عدالت یعنی انجام وظیفه یا عمل مفید یا عملی که منشأ سود است یا کاری که نتیجهٔ مطلوبی از آن بدست می‌آید. بلکه پاسخی که می‌دهی باید از هر نظر دقیق و روشن باشد زیرا من آماده نیستم این گونه حرفهای بی‌معنی را بشنوم.

من، از شنیدن این سخن به‌خود لرزیدم و به‌سیمای وحشت‌زای او خیره شدم و گمان می‌کنم اگر پیش از آنکه او چشم به‌من بدوزد من در او ننگریسته بودم نیروی سخن‌گفتن را ازدست‌می‌دادم.[6] ولی همین که او با حرارتی بیش از اندازه سخن آغاز کرد بر او خیره شدم و همین سبب شد که نیروی گفتار را از دست ندادم و توانستم بگویم: ثراسوماخوس، بر ما خشم مگیر. اگر من و پولمارخوس در بحث به‌خطا رفته‌باشیم از روی عمد چنین نکرده‌ایم. می‌دانی که اگر ما با هم در جست و جوی طلا بودیم وقت خود را با تعارف و مجامله نمی‌گذراندیم بلکه همهٔ نیروی خود را صرف یافتن طلا می‌کردیم. پس چگونه ممکن است در جست و جوی عدالت که بسی گرانبهاتر از طلاست، وقت را با یاوه‌سرایی تلف کنیم و همهٔ کوشش خود را برای پیداکردن آن بکارنبریم؟ اگر تقصیری از ما دیدی بدان که سبب آن ناتوانی ماست. بدین جهت شما مردان توانا ۳۳۷
باید به‌دیدهٔ ترحم در ما بنگرید نه آنکه بر ما خشم بگیرید.

ثراسوماخوس چون سخن مرا شنید از روی استهزا تبسمی کرد و گفت: به‌خدا سوگند، این همان طنز معروف سقراطی[7] است. من این را پیش‌بینی کرده

و به‌اینان که اینجا نشسته‌اند گفته‌بودم که تو از پاسخ امتناع خواهی‌ورزید و خود را به‌نادانی خواهی‌زد و به‌هر نیرنگی توسل خواهی‌جست تا پاسخ سؤال را ندهی.

گفتم: ثراسوماخوس، بی‌جهت نیست که تو این همه دانا هستی! پس باید بدانی که وقتی که از کسی می‌پرسی دوازده چیست، و از پیش به‌او می‌گویی «ای مرد بهوش باش تا نگویی دوازده دو بار شش یا سه بار چهار یا شش بار دو یا چهار بار سه است، زیرا من آماده نیستم این گونه حرفهای بی‌معنی را بشنوم» نباید تعجب کنی اگر آن کس نتواند پاسخ سؤال را بدهد. ولی اگر او بپرسد: «ثراسوماخوس، منظورت چیست؟ می‌خواهی هیچ یک از جوابهایی را که ذکر کردی ندهم هر چند یکی از آنها مطابق حقیقت باشد؟ پس میل داری پاسخی نادرست بدهم؟ یا منظوری دیگر داری؟» در پاسخ او چه خواهی‌گفت؟

گفت: عجب مثالی مناسب آوردی!

گفتم: اگر مثال مناسب نباشد چندان مهم نیست. ولی اگر مخاطب تو معتقد باشد که یکی از آن پاسخها درست است همان را خواهدگفت، خواه او را از این کار منع کنی یا نه.

گفت: پس تو نیز شاید می‌خواهی چنان کنی، یعنی یکی از پاسخهایی را بدهی که گفتم آمادهٔ شنیدن آنها نیستم.

گفتم: اگر تحقیق کنیم و معلوم شود که یکی از آنها درست است، در پاسخ تو همان را خواهم‌گفت.

گفت: اگر من دربارهٔ عدالت پاسخی بدهم غیر از پاسخهای پیشین و بهتر از همهٔ آنها، چه خواهی‌کرد و به‌من چه خواهی‌داد؟

گفتم: چه می‌توانم کرد جز آنکه وظیفهٔ مرد نادان است؟ می‌دانی وظیفهٔ نادان چیست؟ این است که از دانا درس بگیرد، و یقین بدان که در انجام این وظیفه کوتاهی نخواهم‌کرد.

گفت: چه مرد ساده‌ای هستی! درس‌گرفتن کافی نیست. بلکه در مقابل درس باید پول بدهی.

گفتم: اگر داشتم دریغ نمی‌کردم.

گلاوکن گفت: ثراسوماخوس، برای پول نگران مباش و پاسخی را که در نظر داری بده، چون همهٔ ما آماده‌ایم به‌جای سقراط پول بدهیم.

ثراسوماخوس گفت: می‌دانم قصد شما چیست: می‌خواهید سقراط مانند

همیشه به‌جای آنکه خود پاسخی بدهد، پاسخ دیگران را بشنود و رد کند.

گفتم: دوست گرامی، از کسی که هیچ نمی‌داند و ادعای دانستن نمی‌کند، و اگر هم چیزی بداند مردی بزرگوار او را از گفتن آن منع کرده‌است، چگونه انتظار پاسخ داری؟ پاسخ‌دادن حق توست که ادعا می‌کنی چیزی می‌دانی و می‌توانی آن ۳۳۸
را بیان کنی. بنا بر این سرسختی مکن و بر من منت بگذار و پاسخی را که آماده داری بگو، و درسی را که می‌خواستی بدهی از گلاوکن و دیگران دریغ مدار.

چون سخن من بپایان‌رسید گلاوکن و دیگران نیز از او تقاضا کردند پاسخی را که آماده دارد بیان کند. از سیمای ثراسوماخوس هویدا بود که مشتاق است سخن بگوید و اعجاب و ستایش حاضران را برانگیزد زیرا گمان می‌برد که پاسخی دندان‌شکن آماده دارد. با این همه بظاهر چنان وانمود می‌کرد که اصرار دارد من پاسخ بدهم.

سرانجام در برابر تقاضای حاضران تسلیم شد و گفت: آری، دانایی سقراط همین است که هرگز درسی به‌دیگران نمی‌دهد، بلکه همواره از دیگران می‌آموزد بی‌آنکه حق‌شناسی کند.

گفتم: ثراسوماخوس، در اینکه من همواره از دیگران چیزی می‌آموزم حق با توست. ولی اینکه گفتی حق‌شناسی نمی‌کنم راست نیست. زیرا تا آنجا که بتوانم، از آموزگاران خود سپاسگزاری می‌کنم. منتها چون پول ندارم به‌ستایش و تمجید اکتفا می‌ورزم. هم‌اکنون خود نیز خواهی‌دید که اگر کسی مطلب خوبی به‌من یاد دهد چگونه منتش را می‌پذیرم و ستایشش می‌کنم، چه یقین دارم پاسخی که خواهی‌داد بسیار خوب خواهدبود.

گفت: پس اینک گوش فرادار: من ادعا می‌کنم عدالت هیچ چیز نیست جز آنچه برای قوی سودمند باشد. پس چرا ستایش نمی‌کنی؟ مگر پاسخ مرا نپسندیدی؟

گفتم: هنوز نمی‌دانم. پس از آنکه به‌منظورت پی‌بردم البته ستایشت خواهم‌کرد. گفتی عمل عادلانه چنان عملی است که برای قوی سودمند باشد؟ ثراسوماخوس، مرادت از این سخن چیست؟ گمان نمی‌کنم منظور تو این باشد که مثلاً اگر پولوداماس که قهرمان کشتی‌گیری و مشت‌زنی است قویتر از ما باشد و خوردن گوشت گاو برای او سودمند باشد، بکاربردن همان غذا برای ما نیز که ناتوان‌تر از او هستیم سودمند و بالنتیجه عادلانه خواهدبود.

گفت: سقراط، مرد بی‌شرمی هستی و هر سخنی را تنها از جنبه‌ای می‌شکافی که بتوانی زشتی آن را نمایان سازی.

گفتم: هرگز چنین نیّتی ندارم. ولی تو هم منظورت را آشکارتر بیان کن.

گفت: مگر نمی‌دانی که بعضی از شهرها به‌دست حکمرانی مستبد اداره می‌شود، در بعضی دموکراسی یعنی حکومت عامهٔ مردم برقرار است، و در بعضی دیگر اشراف جامعه زمام حکومت را بدست‌دارند؟

گفتم: می‌دانم.

گفت: و مگر نمی‌دانی که در هر شهر قوی آن کسی است که زمام حکومت را بدست‌دارد؟

گفتم: این را نیز می‌دانم.

گفت: هر حکومت هر قانونی را با درنظرگرفتن منافع خود وضع می‌کند: حکومت دموکراسی منافع عموم مردم را در نظر می‌گیرد و حکومت استبدادی منافع حاکم مستبد را. حکومتهای دیگر نیز مطابق همین قاعده عمل می‌کنند و با وضع قانون آنچه را به‌نفع حاکم تشخیص دهند موافق عدل می‌نامند و از همهٔ مردمان می‌خواهند که آن را محترم بشمارند و هر کسی را که از آن سرپیچد قانون‌شکن و ظالم نام می‌دهند و به‌کیفر می‌رسانند. بنا بر این، معنی پاسخ من
۳۳۹ این است که در هر کشور حق و عدالت چیزی است که برای حکومت وقت سودمند باشد، و چون در همهٔ کشورها قدرت در دست حکومت است از این رو اگر نیک بنگری خواهی‌دید که عدالت در همه جا یک چیز بیش نیست: چیزی که برای قوی سودمند باشد.

گفتم: منظورت را دریافتم. اکنون باید تحقیق کنیم تا ببینیم آنچه گفتی درست است یا نه. ولی ثراسوماخوس گرامی، پاسخ تو نیز این بود که عدالت چیزی است که سودمند باشد، یعنی همان بود که مرا از گفتنش منع کرده‌بودی. منتها تو قیدی بر آن افزودی و گفتی: برای قوی سودمند باشد.

گفت: این قید در نظر تو مهم نیست؟

گفتم: ممکن است خیلی مهم باشد. ولی به‌هر حال باید پاسخی را که دادی بررسی کنیم تا ببینیم درست است یا نه. من نیز تصدیق می‌کنم که عمل عادلانه عملی است سودمند، ولی تو قیدی بر آن می‌افزایی و می‌گویی «عملی است که برای قوی سودمند باشد». چون هنوز بر من روشن نیست که افزودن آن

قید درست است یا نه، چاره جز بررسی ندارم.

گفت: پس بررسی کن.

گفتم: بسیار خوب. آیا به‌عقیدهٔ تو عدالت این است که آدمی در هر حال از کسانی که زمام حکومت را بدست‌دارند فرمانبرداری کند؟

جواب داد: واضح است.

پرسیدم: آیا کسانی که بر کشورها حکومت می‌کنند مصون از اشتباهند یا ممکن است اشتباه کنند؟

جواب داد: ممکن است اشتباه کنند.

پرسیدم: پس هنگام وضع قوانین نیز بعضی به‌راه درست می‌روند و برخی به‌راه خطا؟

جواب داد: گمان می‌کنم چنین باشد.

پرسیدم: آیا قانون درست قانونی است که برای حاکم سودمند است و قانون نادرست قانونی که برای حاکم زیان دربردارد؟

جواب داد: آری.

پرسیدم: ولی زیردستان به‌هر حال باید مطابق آن قوانین عمل کنند؟ و به‌عقیدهٔ تو عدالت همین است؟

جواب داد: چرا چنین نباشد؟

گفتم: پس بنا بر استدلال تو، عدالت تنها عمل به‌نفع اقویا نیست، بلکه عکس آن، یعنی عمل به‌زیان اقویا نیز، عادلانه است.

گفت: چه گفتی؟ نفهمیدم!

گفتم: گمان می‌کنم گفتهٔ خودت بود. ولی بگذار بررسی بیشتری کنیم. آیا نگفتی که زمامداران وقتی که با وضع قانون به‌زیردستان امر می‌کنند که این یا آن عمل را انجام‌دهند، گاهی در تشخیص منافع خود به‌اشتباه می‌افتند؟ و باز نگفتی که برای زیردستان عدالت این است که فرمان زمامداران را اجرا کنند؟ این دو مطلب پایهٔ استدلال تو نبود؟

جواب داد: آری، چنین گفتم.

گفتم: پس با این استدلال تصدیق کردی عملی هم که به‌زیان زمامداران باشد عدالت است. چه، از یک سو گفتی که حکمرانان گاهی بر خلاف میل واقعی خود فرمانهایی می‌دهند که برای آنان زیان دربردارد. از سوی دیگر ادعا کردی که

برای زیردستان عدالت این است که به‌هر فرمانی که حکمرانـان مـی‌دهند گـردن بنهند. ای ثراسوماخوس دانا، آیا نتیجهٔ ضروری آن دو ادعا این نیست کـه عـمل به‌زیان اقویا، یعنی عملی هم که بر خلاف گفتهٔ تو باشد، مطابق عدل است؟ زیرا دیـدیم کـه گـاهی بـه‌زیردستان فـرمان داده‌مـی‌شود کـارهایی کـنند کـه بـه‌زیان اقویاست.

پولمارخوس گفت: سقراط، به‌زئوس سوگند که مطلب کاملاً روشن است.

۳۴۰ کلئیتوفون گفت: خصوصاً اگر تو هم سخن سقراط را تأیید کنی.

پولمارخوس گفت: نیاز به‌تأیید من نیست. ثـراسـوماخوس خـود تـصدیق می‌کند که حکمرانان بعضی اوقات فرمانهایی به‌زیان خود می‌دهند، و در عین حال معتقد است که برای زیردستان عدالت این است که از آن فرمانها اطاعت کنند.

کلئیتوفون گفت: نه، چنین نیست. ادعای ثراسوماخوس این بود که عدالت پیروی از فرمان حکمرانان است.

پـولمارخـوس گـفت: و سـپس گـفت عـملی عـادلانه است کـه بـرای اقـویا سودمند باشد، و پس از بیان این دو مقدمه، تصدیق کرد که اقویا بـعضی اوقـات فرمانهایی بر خلاف منافع خود می‌دهند. پس نتیجه این است که هم عمل به‌سود اقویا عادلانه است و هم عمل به‌زیان آنان.

کلئیتوفون گفت: ولی گفتهٔ ثراسوماخوس این بود که مفید برای قوی آن چیزی است که خود او آن را مفید تشخیص دهد، و زیردست باید مطابق همان تشخیص عمل کند. عدالت به‌عقیدهٔ ثراسوماخوس این است.

پولمارخوس گفت: نه، او چنین نگفت.

گفتم: پولمارخوس، مانعی نیست. اگر اکنون ثراسوماخوس عدالت را این گونه تعریف می‌کند، ما مخالف نیستیم. ثراسوماخوس، آیا منظور تو از آنچه برای قوی سودمند است، چیزی است که در نظر خود قوی سودمند بنماید، اعم از آنکه براستی برای او سودمند باشد یا زیان‌آور؟ آیا عقیدهٔ تو همین است؟

جواب داد: هرگز. گمان می‌کنی من، کسی را که اشتباه کند، در آن حال که دچار اشتباه است قوی می‌نامم؟

گفتم: آری، گمان کردم مـنظور تـو هـمان است زیـرا تـصدیق کـردی کـه زمامداران مصون از اشتباه نیستند و گاهی به‌خطا می‌روند.

گفت: سقراط، مغلطه‌کردن پیشهٔ توست. مگر تو، پزشکی را که در تشخیص

بیماری اشتباه کند، در آن حال که دچار اشتباه است و از لحاظ اشتباهی که در تشخیص به‌او دست‌داده، پزشک می‌خوانی؟ یا حسابدانی را که در حساب اشتباه کند، در همان حال اشتباه و نسبت به‌همان مورد، حسابدان می‌دانی؟ عقیدهٔ من این است که ما تنها بظاهر و بر حسب عادت در این گونه موارد می‌گوییم: پزشک یا حسابدان یا کاتب اشتباه کرده‌است. زیرا هیچ یک از آنان در حال دارابودن دانشی که نام و عنوانش ناشی از آن است به‌خطا نمی‌رود و اگر بخواهیم بیانی دقیق بکارببریم که پژوهندهٔ موشکافی چون تو را راضی کند، باید بگوییم استادکار هرگز اشتباه نمی‌کند. آن که اشتباه می‌کند، اشتباهش ناشی از این است که دانشش از او دور می‌شود. بنا بر این استاد یا دانشمند یا حاکم، تا هنگامی که تسلط لازم را به‌دانش خود از دست نداده‌است، مرتکب خطا نمی‌شود هر چند ما از روی سهل‌انگاری می‌گوییم: پزشک اشتباه کرد یا حکمران اشتباه کرد. پس پاسخ مرا نیز باید به‌همین معنی تلقی کنی. اگر بخواهیم همان پاسخ را با بیانی دقیقتر ادا کنیم باید بگوییم: حکمران از آن جهت که حکمران است اشتباه نمی‌کند، و چون اشتباه نمی‌کند پس هر فرمانی بدهد برای او سودمند است و وظیفهٔ زیردستان ۳۴۱
این است که فرمان او را اجرا کنند. بنا بر این، سخن من همان است که در آغاز گفتم: عدالت انجام‌دادن کاری است که برای قوی سودمند باشد.

گفتم: عجب، عجب، ثراسوماخوس، پس مرا اهل مغلطه می‌دانی؟

جواب داد: بی‌گمان.

گفتم: یعنی معتقدی که عمداً آن سؤالها را کردم تا تو را در تنگنا اندازم؟

گفت: در این هیچ تردیدی ندارم. ولی از این کار سودی نخواهی‌برد زیرا نه با نیرنگ خواهی‌توانست بر من چیره شوی و نه با استدلال.

گفتم: هرگز چنان گستاخی نمی‌کنم. ولی برای اینکه باز سوءِ تفاهمی پیش‌نیاید هم‌اکنون روشن کن که وقتی که می‌گویی برای زیردستان عدالت انجام‌دادن کاری است که برای اقویا و حکمرانان سودمندباشد، آیا «قوی» و «حکمران» را به‌معنی متداول بکارمی‌بری یا به‌آن معنی دقیق که بیان کردی؟

گفت: به‌معنی دقیق. باز اگر می‌توانی، مغلطه را آغاز کن. من مانع تو نخواهم‌شد. ولی بدان که از این کار طرفی نخواهی‌بست.

گفتم: چنان دیوانه نیستم که بخواهم شیری را یال و پشم بتراشم یا با ثراسوماخوس مغلطه کنم.

گفت: قصدت همین بود ولی تیرت به‌خطا رفت.

گفتم: از این مقوله بگذریم. اکنون پاسخ این سوال را بده: پزشک به‌آن معنی دقیق، کسی است که در پی تحصیل پول است یا آن که بیماران را معالجه می‌کند؟ ولی بهوش باش که مراد من پزشک به‌معنی راستین است.

گفت: کسی که بیماران را معالجه می‌کند.

پرسیدم: دربارهٔ ناخدا چه می‌گویی؟ ناخدا به‌معنی راستین کسی است که به‌دریانوردان فرمان می‌راند یا کسی که در دریا سفر می‌کند؟

گفت: کسی است که به‌دریانوردان فرمان می‌راند.

گفتم: پس علت ناخدابودن او، این نیست که در دریا سفر می‌کند، و ما بدین سبب نیست که عنوان ناخدا به‌او می‌دهیم. بلکه چون هنری خاص دارد و بر کشتی‌نشینان و دریانوردان فرمان می‌راند، بدین سبب او را ناخدا می‌خوانیم.

گفت: درست است.

گفتم: آیا برای هر یک از آنان، یعنی بیماران و دریانوردان، چیز خاصی سودمند است؟

جواب داد: البته.

پرسیدم: آیا فن و هنر برای این نیست که معلوم کند برای هر کس و هر چیز چه سودمند است و سپس آن چیز سودمند را مهیا سازد؟

جواب داد: بی‌گمان.

پرسیدم: آیا برای هر هنر نیز هنری خاص سودمند است؟ یعنی هنر برای اینکه کامل شود به‌هنری دیگر نیاز دارد؟ یا نه، بلکه هر هنری برای خود کافی است؟

گفت: منظورت را نفهمیدم.

گفتم: گوش فرادار تا مطلب را روشن‌تر بیان کنم: اگر از من بپرسی که آیا تن برای خود کافی است یا به‌چیزی دیگر نیازمند است؟ پاسخ می‌دهم: نه، تن برای خود کافی نیست بلکه به‌چیزهایی معین نیاز دارد، و هنر پزشکی بدان جهت پیدا شده‌است که تن ناقص است و برای خود کافی نیست. منظور از وجود هنر پزشکی این است که آنچه برای تن مفید است تأمین گردد. این پاسخ به‌نظر تو درست است یا نه؟

۳۴۲ گفت: درست است.

گفتم: آیا هنر پزشکی، خود نیز ناقص است و به‌چیزی دیگر نیاز دارد؟ یعنی همچنان که چشم به‌نیروی بینایی نیاز دارد و گوش به‌نیروی شنوایی، هنر نیز به‌نیرویی و فضیلتی نیازمند است که شناختن و تأمین آن از هنر دیگر برمی‌آید؟ به‌عبارت دیگر، آیا هنر نیز ناقص است و برای شناختن و آماده‌ساختن آنچه برایش سودمند است به‌هنری دیگر نیاز دارد، و این هنر دوم نیز نیازمند هنری سوم است؟ و آیا نیازمندی هر هنر به‌هنر دیگر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد؟ یا نه، هر هنری خود می‌تواند آنچه را به‌حالش سودمند است بشناسد و تأمین کند؟ یا مطلب نه این است و نه آن، بلکه هر هنر برای شناختن و تأمین آنچه به‌حالش سودمند است، نه به‌خود نیاز دارد و نه به‌هنر دیگر، زیرا هنر از هر گونه نقص و عیب بری است و یگانه وظیفه‌اش این است که نفع چیزی را که برای آن بوجود آمده‌است، بشناسد و تأمین کند، حال آنکه خود آن، مادام که هنری کامل به‌معنی راستین است، از عیب و نقص بری است و نیاز به‌هیچ چیز ندارد؟ اکنون با توجه به‌اینکه هنر را در اینجا به‌معنی دقیق آن بکارمی‌بریم، بیندیش و بگو که آیا این شق اخیر درست است یا نه؟

گفت: آری درست است.

گفتم: پس هنر پزشکی در این اندیشه نیست که سود خود را تأمین کند بلکه در پی این است که ببیند برای تن چه سودمند است.

گفت: درست است.

گفتم: و هنر سوارکاری نیز در اندیشهٔ سود خود نیست بلکه در پی این است که ببیند چه چیز برای اسب سودمند است و آن را تأمین کند. همچنین هیچ هنری در پی سود خود نیست، زیرا نیازی ندارد، بلکه در پی نفع چیزی است که برای آن بوجودآمده.

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: ثراسوماخوس، مگر هنرها نسبت به‌چیزهایی که برای آنها بوجود آمده‌اند حاکم و قوی نیستند؟

با زحمت فراوان توانستیم وادارش کنیم تا این نکته را بپذیرد.

گفتم: پس معلوم می‌شود هیچ هنری در پی تأمین منافع حاکم و قوی نیست بلکه هر هنر در این کوشش است که منافع ضعیفتران و زیردستان خود را تأمین کند.

ثراسوماخوس نخست کوشید از قبول گفتهٔ من سر باز زند ولی سرانجام تسلیم شد و تصدیق کرد.

گفتم: بنا بر این پزشک، از آن حیث که پزشک است، نفع خود را نمی‌جوید بلکه نفع بیمار را در نظر دارد. اگر به‌یادت باشد توافق کردیم که پزشک به‌معنی دقیق کلمه، کسی است که بر بدنها حکم می‌راند، نه آنکه پول تحصیل می‌کند.

این را تصدیق کرد.

پرسیدم: و نگفتیم که ناخدا به‌معنی دقیق، کسی است که بر کشتی‌نشینان حکم می‌راند، نه کسی که در دریا سفر می‌کند؟

گفت: آری، چنین گفتیم.

گفتم: پس ناخدا که سمت ریاست دارد، وقتی که فرمان می‌دهد نفع خود را نمی‌جوید بلکه منافع کشتی‌نشینان را می‌خواهد که زیردست او هستند.

این نکته را نیز ناچار قبول کرد.

گفتم: ثراسوماخوس، معلوم می‌شود هیچ حکمرانی، از آن حیث که حکمران است، هنگام فرمان‌دادن نفع خود را نمی‌طلبد بلکه خواهان نفع زیردستان است، و در هر چه می‌گوید و می‌کند منافع کسانی را در نظر دارد که تحت حکومت او هستند. تو نیز این مطلب را قبول داری؟

۳۴۳ چون سخن به‌اینجا رسید و بر همه روشن شد که تعریف عدالت درست به‌عکس گفتهٔ ثراسوماخوس است، ثراسوماخوس به‌جای آنکه پاسخ مرا بدهد، پرسید: سقراط، دایه داری؟

گفتم: این چه پرسشی است؟ بهتر آن نیست که به‌جای این سخن پاسخ مرا بدهی؟

گفت: این سؤال را برای آن کردم که می‌بینم مبتلای زکام هستی و آب از دهان و بینیت جاری است و نمی‌توانی گوسفند را از چوپان تمیز بدهی. با این همه دایه‌ات تو را به‌حال خود گذاشته‌است و آب بینیت را نمی‌گیرد.

گفتم: منظورت چیست؟

گفت: تو در این خیال هستی که چوپان، وقتی که گاو و گوسفند را می‌چراند و فربه می‌کند، نظری به‌منافع خویش و منافع صاحب گله ندارد بلکه در پی آن است که منافع گاو و گوسفند را تأمین کند. همچنین گمان می‌کنی که

حکمران به‌معنی راستین، به‌زیردستان خود با نظری غیر از نظر چوپان به گوسفندان می‌نگرد و شب و روز در اندیشهٔ تأمین منافع خود نیست! بدین جهت تا کنون نتوانسته‌ای از ماهیت راستین عدل و ظلم آگاه گردی، و نمی‌دانی که عدالت همیشه به‌نفع دیگران است، یعنی به‌نفع اقویا و حکمرانان، در حالی که برای فرمانبران و زیردستان حاصلی جز زیان ندارد. همچنین نمی‌دانی که ظلم، بر خلاف عدل، به‌مردم عادل و ساده‌لوح فرمان می‌راند و آنان را بر آن می‌دارند که همواره به‌نفع اقویا کار کنند و اسباب نیکبختی آنان را فراهم‌سازند و از حال خود غافل بمانند. بنا بر این، سقراط ساده‌لوح، در این نکته تردید مکن که عادلان همواره و در همه جا از ستمکاران عقب می‌مانند. مثلاً اگر روابط مالی و بازرگانی میان مردمان را در نظر آوری، خواهی‌دید که هر وقت دو شریک از یکدیگر جدا می‌شوند شریک ظالم بیش از عادل سهم می‌برد، و اگر در روابط افراد با دولت دقیق شوی خواهی‌دید که هنگام پرداخت مالیات، از دو کس که درامد برابر دارند عادل بیش از ظالم می‌پردازد. ولی آنجا که تحصیل درامدی از دولت مورد پیدا کند، ظالم کیسهٔ خود را پر می‌کند و عادل چیزی بدست‌نمی‌آورد. اگر عادل در دستگاه دولت منصبی بیابد کمترین زیانی که از آن می‌برد این است که به‌کارهای شخصی خود نمی‌تواند توجه کافی کند و بدین سبب زندگی خصوصیش از هم می‌پاشد. از مال دولت نیز نمی‌تواند منتفع شود زیرا عدالت او را از این کار بازمی‌دارد. از این گذشته چون به خویشان و نزدیکان خود منافعی از راههای
خلاف حق نمی‌رساند، در نزد آنان نیز منفور می‌گردد، در حالی که وضع ظالم ۳۴۴
درست به‌عکس آن است. مرادم از ظالم کسی است که بتواند ستمهای بزرگ مرتکب شود و منافع بزرگ بدست‌آورد، و برای اینکه بدانی ظلم تا چه حد سودمندتر از عدل است باید چنان کسی را در نظر آوری. ولی برای اینکه بتوانی حقیقت امر را روشن ببینی باید کسانی را در نظر آوری که در بالاترین قلهٔ ظلم قراردارند. آنگاه خواهی‌دید که ستمکاران نیکبخت‌ترین مردمانند و هر که در برابر ایشان به‌سلاح ظلم دست‌نبرد بلکه جورشان را تحمل کند همواره سیه‌روز است. بر بالاترین قلهٔ ظلم، حکمرانان مستبد جای دارند، که اموال دیگران را، اعم از شخصی و عمومی، گاه از راه حیله و تزویر می‌برند و گاه با توسل به‌زور و تعدی، آن هم نه خرد خرد، بلکه همه را یکجا و یکباره می‌برند. هر کس مالی مختصر بدزدد یا بزور ببرد و گرفتار آید کیفر می‌بیند و رسوا می‌گردد و مردم او را دزد و راهزن

می‌نامند. ولی اگر کسی همهٔ دارایی جامعه‌ای را برباید و همهٔ شهروندان را یکباره اسیر و بردهٔ خود سازد القاب و عناوینی افتخارآمیز بدست‌می‌آورد و در نظر عموم محترم می‌شود. نه تنها هموطنانش او را با آن القاب و عناوین می‌خوانند بلکه بیگانگان نیز چون بشنوند که او ستمهای بزرگ مرتکب می‌شود در او به‌دیدهٔ ستایش می‌نگرند.

علت اینکه مردم ظلم را بد می‌شمارند این نیست که از ارتکاب آن واهمه‌ای دارند بلکه این است که می‌ترسند خود روزی گرفتار ظلم دیگران شوند. بنا بر این، سقراط، روشن شد که ظلم اگر با مقیاس بزرگ به‌مرحلهٔ عمل درآید بمراتب قویتر و شریفتر و والاتر از عدل است، و چنانکه در آغاز بحث گفتم عمل عادلانه، عملی است که به‌سود اقویا باشد و عمل ظالمانه چنان کاری است که نفع خود ظالم را تأمین کند.

ثراسوماخوس همین که سیلاب نطق پرآب و تاب خود را چون استاد حمامی بر سر و گوش ما فروریخت برخاست که از مجلس بیرون رود. ولی حاضران مجلس او را از رفتن بازداشتند و مجبورش کردند که بماند و ادعاهای خود را ثابت کند. من نیز با اصرار تقاضا کردم که بماند و گفتم: ای مرد شگفت‌انگیز، پس از آنکه سخنانی بدین عظمت در میان مجلس انداختی می‌خواهی‌بروی پیش از آنکه روشن شود که گفته‌هایت درست است یا نه؟ یا گمان می‌کنی آنچه کوشیدی تعریفش کنی تمامی روش زندگی نیست و اینکه چگونه باید زیست تا زندگی ارزش زیستن داشته‌باشد؟

جواب داد: مگر خود من به‌اهمیت مسأله واقف نیستم؟

گفتم: چنین می‌نماید. یا دست کم باید گفت به‌نیکبختی و بدبختی ما چنان بی‌اعتنا هستی که نمی‌خواهی مطلبی را که ادعا می‌کنی می‌دانی، به‌ما نیز بیاموزی. ولی ما دامن تو را رها نخواهیم‌کرد تا دربارهٔ نکاتی که تشریح کردی
۳۴۵ توضیحی بیشتر بدهی و همهٔ ما را رهین منت خود سازی. اگر راست خواهی، من هنوز باور نمی‌کنم که ظلم سودمندتر از عدل است هر چند هیچ مانعی در راه آن نباشد. درست است که ظالم گاه می‌تواند به‌نیرنگ توسل جوید و به‌دام نیفتد، یا با قهر و زور بر دیگران چیره شود، با این همه باور ندارم که در پایان کار از عادل پیشتر بیفتد و ظلم سودمندتر از عدل باشد. گمان می‌کنم من در این تردید تنها نیستم بلکه بسیاری از حاضران نیز با من همداستانند.پس بکوش ما را قانع

سازی و ثابت کنی که در اشتباهیم اگر عدل را برتر از ظلم می‌شماریم.

ثراسوماخوس گفت: چه کنم؟ اگر آنچه گفتم تو را قانع نساخته‌باشد، کاری از دستم برنمی‌آید. یا چشم داری که حقیقت را بزور داخل روحت کنم و در آنجا به‌زنجیر ببندم؟

گفتم: نه به‌خدا سوگند، بلکه چشم دارم که وقتی ادعایی می‌کنی، آن را هر ساعت تغییر ندهی و اگر تغییر می‌دهی آشکارا تغییر دهی و در صدد فریفتن ما برنیایی. هنگامی که دربارهٔ پزشک بحث می‌شد اصرار داشتی که پزشک به‌معنی راستین را در نظر بگیریم. ولی اندکی بعد چون سخن به‌چوپان رسید گویا تغییر عقیده دادی و نخواستی چوپان را به‌معنی حقیقی بگیری. زیرا از سخنانت چنین معلوم شد که چوپان در چراندن و فربه‌ساختن گوسفندان نباید نفع و صلاح آنها را در نظر بگیرد بلکه باید توجهش مانند شکمبارگان به‌خوراکهای خوشمزه، یا مانند بازرگانان به‌فروش گوسفندان باشد. حال آنکه بنا به‌اصلی که ساعتی پیش تشریح کردیم فن چوپانی هیچ وظیفه‌ای ندارد جز تأمین نفع و صلاح آنچه برای آن بوجودآمده‌است یعنی گلهٔ گوسفند، و خود آن، از آن حیث و مادام که فن چوپانی به‌معنی راستین است، به‌هیچ چیز دیگر نیاز ندارد زیرا برای خود کافی است. با توجه بدین اصل من معتقد بودم که حکمران نیز، از آن حیث که و مادام که براستی حکمران است، در ادارهٔ کشور به‌هیچ چیز نباید نظر داشته‌باشد جز نفع کسانی که در تحت حکومت او قراردارند. آیا گمان می‌کنی کسی که حکمران به‌معنی واقعی است، وظیفهٔ حکمرانی را از روی رغبت بعهده‌می‌گیرد؟

گفت: نه، گمان نمی‌کنم، بلکه می‌دانم و یقین دارم که چنین است.

گفتم: ثراسوماخوس، آیا فراموش کرده‌ای که هیچ کس آماده نیست مشاغل دولتی دیگر را بی‌مزد بعهده‌بگیرد بلکه هر کس در مقابل آنها مزد می‌طلبد، زیرا سود آنها به‌خود او نمی‌رسد بلکه تنها کسانی از آن منتفع می‌شوند ۳۴۶
که در تحت حکومت قراردارند؟ مگر فرق هر فن با فنون دیگر این نیست که آثارش غیر از آثار فنون دیگر است؟ ولی عزیز من، پاسخی که می‌دهی باید مطابق سؤال باشد تا بتوانیم در بحث پیشرفتی کنیم.

گفت: آری فرق هر فن با فنون دیگر همان است که گفتی.

گفتم: بنا بر این از هر فن، اثر و فایده‌ای خاص بدست‌می‌آید نه فایده‌ای که همهٔ فنون در آن مشترک باشند. مثلاً حاصل فن پزشکی تندرستی است و

حاصل فن ناخدایی کشتیرانی، و این قاعده در همهٔ هنرها صادق است.

گفت: درست است.

گفتم: پس حاصل فن پول‌درآوردن نیز باید پول باشد، زیرا این فن فایده‌ای جز این ندارد. یا معتقدی که فن پزشکی با فن ناخدایی یکی است؟ تو که در تشخیص هر فن از فنون دیگر آن همه دقیق هستی، گمان نمی‌کنم فن ناخدا را، حتی اگر ناخدا به‌سبب سازگاری هوای دریا تندرست و قوی شود، فن پزشکی بنامی.

گفت: هرگز.

گفتم: همچنین آیا اگر کسی به‌سبب کاری که برای پول‌درآوردن می‌کند تندرست و قوی شود، بدین علت پول‌درآوردن را فن پزشکی نخواهی‌نامید؟

گفت: نه.

گفتم: اگر کسی در نتیجهٔ اشتغال به‌پزشکی و معالجهٔ بیماران پول بدست آورد آیا بدین علت فن پزشکی را فن پول‌درآوردن خواهی‌نامید؟

جواب داد: نه.

گفتم: آیا توافق داریم در اینکه از هر فن فایده و حاصلی معین بدست می‌آید؟

جواب داد: البته.

گفتم: پس اگر ببینیم که صاحبان همهٔ فنون حاصلی مشترک بدست می‌آورند، آیا باید بگوییم آنان فنی مشترک را با فن خاص خود توأم ساخته‌اند؟

جواب داد: آری، چنین می‌نماید.

گفتم: پس می‌گوییم، علت اینکه صاحبان فنون و هنرها پول درمی‌آورند، این است که همهٔ آنان علاوه بر فن خاص خود فن پول‌درآوردن را نیز بکار می‌بندند.

ثراسوماخوس این نکته را با بی‌میلی تصدیق کرد.

گفتم: مزدی که هر صاحب فنی بدست‌می‌آورد حاصل فن خاص او نیست. بلکه اگر موضوع را بدقت بررسی کنیم خواهیم‌دید که حاصل فن پزشکی تندرستی است و حاصل فن پول‌درآوردن پول. همچنین حاصل فن معماری خانه است، و پولی که معمار بدست‌می‌آورد نتیجهٔ فن پول‌درآوردن است که معمار با فن خود توأم ساخته. این قاعده در همهٔ فنون دیگر نیز صادق است، یعنی حاصل و

فایدهٔ هر فن، چیزی است که در ماهیت آن نهفته. بنا بر این اگر فن پول‌درآوردن با فن معماری توأم نشود، از فن معماری برای خود معمار سودی حاصل نخواهدشد.

گفت: درست است.

پرسیدم: ولی آیا اگر معمار بی‌مزد کار کند از فن او برای هیچ کس سودی بدست‌نمی‌آید؟

جواب داد: البته بدست‌می‌آید.

گفتم: بنا بر این، ثراسوماخوس گرامی، روشن شد که هیچ فنی، از جمله فن حکمرانی، برای خود نفعی ندارد. بلکه چنانکه گفتیم هدف هر فن این است که منافع زیردستان خود را تأمین کند. به‌عبارت دیگر، هر فن منافع ضعفا را در نظر دارد نه منافع اقویا را. به‌همین جهت بود ثراسوماخوس گرامی، که اندکی پیش گفتم هیچ کس آماده نیست بی‌مزد شغل حکمرانی بعهده‌بگیرد و نیازهای دیگران را برآورد بلکه همه کس در برابر این خدمت مزد می‌خواهد. زیرا کسی که عهده‌دار چنان شغلی شد، اگر براستی هنری را که مقتضای آن است بکاربندد، نه گامی به سود خود برمی‌دارد و نه فرمانی به‌نفع خود می‌دهد. بلکه در هر چه می‌کند و ۳۴۷
می‌گوید نفع کسانی را در نظر می‌گیرد که تحت حکومت او هستند. از این رو برای آنکه کسی به‌حکمرانی تشویق شود یا باید مزدی به‌او دهند، خواه آن مزد به صورت پول باشد و خواه به‌صورت تکریم و ستایش، یا اگر از قبول وظیفهٔ حکمرانی خودداری ورزد باید مجازاتش کنند.

گلاوکن گفت: سقراط، جملهٔ آخر را نفهمیدم. آن دو نوع مزد معلوم است ولی اینکه مجازات را با انواع مزد در یک ردیف شمردی نفهمیدم.

گفتم: مزدی را که نیکان و شریفان برای آن به‌قبول منصب حکمرانی تن‌درمی‌دهند نمی‌شناسی؟ نمی‌دانی که در نظر آنان پول‌دوستی و جاه‌طلبی ننگ است؟

گفت: چرا، می‌دانم.

گفتم: پس مردان شریف برای مال و جاه حکومت نمی‌کنند، زیرا نه میل دارند مزد بگیرند و مزدور نامیده شوند و نه آماده‌اند پنهانی کیسهٔ خود را از مال دولت پر کنند و دزد بشمارآیند. به‌جاه و مقام نیز اعتنا ندارند چوه جاه‌طلب نیستند. از این رو چاره نمی‌ماند جز اینکه آنان را با تهدید به‌مجازات به‌قبول

زمامداری مجبور سازند، و گویا بدین علت است که قبول منصب حکمرانی اگر بیم کیفر در میان نباشد ناپسند شمرده‌می‌شود. اما بدترین کیفرها برای کسی که نخواهد زمام حکومت را بدست‌گیرد، این است که محکوم کسانی بدتر از خود شود، و به‌عقیدهٔ من نیکمردان فقط برای رهایی از این کیفر بار حکومت را به‌دوش می‌گیرند. هنگامی هم که بر سر کار دولت می‌روند چشم ندارند از این کار سود یا لذتی ببرند بلکه از روی ناچاری بدان تن‌درمی‌دهند چون کسی بهتر از خود یا مانند خود نمی‌یابند که این بار سنگین را به‌دوش او بنهند.

اگر کشوری پیدا می‌شد که ساکنانش همه از نیکان و شریفان بودند، در آنجا مردمان برای گریز از حکمرانی همان گونه تلاش می‌کردند که امروز برای رسیدن به‌آن می‌کنند، و در آنجا نمایان می‌شد که حکمران به‌معنی راستین کسی نیست که منافع حاکم را در نظر بگیرد بلکه کسی است که منافع زیردستان را تأمین کند و هر مرد روشن‌بین پیوسته در این اندیشه می‌بود که از کار دیگران سود ببرد نه آنکه برای تأمین منافع دیگران خود را دچار رنج سازد. بنا بر این نمی‌توانم با ثراسوماخوس همداستان شوم و بگویم کار عادلانه چنان کاری است که برای اقویا سودمند باشد. ولی بگذارید این مطلب را به‌روزی دیگر بگذاریم زیرا ثراسوماخوس ادعایی تازه به‌میان آورده که به‌عقیدهٔ من مهمتر از آن مطلب است. ادعای تازهٔ او این است که زندگی مرد ستمگر بهتر از زندگی عادل است. گلاوکن، عقیدهٔ تو در این باره چیست، و کدام یک از آن دو را برتر می‌شماری؟

گلاوکن گفت: من زندگی عادل را بهتر می‌دانم.

۳۴۸ گفتم: مگر مزایایی را که ثراسوماخوس برای ظلم شمرد نشنیدی؟

جواب داد: شنیدم ولی نپذیرفتم.

گفتم: میل داری بکوشیم تا قانعش کنیم که حق با او نیست؟

گفت: البته میل دارم.

گفتم: اگر در برابر خطابهٔ او خطابه‌ای دیگر ایراد کنیم و مزایای عدل را یکایک بشماریم، و باز او گفتاری دیگر بیان کند و ما پاسخ گفته‌های او را بدهیم در آن صورت لازم خواهدبود مزایایی که هر یک از ما بیان می‌کند شمرده و با یکدیگر سنجیده شوند و بدین منظور به‌داوری احتیاج خواهیم‌داشت که میان ما داوری کند. ولی اگر بکوشیم با بحث و سؤال و جواب یکدیگر را قانع سازیم و در نکاتی که پیش‌می‌آید به‌توافق برسیم در این صورت تحقیق‌کننده و داور خود ما

خواهیم‌بود.

گفت: درست است.

پرسیدم: از این دو کدام را می‌پسندی؟

پاسخ داد: راه دوم را.

گفتم: بسیار خوب. ثراسوماخوس، بگذار بررسی را دوباره از سر شروع کنیم و به‌پرسشهایی که می‌کنیم پاسخ بده: ادعای تو این است که ظلم کامل سودمندتر از عدل کامل است؟

پاسخ داد: ادعای من همین است و دلایل آن را پیشتر توضیح داده‌ام.

گفتم: از آن دو یکی را فضیلت می‌دانی و دیگری را عیب؟

پاسخ داد: البته.

گفتم: یعنی عدل را فضیلت می‌شماری و ظلم را عیب؟

پاسخ داد: عجب زیرکانه سؤال می‌کنی! مگر نگفتم ظلم سودمند است و عدل زیانبار؟

گفتم: پس عقیده‌ات را دربارهٔ سؤال من آشکارتر بیان کن.

گفت: عقیدهٔ من درست خلاف مضمون سؤال توست.

پرسیدم: یعنی به‌عقیدهٔ تو عدالت عیب است؟

پاسخ داد: نه، خوش‌باوری ابلهانه است.

پرسیدم: و ظلم در نظر تو عیب نیست؟

پاسخ داد: نه، عمل عاقلانه است.

پرسیدم: پس ثراسوماخوس، به‌عقیدهٔ تو ظالم نیک و خردمند است؟

پاسخ داد: آری، به‌شرط آنکه به‌حد کمال ظالم باشد و بتواند کشورها و اقوام را به‌زیر سلطهٔ خود درآورد. شاید گمان کردی مراد من از ظالم، دزد و جیب‌بر است. البته اینان نیز اگر گرفتار نشوند از کار خود سود می‌برند ولی در این بحث بدین گونه مطالب کوچک نظر نداریم.

گفتم: منظورت را فهمیدم. ولی تعجب من از این است که تو ظلم را فضیلت و خردمندی می‌شماری و عدل را بر خلاف آن.

گفت: عقیدهٔ مرا درست دریافته‌ای.

گفتم: با این سخن کار مرا دشوار کردی و اکنون نمی‌دانم در پاسخ تو چه بگویم. اگر می‌گفتی ظلم منافعی دربردارد، و با این همه مانند بیشتر مردمان آن را

۳۴۹ زشت و ناپسند می‌شمردی در آن صورت با توسل به‌اصول متداول پاسخی به‌تو می‌دادم. ولی ادعا می‌کنی که ظلم هم خوب است و هم نیرومند و شریف، و همهٔ مزایایی را که ما برای عدل قائلیم از خصوصیات ظلم می‌شماری، و حتی جرأت را به‌جایی می‌رسانی که آن را فضیلت و خردمندی می‌خوانی.

گفت: به‌عقیدهٔ من خوب پی‌برده‌ای.

گفتم: با این همه ناچاریم تحقیق را دنبال کنیم، البته با این فرض که با ما قصد مزاح نداری، بلکه آنچه گفتی عقیدهٔ واقعی توست.

گفت: برای تو چه فرق می‌کند که عقیدهٔ واقعی من است یا نه؟ سعی کن، اگر می‌توانی، بطلان آن را ثابت کنی.

گفتم: فرقی نمی‌کند. اکنون بدین پرسش پاسخ بده. آیا به‌عقیدهٔ تو عادل آرزو دارد که بر عادلی دیگر برتری یابد؟

پاسخ داد: نه، وگرنه آن همه خوش‌باور و ساده‌لوح نمی‌بود.

گفتم: در انجام اعمال عادلانه نیز نمی‌خواهد بر او پیشی گیرد؟

پاسخ داد: نه.

گفتم: ولی شاید در این آرزوست که بر ظالمان برتری یابد و این را عادلانه می‌داند. یا عقیدهٔ تو غیر از این است؟

پاسخ داد: در این مورد می‌خواهد برتری یابد ولی به‌مقصود نمی‌رسد.

گفتم: سؤال این نیست که به‌مقصود می‌رسد یا نه. بلکه می‌پرسم آیا عادل آرزو دارد که بر ظالم برتری یابد ولی در صدد برتری‌یافتن بر عادلان دیگر نیست؟

پاسخ داد: آری، چنین است.

پرسیدم: دربارهٔ ظالم چه می‌گویی؟ آیا او نیز می‌خواهد بر عادل و عمل عادلانه برتری یابد؟

پاسخ داد: بدیهی است. زیرا آرزو دارد که بر همه برتری یابد.

گفتم: پس آرزوی او این است که بر ظالمان نیز برتری یابد و در کارهای ظالمانه نیز بر آنان پیشی گیرد و خلاصه در این تلاش است که همه چیز را در چنگ خود گردآورد؟

پاسخ داد: آری، چنین است.

گفتم: بگذار مطالبی را که گفته‌شد بار دیگر بدین عبارت بیان کنیم: عادل بر امثال خود برتری نمی‌جوید بلکه در این آرزوست که بر اضداد خود تفوق یابد.

ولی ظالم هم بر امثال خود برتری می‌جوید و هم بر اضداد خود.

گفت: درست گفتی.

گفتم: آیا ظالم هم نیک است و هم خردمند، در حالی که عادل نه این است و نه آن؟

گفت: این نکته را نیز درست گفتی.

گفتم: پس ظالم به‌نیکان و خردمندان مانند است و عادل شباهتی به‌آنان ندارد؟

پاسخ داد: بدیهی است. زیرا هر کس به‌کسانی مانند است که صفات آنان را دارد.

گفتم: بسیار خوب، پس می‌گویی هر یک از آن دو به‌کسانی مانند است که صفات آنان را دارد؟

پاسخ داد: بی‌گمان.

گفتم: ثراسوماخوس، آیا تو نیز معتقدی که گروهی از مردم موسیقیدانند و گروهی چنان نیستند؟

پاسخ داد: آری.

گفتم: از آن دو کدام یک را دانا می‌نامی و کدام را نادان؟

پاسخ داد: موسیقیدان را دانا می‌نامم و آن دیگری را نادان.

گفتم: موسیقیدان را از آن حیث که داناست نیک می‌شماری و موسیقی‌نشناس را از آن حیث که نادان است بد می‌دانی؟

پاسخ داد: آری.

گفتم: این قاعده دربارهٔ پزشک نیز صادق است؟

پاسخ داد: آری.

پرسیدم: آیا موسیقیدان هنگامی که ساز خود را کوک می‌کند آرزویش این است که در سخت و سست‌کردن سیمها بر موسیقیدانی دیگر پیشی گیرد؟

پاسخ داد: نه.

پرسیدم: بلکه می‌خواهد در این کار برتر از کسی باشد که از فن موسیقی بی‌بهره است؟

پاسخ داد: بی‌گمان.

پرسیدم: دربارهٔ پزشک چه عقیده داری؟ او نیز هنگامی که برای بیمار ۳۵۰

خوراک و آشامیدنی تجویز می‌کند در این آرزوست که بر پزشکی دیگر، یا بر فن معالجهٔ بیماری، برتری یابد؟

پاسخ داد: نه.

پرسیدم: پس می‌خواهد برتر از کسی باشد که از دانش پزشکی بی‌بهره است؟

پاسخ داد: آری.

گفتم: اکنون فنون و هنرهای دیگر را در نظر بیاور و ببین آیا می‌توانی موردی بیابی که استاد فنی بخواهد در سخن یا عمل بر استادی دیگر برتری یابد؟ یا هر استاد همواره در این صدد است که در موارد مشابه درست مانند استادان دیگر عمل کند؟

پاسخ داد: شق دوم درست است.

گفتم: دربارهٔ کسی که اهل فن نیست چه می‌گویی؟ آیا او در این صدد نیست که هم بر استادان فن برتری یابد و هم بر کسانی که اهل فن نیستند؟

پاسخ داد: احتمال بر این است که او بر هر دو برتری می‌جوید.

گفتم: کسی که در فنی استاد است، داناست؟

پاسخ داد: آری.

پرسیدم: و دانا نیک است؟

پاسخ داد: آری.

گفتم: پس معلوم می‌شود کسی که دانا و نیک است بر امثال خود برتری نمی‌جوید بلکه می‌خواهد بر کسانی که مانند خود او نیستند و ضد او هستند، برتری یابد.

پاسخ داد: چنین می‌نماید.

پرسیدم: ولی آیا کسی که نادان و بد است هم بر امثال خود پیشی می‌جوید و هم بر اضداد خود؟

پاسخ داد: آری.

گفتم: ثراسوماخوس، مگر نگفتی که ظالم هم بر امثال خود برتری می‌جوید و هم بر اضداد خود؟

پاسخ داد: البته گفتم.

گفتم: ولی عادل تنها بر اضداد خود پیشی می‌جوید نه بر امثال خود؟

پاسخ داد: آری.

گفتم: پس آیا عادل به‌مردم دانا و نیک همانند است و ظالم به‌بدان و نادانان.

گفت: آری، همین نتیجه بدست‌می‌آید.

گفتم: و من و تو در این نکته توافق داشتیم که هر کس به‌کسانی مانند است که صفات آنان را دارد؟

پاسخ داد: آری در این باره توافق کرده‌ایم.

گفتم: پس روشن شد که عادل نیک و داناست و ظالم بد و نادان؟

ترسوماخوس همهٔ این مطالب را تصدیق کرد ولی نه به‌این آسانی که حکایت می‌کنم بلکه پیوسته می‌کوشید راه گریزی بیابد و از تصدیق سر باز زند در حالی که عرق از سر و رویش می‌ریخت چون هوا بسیار گرم بود. چیزی هم دیدم که تا آن روز ندیده‌بودم و آن این بود که ثراسوماخوس سرخ شد.

پس از آنکه توافق کردیم که عدل فضیلت و دانایی است و ظلم رذیلت و نادانی، گفتم: خوب، این مطلب روشن شد. ولی اگر به‌یادت باشد ادعایی دیگر کردی و آن این بود که ظلم نیرومندتر از عدل است. ثراسوماخوس، هنوز بیاد داری که چنین گفتی؟

پاسخ داد: آری، بیاددارم. با مطالبی هم که گفتی چندان موافق نیستم و می‌توانم آنها را با استدلال رد کنم. ولی می‌دانم که اگر سخن آغاز کنم، باز خواهی گفت: «ثراسوماخوس خیال می‌کند بر کرسی خطابه ایستاده‌است». پس یا بگذار من هر گونه که خود می‌خواهم سخن بگویم، یا اگر می‌خواهی باز چیزی بپرسی، بپرس. ولی در این صورت با تو چنان رفتار خواهم‌کرد که با پیرزنان قصه‌گو می‌کنند، و در پاسخ تو «آری، آری» خواهم‌گفت و با جنباندن سر سخنانت را تصدیق خواهم‌کرد.

گفتم: ولی این تصدیق نباید بر خلاف عقیده‌ات باشد.

گفت: چون نمی‌گذاری چنانکه می‌خواهم سخن بگویم، چاره ندارم جز اینکه برای خوشایند تو چنان بکنم. دیگر چه می‌خواهی؟

گفتم: هیچ، اگر آماده‌ای به‌پرسشهای من پاسخ بدهی، می‌پرسم.

گفت: بپرس.

۳۵۱ گفتم: برای اینکه بحث را از همان جا که ماند، دنبال کنیم، می‌پرسم: اگر

عدل و ظلم را با یکدیگر بسنجیم کدام یک را نیرومندتر خواهیم‌یافت؟ ادعای تو این بود که ظلم نیرومندتر از عدل است. ولی چون آشکار شد که عدل فضیلت و دانایی است و ظلم رذیلت و نادانی، پس عدل باید نیرومندتر از ظلم باشد. ولی، ثراسوماخوس، بهتر است به‌این استدلال ساده اکتفا نورزیم بلکه بررسی را بدین سان که می‌گویم دنبال کنیم: تو می‌گویی دولت ظالم دولتی است که می‌کوشد اقوام دیگر را بر خلاف حق تحت فرمان خود درآورد و بر کشورهای متعدد حکم براند.

گفت: آری، چنین می‌گویم. خصوصاً دولتی در این کار به‌مقصود می‌رسد که بهتر از دیگران، یعنی در ستمگری برتر و کاملتر از دیگران، باشد.

گفتم: می‌دانم، ادعای تو همین بود. اکنون پاسخ این سؤال را بده: وقتی که دولتی بر کشوری تسلط می‌یابد، قدرت خود را در کشور مغلوب بی‌عدالت اعمال می‌کند یا ناچار است اعمال قدرت را با عدالت توأم سازد؟

گفت: اگر عدالت، چنانکه تو ادعا کردی، دانایی و خردمندی باشد، پس باید از روی عدالت اعمال قدرت کند ولی اگر گفتهٔ من درست باشد از روی ظلم.

گفتم: ثراسوماخوس، سپاسگزارم که در پاسخ من به«آری» یا «نه»گفتن و سرجنباندن اکتفا نمی‌کنی بلکه به‌پرسشهای من پاسخ مشروح می‌دهی.

گفت: چنین می‌کنم تا تو خشنود شوی.

گفتم: سپاسگزارم. اکنون لطف خود را دربارهٔ من بیشتر کن و بدین پرسش نیز پاسخ بده: آنجا که جامعه‌ای یا سپاهی یا دسته‌ای از دزدان و راهزنان یا هر گروهی دیگر از مردمان می‌خواهند عملی ظالمانه انجام‌دهند، آیا ممکن است در کار خود توفیق یابند اگر افراد آن با یکدیگر نیز ظالمانه رفتار کنند؟

گفت: البته نه.

گفتم: ولی اگر با یکدیگر ظالمانه رفتار نکنند به‌مقصود می‌رسند؟

جواب داد: آری.

گفتم: ثراسوماخوس، آیا علت آن جز این است که ظلم سبب جدایی و دشمنی است و عدل مایهٔ اتحاد و دوستی؟

گفت: تصدیق می‌کنم چون حوصلهٔ مجادله ندارم.

گفتم: خوب می‌کنی. اکنون بگو ببینم: ظلم که خاصیتش ایجاد جدایی و دشمنی است، اگر در میان مردمان آزاد یا بنده راه‌یابد آیا سبب نمی‌شود که میان

آنان کینه و دشمنی بالا گیرد و هر گونه همکاری آنان با یکدیگر غیرممکن گردد؟

گفت: درست است.

گفتم: و آیا اگر ظلم میان دو کس حکومت کند، آنان را هم دشمن یکدیگر و هم دشمن مردم عادل نمی‌سازد؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: ولی آیا گمان می‌کنی، اگر ظلم در درون کسی راه‌یابد خاصیت خود را ازدست‌می‌دهد؟ یا در آنجا نیز اثر خود را ظاهر می‌سازد؟

گفت: شاید در آنجا نیز اثر خود را بروز دهد.

گفتم: پس معلوم می‌شود ظلم در هر چیز ـ اعم از جامعه یا خانواده یا
سپاه ـ راه بیابد اولاً در خود آن ایجاد شقاق و نفاق می‌کند و مانع می‌شود از ۳۵۲
اینکه آن چیز با خویشتن یگانه باشد. در ثانی آن چیز را هم دشمن خودش می‌سازد و هم دشمن اضدادش، یعنی عادلان. آیا نتیجه‌ای که از بحث گرفتیم همین بود یا غیر از این؟

گفت: همین بود.

گفتم: همچنین دیدیم که ظلم، اگر در درون کسی رخنه کند همان خاصیت را که در طبیعت آن نهفته‌است بروز می‌دهد. یعنی از یک سو در درون آن کس ایجاد دوگانگی و اختلاف می‌کند و وحدت و هماهنگی درونی را از او می‌گیرد و بالنتیجه قدرت هر عملی را از او سلب می‌کند. از سوی دیگر او را هم دشمن خود می‌سازد و هم دشمن عادلان. آیا این نتیجه را نیز قبول داری؟

گفت: آری.

گفتم: دوست من، مگر ما خدایان را عادل نمی‌دانیم؟

گفت: فرض کن چنین است.

گفتم: پس ظالم منفور خدایان نیز خواهدبود در حالی که عادل محبوب خدایان است.

گفت: هر چه می‌خواهی بگو و به‌پیروزی خود ببال! خلاف گفته‌ات سخنی نمی‌گویم تا حاضران مجلس از من نرنجند.

گفتم: برای اینکه پیروزی من کامل شود به‌این پرسش نیز پاسخ بده همچنان که تا کنون داده‌ای. تا اینجا روشن شد که عادلان داناتر و بهتر، و در هر کار تواناتر از ستمکارانند، در حالی که ستمکاران از همکاری با یکدیگر ناتوانند و

اینکه گاهی می‌گوییم که ستمگران به‌پشتیبانی یکدیگر کاری از پیش بردند، درست نیست. چه اگر براستی و از هر حیث ستمگر بودند یکدیگر را زنده نمی‌گذاشتند. بنا بر این معلوم می‌شود نوعی عدالت در آنان بوده‌است که نگذاشته با یکدیگر همان گونه رفتار کنند که با دشمن مشترک خود کرده‌اند. به‌عبارت دیگر ظلم در وجود آنان به‌حد کمال نبوده‌است زیرا کسانی که کاملاً ظالم و فاسدند از هر کار ناتوانند.

نکتهٔ دیگری که می‌خواستیم بررسی کنیم این بود که آیا زندگی عادل بهتر و قرین نیکبختی است یا زندگی ظالم. اکنون وقت آن است که به‌این مسأله بپردازیم. گرچه مطلب پیشین پاسخ این مسأله را نیز دربرداشت ولی بهتر است در این باره پژوهشی بیشتر کنیم زیرا موضوع بحث مطلب کوچکی نیست، بلکه این است که آدمی چگونه باید زندگی کند.

گفت: بسیار خوب، تحقیق را آغاز کن.

گفتم: گوش فرادار تا آغاز کنم. آیا معتقدی که کار یا وظیفه‌ای خاص اسب وجوددارد؟

گفت: آری.

پرسیدم: وقتی که سخن از کار خاص اسب یا کار خاص چیزی دیگر می‌گوییم، آیا مطلب را چنین می‌فهمی که آن کار را تنها به‌وسیلهٔ آن چیز می‌توان انجام‌داد، یا دست کم آن کار را به‌وسیلهٔ آن چیز به‌بهترین وجه می‌توان بانجام رساند؟

گفت: مقصودت را نفهمیدم.

گفتم: آیا جز به‌وسیلهٔ چشم می‌توان دید؟

گفت: نه.

پرسیدم: و جز به‌وسیلهٔ گوش می‌توان شنید؟

گفت: هرگز.

گفتم: پس آیا حق داریم دیدن را کار چشم بدانیم و شنیدن را کار گوش؟

گفت: البته.

گفتم: آیا می‌توانیم شاخهٔ تاک را با خنجر و کارد و بعضی افزار دیگر ببریم؟ ۳۵۳

گفت: البته می‌توانیم.

گفتم: ولی با داس مخصوصی که برای بریدن تاک ساخته شده‌است بهتر از هر افزار دیگر می‌توانیم ببریم.

گفت: درست است.

گفتم: پس آیا باید بریدن شاخهٔ تاک را کار آن داس مخصوص بدانیم؟

جواب داد: آری، باید چنین کنیم.

گفتم: اکنون معنی سؤال پیشین را بهتر خواهی‌فهمید. سؤال این بود که آیا کار یک چیز آن کار نیست که تنها به‌وسیلهٔ آن چیز می‌تواند انجام‌گیرد، و یا به‌وسیلهٔ آن چیز به‌بهترین وجه می‌توان آن را انجام‌داد؟

گفت: آری فهمیدم و تعریفی هم که کردی درست است.

گفتم: آیا هر چیز که کاری خاص از آن ساخته‌است، دارای فضیلتی مخصوص خود است؟ بگذار به‌مثالهای پیشین برگردیم: گفتیم از چشم کاری ساخته‌است؟

گفت: آری.

گفتم: پس فضیلتی خاص چشم وجوددارد؟

گفت: آری.

پرسیدم: و از گوش نیز کاری ساخته‌است؟

گفت: آری.

پرسیدم: پس گوش نیز دارای فضیلتی خاص است؟

گفت: آری.

پرسیدم: این امر در مورد هر چیز صادق است؟

گفت: البته.

گفتم: اکنون بدین سؤال گوش فرادار: آیا چشم می‌تواند کار خود را انجام دهد اگر فضیلت خاص خود را نداشته‌باشد و به‌جای فضیلت، عیب در آن جایگزین باشد؟

گفت: ممکن نیست. زیرا مقصود تو این است که به‌جای بینابودن کور باشد.

گفتم: کار ندارم به‌اینکه آن فضیلت را به‌چه نامی باید خواند. سؤال این است که اگر فضیلت خاص چشم در آن باشد کار خود را خوب انجام‌می‌دهد و در غیر آن صورت نمی‌تواند انجام‌دهد؟

گفت: آری چنین است.

گفتم: گوش نیز اگر فضیلت خاص خود را ازدست‌بدهد کار خود را نمی‌تواند بخوبی انجام‌دهد؟

گفت: نه.

پرسیدم: این اصل را دربارهٔ هر چیز دیگر نیز می‌توانیم بپذیریم؟

گفت: به‌عقیدهٔ من آری.

گفتم: پس اکنون بدین سؤال گوش کن: آیا روح نیز کاری دارد که از هیچ چیز دیگر ساخته‌نیست؟ مانند اندیشیدن، شور، حکومت، و کارهایی دیگر که همه از این جمله‌اند؟ و آیا حق داریم این کارها را خاص روح بنامیم؟

گفت: بی‌گمان.

پرسیدم: آیا می‌توانیم زندگی را نیز کار روح بدانیم؟

گفت: البته.

پرسیدم: پس باید بگوییم که روح نیز فضیلتی خاص خود دارد؟

گفت: آری.

پرسیدم: ثراسوماخوس گرامی، اگر روح فضیلت خاص خود را ازدست‌دهد آیا می‌تواند کار خود را بخوبی انجام‌دهد، یا چنین امری محال است؟

گفت: محال است.

گفتم: پس روح اگر بد باشد کار اندیشیدن و شور و حکومت را بد انجام خواهدداد، و اگر خوب باشد همهٔ کارهای خود را به‌بهترین نحو به‌انجام خواهد رساند.

گفت: درست است.

گفتم: مگر تصدیق نکردیم که عدالت فضیلت روح است و ظلم عیب و رذیلت آن؟

گفت: آری، این نکته را تصدیق کرده‌ایم.

گفتم: پس نتیجه این است که روح عادل و انسان عادل خوب زندگی می‌کنند در حالی که ظالم زندگی بدی بسرمی‌برد.

گفت: نتیجهٔ استدلالی که کردی، همین است.

۳۵۴ گفتم: آیا کسی که خوب زندگی می‌کند نیکبخت است و کسی که به‌زندگی بدی مبتلاست بدبخت و سیه‌روز؟

گفت: جز این نمی‌تواند بود.

گفتم: آیا تصدیق می‌کنی که بدبختی برای هیچ کس سودمند نیست در حالی که نیکبختی برای همهٔ مردم سودمند است؟

گفت: درست است.

گفتم: پس، ثراسوماخوس گرامی، ظلم هرگز و در هیچ حال سودمندتر از عدل نیست.

گفت: بسیار خوب، سقراط، این هم عیدی تو باشد، چون امروز عید بندیس است.

گفتم: ثراسوماخوس گرامی، این عیدی را از تو دارم که دست از ناسازگاری برداشتی و با من مهربان شدی. ولی از سفره‌ای که گستردی نتوانستم چنانکه باید برخوردار شوم، در حالی که تقصیر از خود من است نه از تو. زیرا من چون حریصان به‌هر غذایی که پیش آوردند زود دست دراز کردم بی‌آنکه از غذای پیشین سیر خورده‌باشم. موضوع اصلی بحث ما این بود که عدالت چیست، ولی من پیش از آنکه پاسخ این مسأله پیدا شود دست از آن کشیدم و به‌مطلبی دیگر پرداختم، یعنی به‌اینکه آیا عدالت رذیلت و نادانی است یا فضیلت و دانایی. سپس در میان بحث این سؤال پیش‌آمد که آیا عدل سودمندتر است یا ظلم، و من چون نتوانستم خودداری کنم مطلب دوم را نیز رها کردم و به‌این سؤال تازه روی‌آوردم. بدین جهت حاصل آن همه گفت و شنود برای من این شد که اکنون هیچ نمی‌دانم. زیرا تا ندانم خود عدل چیست چگونه ممکن است بدانم که آیا عدل فضیلت است یا فضیلت نیست و کسی که از آن بهره دارد نیکبخت است یا تیره‌روز؟

کتاب دوم

۳۵۷ گمان می‌کردم با این سخن بحث بپایان‌رسیده‌است ولی معلوم شد همهٔ آن گفت و گوها مقدمه‌ای بیش نبوده. زیرا گلاوکن که در هر کار دلیری و حرارتی خاص دارد به‌عقب‌نشینی ثراسوماخوس قانع نشد و گفت: سقراط، می‌خواهی تنها چنین وانمود شود که ما را متقاعد ساخته‌ای یا میل داری ما را براستی متقاعد کنی که عدل بی هیچ قید و شرطی بهتر از ظلم است؟

گفتم: البته آرزو دارم که اگر بتوانم، شما را براستی متقاعد کنم.

گفت: پس بدان که هنوز به‌مقصود نرسیده‌ای. آیا قبول داری که بعضی چیزهای نیک چنانند که ما آنها را برای خودشان می‌خواهیم نه برای فایده‌ای که از آنها بدستمی‌آید، مانند شادی و لذتهای بی‌زیان، که هیچ گونه فایده‌ای ندارند جز اینکه ما چون به‌آنها می‌رسیم شادمان می‌گردیم؟

گفتم: آری، بعضی چیزهای خوب چنینند.

گفت: چیزهایی هم هست که هم برای خودشان خواهانیم و هم برای فایده‌ای که از آنها بدستمی‌آید، مانند خردمندی و تندرستی و بینایی که به‌هر دو جهت خواستهٔ ما هستند؟

جواب دادم: آری.

گفت: تصدیق می‌کنی که از چیزهای خوب، نوع سومی هم هست که با رنج و ناراحتی توأمند ولی از آنها فایده‌ای بدستمی‌آید مانند ورزش، و بکاربردن دارو در حال بیماری، و فنون و حرفه‌های گوناگون. بدین جهت ما تنها برای تحصیل درامد، یا فواید دیگری که آن چیزها برای ما دربردارند به‌آنها می‌پردازیم نه برای خود آنها.

جواب دادم: آری، این را نیز قبول دارم ولی مقصودت چیست؟

گفت: عدالت را جزءِ کدام یک از آن سه نوع می‌دانی؟

۳۵۸ جواب دادم: به‌عقیدهٔ من عدالت جزءِ بهترین نوع است یعنی از چیزهایی است که اگر کسی بخواهد نیکبخت شود باید آن را هم برای خود آن بخواهد و هم برای آثار و نتایجی که از آن ناشی می‌شود.

گفت: ولی بیشتر مردم بر این عقیده نیستند بلکه عدالت را چیزی می‌دانند که با رنج و سختی توأم است و بدین جهت قاعدتاً باید از آن گریزان بود. با این همه معتقدند که آدمی ناچار است آن را بخواهد تا بتواند از شهرت نیکی که از آن حاصل می‌شود برخوردار گردد و در نظر دیگران نیک و شریف جلوه کند.

گفتم: می‌دانم که مردم دربارهٔ آن چنین می‌اندیشند. ثراسوماخوس نیز به‌همین علت عدالت را نکوهش کرد و ظلم را ستود. ولی گویا کندفهمی نمی‌گذارد من از عقیدهٔ خود برگردم.

گفت: پس اگر مانعی نمی‌بینی بگذار من نیز آنچه در این باره می‌اندیشم، بگویم. به‌عقیدهٔ من ثراسوماخوس در برابر تو پایداری کافی بخرج‌نداد و زودتر از آنکه شایسته بود، سپر انداخت و چون ماری مجذوب افسون تو گردید و در خواب شد. استدلالی که تو و او دربارهٔ عدل و ظلم کردید به‌عقیدهٔ من درست نبود. نکته‌ای که من میل دارم بشنوم این است که «خود عدل» چیست و «خود ظلم» کدام است، و هر یک از آن دو، وقتی که در روح آدمی جای بگزینند، چه اثری در روح می‌کند؟ کار ندارم به‌اینکه چه سود یا زیانی از هر یک از آنها حاصل می‌شود. پس اگر موافق هستی اجازه بده من و تو بحث را بدین گونه آغاز کنیم: من رشتهٔ گفتار ثراسوماخوس را بدست‌خواهم‌گرفت و نخست ماهیت و منشأ عدل را، بدان گونه که تودهٔ مردم معتقدند، تشریح خواهم‌کرد. سپس مدعی خواهم‌شد که همهٔ کسانی که در زندگی راه عدالت را درپیش‌می‌گیرند بدین علت به‌آن روی‌می‌آورند که عدالت را چیزی ضروری و غیرقابل اجتناب می‌دانند نه بدان جهت که معتقدند خود عدالت نیک است. پس از فراغت از بیان این دو مقدمه، نتیجه خواهم‌گرفت که مردمان حق دارند چنین کنند زیرا به‌عقیدهٔ آنان زندگی مرد ظالم بمراتب بهتر از زندگی مرد عادل است. من خود در این باره با آنان همداستان نیستم ولی برای اینکه از گفت و گو نتیجه‌ای بدست‌آید ناچارم در بحث این روش را پیش‌گیرم. زیرا گوش من از سخنانی که ثراسوماخوس وکسانی مانند او در نکوهش عدل و ستایش ظلم می‌گویند پر شده‌است ولی تا امروز دلیلی قانع‌کننده نشنیده‌ام بر اینکه عدل

بهتر از ظلم است. از این رو می‌خواهم امروز محاسن و مزایای خود عدل (عدل فی‌نفسه و لنفسه) را بشنوم و گمان می‌کنم تو بهتر از هر کس بتوانی از عهدهٔ بیان این مطلب برآیی. بنا بر این نخست می‌خواهم مزایای زندگی توأم با ظلم را بتفصیل بیان کنم و از این راه به‌تو نشان‌دهم که چگونه میل دارم ظلم را نکوهش کنی و عدل را بستایی. با این پیشنهاد موافقی؟

گفتم: البته موافقم زیرا برای مرد خردمند لذتی بالاتر از این نیست که دربارهٔ چنین موضوعی سخن بگوید یا بشنود.

گفت: بسیار خوب، پس گوش فرادار تا نخست توضیح دهم که عدل چیست و منشأ آن کجاست. می‌گویند ظلم فی‌نفسه خوب است و تحمل ظلم فی‌نفسه بد. در عین حال معتقدند که بدی تحمل ظلم بیش از خوبی ارتکاب ظلم است. از این رو پس از آنکه مردمان، هم به‌یکدیگر ظلم کردند و هم ظلم یکدیگر را تحمل نمودند، و بدین‌سان مزهٔ هر دو را چشیدند، کسانی که نمی‌توانستند خود را از
۳۵۹ ستمکشی برهانند و ستمگری اختیار کنند نفع خود را در این دیدند که با یکدیگر کنار آیند و توافق کنند که هیچ کس به‌دیگری ستم روا ندارد و هیچ کس ستم دیگری را تحمل نکند. بدین منظور شروع به‌وضع قانون کردند و قراردادهایی با یکدیگر بستند و حکم قانون را حق شمردند و پیروی از دستور قانون را عدل نام نهادند. منشأ عدل همین است که شنیدی. اما ماهیت آن عبارت است از حد وسط میان بهترین چیزها، یعنی ارتکاب ظلم بی‌ترس از مجازات، و بدترین چیزها یعنی تحمل ظلم بی‌قدرت انتقام! اگر مردم عدل را خواهانند، نه بدان سبب است که خود عدل را نیک می‌دانند بلکه بدین علت است که از ارتکاب ظلم ناتوانند. زیرا کسی که مرد به‌معنی واقعی است و توانایی کافی برای ستم‌کردن دارد هرگز آماده نمی‌شود با کسی پیمانی ببندد و توافق کند که نه ظلم کند و نه ناچار به تحمل ظلم شود، مگر دیوانه باشد. سقراط گرامی، نظریهٔ رایج دربارهٔ ماهیت عدل و منشأ آن همین است.

اکنون برای اینکه روشن شود که عادلان بر خلاف میل خود و به‌علت ناتوانی از ارتکاب ظلم به‌عدالت روی‌آورده‌اند مثالی می‌آورم: فرض کن دو کس را، که یکی عادل است و دیگری ظالم، آزاد بگذاریم که هر چه می‌خواهندبکنند، و خود نیز در پی آنان برویم تا ببینیم هر یک چه راهی درپیش‌می‌گیرد. بی‌گمان زود خواهیم‌دید که عادل همان روش ظالم را اختیار می‌کند و هر یک در این صدد

است که در توانگری و قدرت بر دیگری پیشی جوید. زیرا ثروت و قدرت را همهٔ آدمیان خوب می‌شمارند منتها قانون آنان را مجبور می‌کند که در این راه گام از حد مساوات فراتر نگذارند. برای اینکه آزادی آن دو مرد از هر حیث کامل باشد فرض می‌کنیم هر یک از آن دو دارای همان نیرویی است که گوگس لیدیایی داشت.

می‌گویند گوگس شبانی بود در خدمت پادشاه لیدی. روزی که در صحرا بود بارانی سیل‌آسا بارید و زمین‌لرزه‌ای روی‌داد و در همانجا که او مشغول چراندن گله بود شکافی در زمین پدیدار شد. گوگس از این واقعه به‌شگفتی افتاد و سپس از روی کنجکاوی در شکاف فرورفت و در آنجا عجایبی دید که در داستان بتفصیل آمده‌است. از آن جمله اسبی از مفرغ دید که میان‌تهی بود و دریچه‌ای داشت. گوگس سر از دریچه به‌درون برد و در شکم اسب نعشی دید که جثه‌اش به‌نظر او بزرگتر از جثهٔ انسانی آمد. نعش عریان بود و تنها انگشتری زرین در انگشت داشت. گوگس انگشتری را از انگشت نعش درآورد و در انگشت خود کرد و از شکاف بدرآمد. چند روزی گذشت و شبانان به‌رسم معمول خود گرد آمدند تا گزارش ماهیانهٔ خود را دربارهٔ گله‌ها برای تقدیم به‌شاه آماده کنند. گوگس نیز در حالی که انگشتری را در دست داشت در میان آنان نشست و در آن حال بر حسب اتفاق انگشتری را در انگشت خود گرداند چنانکه نگین انگشتری در سمت کف
دستش قرارگرفت. همین که چنین کرد از نظر شبانان ناپدید شد و آنان دربارهٔ او ۳۶۰
چنان سخن گفتند که گویی حاضر نیست. گوگس از این پیشامد در عجب ماند و دست‌برد و نگین انگشتری را به‌سوی پشت دست گرداند و ناگهان به‌چشم دیگران پدیدار گردید. چون چنین دید در اندیشه افتاد که آزمایشی کند و ببیند آیا انگشتری براستی دارای چنین نیرویی است؟ در نتیجهٔ آزمایش دریافت که هر بار که نگین را به‌سوی کف دست می‌گرداند از نظرها ناپدید می‌گردد و چون آن را به‌سوی پشت دست می‌گرداند پدیدار می‌شود. پس از آنکه به‌نیروی انگشتری پی‌برد همکاران خود را بر آن داشت که او را هم در زمرهٔ کسانی که باید به‌نزد شاه فرستاده‌شوند بگزینند. چون به‌دربار شاه رسید ملکه را فریب داد و با او همبستر شد و سپس به‌دستیاری او شاه را کشت و خود به‌جای او نشست. اکنون اگر دو انگشتری با آن خاصیت داشته‌باشیم که یکی را عادل در انگشت کند و دیگری را ظالم، گمان نمی‌کنم عادل چنان ثباتی داشته‌باشد که به‌عدالت وفادار بماند، و با

اینکه می‌تواند بی هیچ واهمه‌ای هر چه بخواهد از بازار بردارد و به‌هر خانه‌ای وارد شود و با هر زنی نزدیکی کند و هر که را خواست بکشد یا از زندان برهاند، و چون خدایی در میان آدمیان هر کاری اراده کرد، انجام‌دهد. با این همه در عدالت پابرجای بماند و دست به‌مال دیگران دراز نکند و حق مردم را محترم شمارد. همین خود بهترین دلیل است بر اینکه هیچ کس عدل را با رضا و رغبت خواهان نیست بلکه همهٔ آدمیان تنها از ناچاری به‌آن پناه می‌برند زیرا خود عدل چیز خوبی نیست و هر کس گمان کند که نیروی کافی برای ارتکاب ظلم دارد روی از ظلم برنمی‌تابد. همه بر این عقیده‌اند که ظلم طبیعتاً برای هر کسی سودمندتر از عدل است و هیچ کس در این باره تردیدی به‌خود راه‌نمی‌دهد. از این رو اگر کسی آزادی لازم برای تجاوز به‌حقوق دیگران بدست‌آورد و با این همه از دست‌درازی به‌مال غیر خودداری کند همهٔ مردم در ته دل او را ابله می‌شمارند منتها در برابر دیگران می‌ستایند و بدین‌سان به‌یکدیگر دروغ می‌گویند زیرا می‌ترسد روزی خود گرفتار ظلم شوند. ماهیت و منشأ عدل همین است که شنیدی.

برای اینکه ببینیم آیا زندگی عادل ارزنده‌تر است یا زندگی ظالم، ناچاریم عادل‌ترین مردمان را با ظالم‌ترین آنان بسنجیم. بدین معنی که باید ظالم را با همهٔ خصوصیات و لوازم ظلم مجهز سازیم و عادل را با همهٔ خصوصیات و لوازم عدل، و فرض کنیم که هر یک از آن دو در سیرت خود به‌بلندترین پایهٔ کمال رسیده‌است. نخست ظالم را در نظر می‌آوریم: او چون هنرمندی ماهر، مثلاً چون ناخدا یا پزشکی که در کار خود استاد است، عمل می‌کند: خوب تشخیص می‌دهد که کدام کار ممکن است و کدام محال. به‌آنچه ممکن است روی‌می‌آورد و از آنچه
محال است اجتناب می‌ورزد و اگر اشتباهی کند زود در صدد چاره‌جویی برمی‌آید ۳۶۱
و چون در ستمگری کامل است اعمال خلاف حق را چنان زیرکانه انجام‌می‌دهد که کسی به‌رازش پی‌نبرد چه اگر پرده از کارش بیفتد و گرفتار شود در نظر ما ابله و نالایق است. از این گذشته، حد اعلای ظلم این است که ظالم بظاهر عادل بنماید، و چون کسی که مورد نظر ماست در حد اعلای بیدادگری است، از این سیرت هیچ کم ندارد بلکه با اینکه بزرگترین ستمها و حق‌کشیها را مرتکب می‌شود بهترین شهرت را دارد و در همه جا به‌دادگری و نیکوکاری معروف است و اگر روزی پرده از روی یکی از جنایاتش بیفتد می‌تواند با مهارتی که در سخنوری دارد، یا با توسل به‌زور یا با استفاده از پول خود و نفوذ دوستان، خود را تبرئه کند.

اکنون که ظالم را با این خصوصیات مجسم ساختیم، عادل را در کنار او قرارمی‌دهیم: این یکی مردی است شریف و درستکار که به‌قول آیسخولوس نمی‌خواهد تظاهر بخوبی کند بلکه می‌کوشد براستی خوب باشد. بنا بر این باید جلوهٔ ظاهری عدالت را از او سلب کنیم. چه، اگر مردم بدانند که عادل است، و از نیکنامی برخوردار باشد پاداش نیک خواهدیافت و مردم به‌دیدهٔ احترام در او خواهندنگریست و بدین جهت تشخیص اینکه عدالت را برای پاداش و شهرت نیک پیشهٔ خود ساخته‌است یا برای خود عدالت، دشوار خواهدبود. از این رو ناچاریم جز عدالت همهٔ صفات دیگر را از او بگیریم و او را در حالی تصور کنیم که درست بر خلاف ظالم است: با اینکه گامی خلاف حق برنمی‌دارد باید در نظر مردمان چنان جلوه کند که گویی ظالم‌تر از همه است زیرا همین خود بهترین وسیلهٔ آزمایش اوست تا معلوم شود که آیا در برابر تهمتهایی که بر او می‌نهند و عواقبی که از آن تهمتها ناشی می‌شود، ازپای‌درمی‌آید یا استقامت می‌ورزد و در عدالت پایدار می‌ماند. ولی این پایداری را باید تا دم مرگ ادامه دهد و همهٔ عمر را در کمال عدالت و در عین حال در کمال بدنامی و شهرت به‌ستمکاری بسربرد.

اکنون وقت آن رسیده‌است که شروع به‌داوری کنیم و ببینیم زندگی کدام یک از آن دو، که یکی در بلندترین پایهٔ عدل و دیگری در بالاترین مرتبهٔ ظلم جای گرفته، قرین نیکبختی است؟

گفتم: گلاوکن گرامی، این دو مرد را چنان شسته و آراسته در کنار یکدیگر بپاداشتی که گویی دو پیکره برای قضاوت در برابر داوران هنر قرارداده‌ای.

گفت: آری آنچه از دستم برآمد دریغ نکردم. اکنون گمان می‌کنم بیان کیفیت زندگی هر یک از آن دو دشوار نخواهدبود. اینک می‌کوشم زندگی آنان را توصیف کنم و اگر آنچه می‌گویم خوشایند نباشد فراموش مکن که گوینده من نیستم بلکه کسانی هستند که دفاع از ظلم را در برابر عدل بعهده‌گرفته‌اند. می‌گویند عادل، بدان گونه که وصفش کردیم، تازیانه خواهدخورد و شکنجه خواهد دید، دست و پایش را به‌زنجیر خواهدبست و چشمانش را میل خواهندکشید و سرانجام به‌دارش خواهندزد و او آنگاه درخواهدیافت که مرد باید بکوشد تا عادل جلوه کند نه اینکه براستی عادل باشد. آن گفتهٔ آیسخولوس که اشاره کردم دربارهٔ ۳۶۲
ظالم بیشتر صادق است که همهٔ اعمالش، چنانکه هواخواهان ظلم می‌گویند، بر پایهٔ حقیقت استوار است. زیرا او در سراسر زندگی همیشه در این آرزوست که

براستی ظالم باشد نه آنکه در ظاهر ظالم بنظرآید. چنین کسی

«در کشتزار حاصلخیز سینهٔ خود
تدابیر نیکو می‌کارد و می‌درود»

و با استفاده از آن تدابیر اولاً زمام حکومت را بآسانی بدست‌می‌آورد زیرا در نزد همهٔ مردم به‌عدالت مشهور است. در ثانی هر که را بخواهد به‌زنی می‌گیرد و فرزندان خود را با هر که بخواهد پیوند زناشویی می‌بندد و با هر که مایل باشد روابط شخصی و مالی برقرار می‌سازد و چون باکی از ارتکاب ظلم ندارد، از راههای خلاف حق مال فراوان می‌اندوزد. در محاکمات عمومی و خصوصی بر دشمنان چیره می‌شود و ثروتی هنگفت گردمی‌آورد. به‌دوستان فایده می‌رساند و دشمنان را می‌کوبد. به‌خدایان قربانی نثار می‌کند و به‌پرستشگاهها هدیه‌هایی گرانبها می‌فرستد و از این طریق بهتر و بیشتر از عادل هم به‌خدایان خدمت می‌کند و هم به‌آدمیانی که دوست او هستند، و از این رو بمراتب بیشتر از عادل از خدایان انتظار محبت دارد. بدین جهت، سقراط گرامی، مدافعان ظلم معتقدند که خدایان و آدمیان همواره می‌کوشند تا زندگی ظالم را بسی بهتر و مطبوع‌تر از زندگی عادل سازند.

چون سخن گلاوکن بپایان‌رسید خواستم پاسخ بدهم ولی برادرش آدئیمانتوس بر من پیشی گرفت و گفت:

سقراط، گمان می‌کنم تو نیز بر این عقیده باشی که موضوع به‌اندازهٔ کافی تشریح نشد.

پرسیدم: چرا؟

گفت: نکتهٔ اصلی ناگفته ماند.

گفتم: بسیار خوب، آن ضرب‌المثل را می‌شناسی که می‌گوید «برادر باید به‌یاری برادر شتابد». اگر او نکته‌ای فروگذاشت به‌یاری او بشتاب، گرچه همان گفتار او کافی بود که مرا ازپای‌درآورد و قدرت دفاع از عدالت را از من بگیرد.

گفت: نه، نخست باید سخن مرا نیز بشنوی. زیرا استدلال کسانی هم که عدالت را بهتر از ظلم می‌دانند باید در اینجا بیان شود تا مقصود گلاوکن کاملاً
۳۶۳ روشن گردد. پدران به‌فرزندان و مربیان به‌شاگردان خود همواره گوشزد می‌کنند که در هر کار باید از حق و عدالت پیروی کرد. ولی هرگز خودِ عدالت را نمی‌ستایند بلکه پیوسته به‌نتایج آن و نام نیکی که از آن حاصل می‌شود نظر دارند و می‌گویند

هر که به‌عدالت مشهور باشد در نظر مردمان محترم شمرده‌می‌شود و با خانواده‌های شریف وصلت می‌کند و از فواید دیگری که گلاوکن از نتایج خوشنامی مرد ظالم شمرد برخوردار می‌گردد. حتی پای از این فراتر می‌نهند و مهر و عطوفت خدایان را هم شامل این گونه کسان می‌دانند و معتقدند که خدایان نیز نعمتهای فراوان خود را نصیب پرهیزگاران می‌سازند. شاهد این گفته را در اشعار هسیودوس و هومر می‌یابیم. مثلاً به‌گفتهٔ هسیودوس درختان بلوط برای مردم عادل:

«بر شاخه‌های خود میوهٔ بلوط می‌پرورند
و در ساقه‌های خود زنبور عسل»

همین شاعر در جای دیگر می‌گوید که برای مردم عادل

«... تن گوسفندان پوشیده از پشم فراوان است.»

هومر نیز در همین معنی و در وصف مرد عادل می‌گوید:

«... چون شاه شریفی است که خدایان را محترم می‌دارد و پاسدار حق و عدالت است. بدین سبب خاک سیاه برای او گندم و جو فراوان می‌آورد و درختانش از میوه سنگین‌بارند. گلهٔ گوسفندانش روز به‌روز انبوه‌تر می‌شود و دریا برای او ماهی بسیار می‌پرورد.»

گفته‌های موسایوس و پسرش دربارهٔ نعمتهایی که خدایان به‌عادل می‌بخشند از این نیز شنیدنی‌تر است. این دو شاعر در سروده‌های خود عادل را در جهان دیگر بر سر سفره‌ای که برای پرهیزگاران گسترده شده‌است می‌نشانند و او در حالی که تاجی از گل بر سر دارد به‌باده‌گساری روزگار می‌گذراند چنانکه گویی مستی دائم بهترین پاداش پرهیزگاری است. شاعران دیگر دامنهٔ الطاف خدایان را دربارهٔ مردم عادل از این وسیعتر می‌شمارند و می‌گویند هر کس عدالت و دینداری پیشه کند و به‌عهد خود وفادار بماند، فرزندان و اخلاف و اعقابش بسعادت زندگی می‌کنند و دودمانش هرگز برنمی‌افتد. ولی دربارهٔ مردمان بی‌دین و ظالم، معتقدند که اینان در جهان دیگر در لجن فرومی‌روند و مجبور می‌شوند که پیوسته با غربال آب بکشند و در این دنیا نیز بدنامی پیوسته دامنگیر ایشان است. گذشته از این کیفرهایی را هم که گلاوکن در مورد مرد عادل که به‌ستمگری مشهور باشد بیان نمود، نصیب این گروه می‌دانند. آری، آنچه در ستایش عدل و نکوهش ظلم می‌گویند همین است و بیش از این چیزی نمی‌دانند.

اکنون می‌خواهم عقیده‌ای را هم که دربارهٔ عدل و ظلم در میان تودهٔ

مردم رایج است و حتی در آثار شاعران راه‌یافته، بیان کنم:

۳۶۴ همهٔ مردمان بر آنند که عدالت و خویشتن‌داری زیبا و پسندیده است ولی با رنج و دشواری توأم، در حالی که ستمگری و لگام‌گسیختگی مایهٔ راحت و آسایش است و با اینکه قوانین و رسوم آن را زشت و ناپسند می‌شمارند، در حقیقت مفیدتر از عدالت است. بدین جهت بیشتر مردمان، ستمکاران توانگر و مقتدر را نیکبخت می‌شمارند و محترم می‌دارند و دادگران تنگدست و ناتوان را، با اینکه بهتر از بیدادگران می‌دانند، به‌دیدهٔ حقارت می‌نگرند. غریب‌تر از همه، تصوری است که تودهٔ مردم از خدایان و فضیلت و پاکدامنی دارند. می‌گویند: خدایان انواع بلاها را بر سر مردم عادل و پاکدامن می‌فرستند و آنان را به‌رنج و مشقت مبتلا می‌سازند در حالی که برای ستمکاران خوشی و نیکبختی آماده می‌کنند. کاهنان دریوزه‌گر و غیبگویان به‌در خانه‌های توانگران می‌روند و می‌گویند که به‌وسیلهٔ دعا و قربانی نیرویی از خدایان کسب کرده‌اند که می‌توانند گناههای خود و پدران و نیاکان آنان را بشویند، و در مقابل مزدی ناچیز دشمنانشان را به‌خاک سیاه بنشانند خواه آن دشمنان عادل باشند و خواه ظالم، زیرا به‌وسیلهٔ اوراد و عزایم می‌توانند خدایان را مطیع خود سازند و به‌خدمت خود درآورند. برای اثبات ادعای خود گفته‌های شاعران را گواه می‌آورند. مثلاً دربارهٔ اینکه بدبودن و بدی‌کردن آسان است به‌این شعر استناد می‌جویند:

> «رسیدن به‌بدی آسان است، چون راهی که به‌سوی آن می‌رود هم کوتاه است و هم هموار. حال آنکه راه نیکی و فضیلت بس دراز و سربالاست، و خدایان رنج‌بردن و عرق‌ریختن را شرط پیمودن آن قرارداده‌اند»

و برای اثبات اینکه آدمی می‌تواند ارادهٔ خدایان را تابع خود سازد این شعر هومر را شاهد می‌آورند:

> «با دعا و زاری در دل خدایان نیز می‌توان راه‌یافت: هر که مرتکب گناه شود، می‌تواند به‌وسیلهٔ دعا و نذر و هدیهٔ شراب و بوی روغن قربانی که در آتش می‌سوزد دل خدایان را بدست‌آورد.»

حتی شنیده‌ام کتابهای بسیاری از موسایوس و اورفئوس که از اعقاب ماه و خدایان دانش و هنرند با خود می‌آورند و مراسم قربان را مطابق دستورهایی که در آن کتابهاست برگذار می‌کنند و نه تنها افراد مردم بلکه جوامع را نیز معتقد

می‌سازند که به‌وسیلهٔ قربانی و جشنهای کودکانه هر کسی را چه زنده و چه مرده
می‌توان از کیفر ظلم‌هایی که مرتکب شده‌است رهایی بخشید و اگر کسی در این ۳۶۵
کار غفلت کند باید در انتظار عذاب باشد.

سقراط گرامی، وقتی که جوانان زودباور این قصه‌ها را دربارهٔ فضیلت و رذیلت، و نظری که خدایان و آدمیان نسبت به‌آنها دارند، می‌شنوند، گمان می‌کنی آن سخنها چه اثری در روح آنان بجای‌می‌گذارد؟ جوانان مستعد و نیک‌سرشت را در نظر بیاور که می‌خواهند از همهٔ این گفته‌ها نتیجه‌ای بگیرند و ببینند آدمی چگونه باید باشد و آیا راه درست زندگی این است یا آن؟ پیداست که در آن میان گروهی با «پیندار» هم‌آواز خواهندشد و از خود خواهندپرسید:

«آیا طریق عدل را بگزینیم و در راه راست قدم بگذاریم؟ یا برای رسیدن به‌ذروهٔ بارو، راه پرپیچ و خم نیرنگ را درپیش‌گیریم...

تا بتوانیم در معرکهٔ زندگی ازپای‌درنیایم؟ چه، بنا بر آنچه در این باره شنیده‌ایم اگر راه عدل پیش‌گیریم ولی در نظر مردمان عادل جلوه نکنیم نه تنها سودی نخواهیم‌برد بلکه با رنج و ناکامی دست‌بگریبان خواهیم‌بود. حال آنکه اگر ستمکاری پیشه کنیم و با این همه در میان مردم به‌عدالت مشهور شویم زندگی را با خوشی و کامرانی خواهیم‌گذراند. اکنون که جلوهٔ ظاهر، چنانکه از مردان دانا می‌شنویم، «سرور حقیقت و خدای سعادت» است چاره‌ای جز تسلیم در برابر آن نیست. بنا بر این باید کلمهٔ عدل را بر سینه و پیشانی خود نقش کنیم و در عین حال روباه زیرک و فسونکار آرخیلوخوس دانا را به‌دنبال خود بکشانیم. اگر کسی بگوید که پنهان‌داشتن بدی و ستمکاری آسان نیست، پاسخ خواهیم‌داد که در هر کار بزرگ کامیابی دشوار است. اگر بخواهیم در زندگی کامیاب شویم باید از همین روش پیروی کنیم، و برای اینکه پرده از رازمان برنیفتد باید به‌توطئه و دسته‌بندی متوسل شویم و با مردان بانفوذ دوستی گزینیم. از این گذشته استادان فن سخنوری فراوانند و همه آماده‌اند به‌ما بیاموزند که در برابر مردم و در دادگاهها چگونه باید از خود دفاع کنیم. بنا بر این گاه به‌یاری فن سخنوری و گاه با زور و عنف دهان مخالفان را می‌دوزیم و از هر راه که میسر باشد منافع خود را تأمین می‌کنیم و از کیفر مصون می‌مانیم. اما اگر کسی بگوید: خدایان را نه می‌توان فریفت و نه با زور و عنف سرکوب می‌توان کرد، جواب می‌دهیم: از کجا معلوم که خدایی هست و اگر هست، کاری به‌کار ما دارد؟ اگر خدایی نیست، یا هست ولی با

دنیای ما سروکاری ندارد، ما را چه غم از اینکه کردارمان از دیدهٔ او نهان نمی‌ماند[۹]؟

ولی اگر خدایان هستند و ناظر کارهای آدمیانند، همان خدایانند که از راه گفته‌ها و نوشته‌های شاعران می‌شناسیم. شاعران می‌گویند به‌وسیلهٔ نذر و دعا و
۳۶۶ هدیه و قربانی می‌توان دل خدایان را بدست‌آورد و ارادهٔ آنان را به‌نفع خود تغییر داد. پس یا باید همهٔ سخنان شاعران را بپذیریم یا هیچ یک را. اگر همه را بپذیریم، بهتر آن است که به‌ستمکاری و لگام‌گسیختگی زندگی بگذرانیم و از آنچه به‌یاری ظلم بدست‌می‌آوریم مقداری را صرف صدقه و قربانی کنیم. چه اگر عدالت پیشه کنیم راست است که از کیفر خدایی مصون می‌مانیم ولی از فواید ظلم نیز محروم می‌شویم. اما اگر به‌بیدادگری زندگی کنیم از یک سو از فواید ظلم بهره‌مند می‌شویم و از سوی دیگر به‌وسیلهٔ دعا و قربانی خدایان را بر آن می‌داریم که از خطاهای ما چشم‌بپوشند و در صدد مجازات ما برنیایند. می‌گویید در جهان دیگر خود یا فرزندانمان دچار کیفر خواهیم‌شد؟ نه، از این حیث هم باکی نیست زیرا مراسمی که برای مردگان انجام‌داده‌می‌شود در این مورد تأثیر فراوان دارد و خدایان نجات‌بخش، گناهان ما را خواهندشست و از ما شفاعت خواهندکرد. بهترین دلیل این ادعا مراسمی است که در کشورها برگذار می‌شود و سخنان شعرایی است که از نسل خدایانند و اسرار خدایان را به‌ما گفته‌اند. ــ دیگر چه علتی هست بر اینکه عدل را به‌ظلم برتری نهیم؟ اگر چهرهٔ ستمکاری را در زیر نقاب عدل پنهان کنیم آدمیان و خدایان در این جهان و آن جهان به‌پشتیبانی ما برخواهندخاست و همه چیز مطابق آرزوی ما خواهدبود. گفته‌های بزرگان و خردمندان شاهد این مدعاست.»

با این حال سقراط گرامی، چگونه می‌توان چشم‌داشت که مردمان برای عدل ارجی قائل باشند؟ هر کسی که در پرتو استعداد طبیعی، یا به‌سبب توانگری یا تندرستی، یا به‌واسطهٔ انتساب به‌خانواده‌ای بزرگ دارای قدرتی است، همین که بشنود که تو عدل را چگونه می‌ستایی بی‌شک خواهدخندید. حتی اگر کسی پیدا شود که بتواند نادرستی استدلال ما را ثابت کند و براستی معتقد باشد که عدل بهتر از ظلم است، او نیز ستمکاران را به‌دیدهٔ اغماض خواهدنگریست و بر آنان خشم نخواهدگرفت زیرا تصدیق خواهدکرد که از میان مردم فقط گروهی کوچک بر اثر استعدادی که خداوند در نهادشان گذاشته‌است از بدی و بیدادگری بیزارند،

و گروهی دیگر در پرتو دانشی که کسب کرده‌اند از آن گریزان، در حالی که همهٔ کسان دیگر که دادگری را پیشه کرده‌اند انگیزه‌ای جز ترسویی یا ناتوانی یا ضعف پیری ندارند و چون قادر به‌ستم‌کردن نیستند ستمکاری را نکوهش می‌کنند. بهترین دلیل راستی این سخن این است که همین که یکی از آنان به‌قدرت برسد بی‌درنگ دست به‌ستمکاری می‌گشاید و در این راه از آنچه از دستش برآید دریغ نمی‌ورزد.

می‌دانی چرا چنین است؟ علت این امر همان است که من و برادرم را
برانگیخت تا در برابر تو قد علم کنیم و در این بحث به‌مخالفت تو برخیزیم: در
میان شما مردان بزرگوار که خود را ستایشگران عدل می‌نامند، از پهلوانان
باستانی که سخنانشان به‌ما رسیده تا مردم امروز، یکی پیدا نشده‌است که خود
ظلم را نکوهش کند یا خود عدل را بستاید بلکه همهٔ شما همواره به‌نیکنامی و
پاداشی توجه داشته‌اید که در پرتو یکی بدست‌می‌آید و بر اثر دیگری از دست
می‌رود. تا امروز کسی پیدا نشده‌است که به‌شعر یا نثر روشن و آشکار بگوید که این
دو سیرت، هر چند از نظر مردمان یا خدایان پوشیده بمانند، چه نیرویی در ذات
خود نهفته دارند که اگر در روح آدمی جای بگزینند یکی موحش‌ترین بیماریها ۳۶۷
برای روح است و دیگری بزرگترین نعمتها. اگر شما از آغاز بدین نکته پرداخته و
این اعتقاد را از کودکی در ما ایجاد کرده‌بودید لازم نبود که ما پیوسته مراقب
یکدیگر باشیم تا مبادا یکی حق دیگری را پایمال کند. بلکه هر کسی مراقب
خویشتن می‌شد تا نگذارد ظلم که بدترین بیماریهاست در درونش رخنه یابد.

سقراط گرامی، شاید تراسوماخوس و دیگران دربارهٔ عدل و ظلم سخنان بسیاری از این دست بگویند و بکوشند تا ماهیت حقیقی آنها را معکوس جلوه دهند. از تو پنهان نمی‌کنم که علت اینکه من عمداً بدین تفصیل از گفته‌های آنان دفاع کردم این است که میل دارم خلاف آنها را از زبان تو بشنوم. بنا بر این در این صدد مباش که ثابت کنی عدل نیرومندتر از ظلم است بلکه بکوش تا نشان‌دهی که هر یک از آن دو، چه اثری در روح آدمی دارد، و از چه رو یکی در خودی خود خوب است و دیگری در خودی خود بد، و چنانکه گلاوکن از تو خواست، نمود نیک و بد را کنار بگذار. اگر از عدل و ظلم جلوهٔ واقعی را سلب نکنی و جلوهٔ خلاف واقع را به‌جای آن نگذاری، بر این عقیده خواهیم‌بود که تو خود عدل را نمی‌ستایی بلکه جلوه ونمود آن را مهم می‌شماری، و خود ظلم را نکوهش نمی‌کنی بلکه به‌شهرت

بدی که از آن حاصل می‌شود نظر داری، و بدین ترتیب در نهان به‌ما توصیه می‌کنی که راه ظلم درپیش‌گیریم، و در حقیقت با ثراسوماخوس هم‌آواز هستی و می‌گویی عملی که از روی عدل انجام‌گیرد فایده‌اش به‌دیگران می‌رسد یعنی عملی است به‌نفع اقویا، حال آنکه فایدهٔ ظلم عاید خود شخص می‌شود و به‌زیان ضعفاست. پیشتر گفتی عدل یکی از بهترین چیزهایی است که هم برای خود آن خواسته‌می‌شود و هم برای آثار و نتایجش، مانند بینایی و شنوایی و عقل و تندرستی که نیرو و ارزششان در خودشان است نه در نظر و عقیده‌ای که مردم نسبت به‌آنها دارند. بنا بر این وقتی که دربارهٔ عدل سخن می‌گویی همین نکته را پایهٔ گفتار خود قراربده و ثابت کن که عدل فی‌نفسه برای کسی که از آن بهره‌مند باشد سودمند است و ظلم فی‌نفسه زیان‌آورا اگر دیگران عدل و ظلم را برای نام نیک و بدی که از آنها حاصل می‌شود بستایند یا نکوهش کنند تحمل می‌کنم ولی آماده نیستم چنان سخنی را از تو بپذیرم زیرا تو همهٔ عمر خود را وقف تحقیق در این موضوع کرده‌ای. بنا بر این چشم‌ندارم ثابت کنی که عدل نیرومندتر از ظلم است بلکه روشن کن که هر یک از عدل و ظلم، روح آدمی را به‌چه وضع و حالی درمی‌آورد، خواه وجود آن در روح او از نظر مردم نهان باشد و خواه نه، و از چه رو یکی در خودی خود خوب است و دیگری در خودی خود بد.

من همواره گلاوکن و آدئیمانتوس را به‌دیدهٔ ستایش نگریسته‌ام. این بار
۳۶۸ نیز گفته‌های آنان را با مسرت فراوان شنیدم و گفتم: شما دو برادر براستی فرزندان خلف آن پدر شریف هستید و بی‌سبب نیست که عاشق گلاوکن شعری را که در وصف مردانگی شما در جنگ مگارا سروده‌است با این مصرع آغاز می‌کند:

«ای پسران آریستون، که فرزندان برومند آن پدر بزرگوار هستید[۱۰]». آری، نیک گفته‌است و در نهاد شما ودیعه‌ای ملکوتی و الهی هست و از این روست که شما با اینکه می‌توانید در ستایش ظلم و نکوهش عدل بدان شیوایی سخن بگویید، به‌هیچ روی ظلم را بهتر از عدل نمی‌دانید و همهٔ استدلالهایی که در مقام دفاع از ظلم آوردید خود شما را قانع نکرده‌است. دلیل من بر این سخن صفات و ملکات شماست چه اگر از روی سخنانی که در این مجلس گفتید دربارهٔ شما داوری می‌کردم به‌تردید می‌افتادم. ولی همین اعتماد که به‌شما دارم زبان مرا بسته‌است و نمی‌دانم چه بکنم و چه بگویم و چگونه به‌یاری عدل بشتابم زیرا همهٔ استدلالهایی که در پاسخ ثراسوماخوس آوردم تا ثابت کنم که عدل بهتر از ظلم

است شما را متقاعد نکرد. با این همه چاره ندارم جز اینکه به‌دفاع از عدل برخیزم زیرا اگر بگذارم او در برابر چشمم تحقیر شود و تا جان در بدن دارم به‌یاریش نشتابم مرتکب گناه بزرگی خواهم‌شد. از این رو بهتر است از نبرد نهراسم و تا آنجا که از دستم برمی‌آید از آن دفاع کنم.

گلاوکن و دیگران نیز تقاضا کردند که دست از دفاع برندارم و بحث را ناقص نگذارم بلکه ماهیت عدل و ظلم را روشن سازم و حقیقت امر را دربارهٔ آثار و نتایج هر یک از آنها بیان کنم.

دیدم بهتر است این بار تحقیق را از راهی دیگر آغاز کنم. از این رو گفتم: موضوعی که بررسی می‌کنیم بسیار دقیق است و چشمی تیزبین می‌خواهد. چون ما چشمان تیزبین نداریم و حال ما چون حال مردم نزدیک‌بین است که حروف کوچک را از دور به‌آنان نشان‌می‌دهند، بهتر است به‌روشی که می‌گویم رفتار کنیم: اگر از میان آن کسان یکی متوجه شود که در جای دیگر بر لوحی بزرگتر حروفی به‌خط درشت‌تر نوشته شده‌است بی‌شک نخست حروف درشت‌تر را می‌خواند و سپس می‌کوشد آنها را با حروف کوچک بسنجد تا ببیند آیا حروف کوچک همان حروف درشتند یا نه.

آدئیمانتوس گفت: راست است ولی این موضوع چه ربطی به‌بحث دربارهٔ عدالت دارد.

گفتم: گوش فرادار تا توضیح دهم. مگر عدالت، خاصیتی نیست که هم یک فرد می‌تواند از آن بهره‌مند باشد و هم یک شهر (جامعه)؟

پاسخ داد: چرا.

پرسیدم: آیا شهر بزرگتر از فرد نیست؟

پاسخ داد: بدیهی است.

گفتم: پس شاید عدالت هم در شهر بزرگتر باشد و شناختنش آسانتر. اگر مانعی نمی‌بینید بگذارید نخست ماهیت عدالت را در شهر روشن سازیم و سپس با استفاده از آن، دربارهٔ عدالت در افراد آدمی تحقیق کنیم و آنگاه آنها را با ۳۶۹ یکدیگر بسنجیم تا ببینیم چه وجه تشابهی میان آنها هست.

گفت: راه درست همین است.

گفتم: آیا اگر چگونگی پیدایش شهر را در نظر بیاوریم، خواهیم‌توانست به‌چگونگی پیدایش عدل و ظلم در شهر پی‌ببریم؟

گفت: آری.

گفتم: و آیا می‌توانیم امیدوار باشیم که وقتی که شهر مراحل پیدایش خود را طی کرد و به‌حد کمال رسید، چیزی را که در جست و جویش هستیم، کشف کنیم؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: پس معتقدید که باید دلیری کنیم و در این راه قدم بگذاریم؟ کاری که می‌خواهیم آغاز کنیم کار کوچکی نیست. نخست نیک بیندیشید و آنگاه پاسخ بدهید.

آدئیمانتوس گفت: به‌اندازهٔ کافی اندیشیده‌ایم. تحقیق را آغاز کن.

گفتم: به‌عقیدهٔ من شهر بدین علت پیدا می‌شود که هیچ کس بتنهایی نمی‌تواند همهٔ مایحتاج خود را آماده کند، بلکه ما همه به‌یکدیگر نیازمندیم. یا معتقدی که پیدایش جامعه علت دیگری دارد؟

گفت: نه، به‌عقیدهٔ من علت دیگر ندارد.

گفتم: پس هر کس برای رفع نیازی از این یاری می‌جوید و برای رفع نیازی دیگر از آن، و چون نیازهای آدمی بسیارند گروهی بزرگ در یک جا گرد می‌آیند و برای ادامهٔ زندگی به‌یکدیگر یاری می‌کنند. جمعی را که بدین منظور در یک جا سکونت می‌گزینند و به‌پشتیبانی یکدیگر زندگی می‌کنند، شهر یا جامعه می‌نامیم. چنین نیست؟

گفت: چرا.

گفتم: و هر کس به‌نحوی که منافعش اقتضا کند با دیگران به داد و ستد می‌پردازد.

گفت: راست است.

گفتم: بسیار خوب. پس بیا در عالم خیال شهری نو از آغاز تأسیس کنیم. مگر نگفتیم که علت پیدایش جامعه نیازمندی ماست؟

گفت: چرا.

گفتم: نخستین چیزی که به‌آن نیازمندیم، خوراک برای ادامهٔ زندگی است.

گفت: راست است.

گفتم: در مرتبهٔ دوم مسکن است و در مرتبهٔ سوم پوشاک، و چیزهایی

دیگر از این دست.

گفت: درست است.

گفتم: جامعه همهٔ آن چیزها را چگونه فراهم‌می‌کند؟ آیا نه بدین‌سان که یکی به‌کشت و زرع می‌پردازد، دیگری خانه می‌سازد و سومی پارچه می‌بافد؟ یکی را هم می‌توانیم در نظر بگیریم که کارش کفشدوزی باشد یا وسایل دیگری را که برای برآوردن نیازهای زندگی لازم است آماده کند.

گفت: بسیار خوب.

گفتم: پس کوچکترین جامعه‌ای که می‌توان تصور کرد باید از چهار یا پنج تن تشکیل یابد.

گفت: روشن است.

گفتم: آیا بهتر است که هر یک از آنان با حرفهٔ خود مایحتاج همه را آماده کند؟ یعنی کشاورز خوراک هر چهار تن را آماده سازد و بدین منظور چهار برابر وقت صرف کند و از حاصلی که بدست‌می‌آورد سهم دیگران را نیز بدهد؟ یا بهتر
آن است که در اندیشهٔ دیگران نباشد بلکه با صرف یک چهارم وقت خوراک خود را ۳۷۰
تهیه کند و باقی وقت خود را برای ساختن خانه و بافتن جامه و دوختن کفش خود صرف کند و کاری به‌دیگران نداشته‌باشد؟

آدئیمانتوس گفت: سقراط، گمان می‌کنم راه نخستین آسانتر است.

گفتم: بی‌گمان آسانتر است. هنگامی که پاسخ تو را می‌شنیدم این نکته به نظرم رسید که افراد مردم از حیث ذوق و استعداد برابر نیستند و هر کسی برای کاری ساخته‌شده. این نکته به‌عقیدهٔ تو نیز درست است؟

گفت: آری.

گفتم: از این گذشته، آیا کسی که کارهای گوناگون بکند حاصلی بهتر و بیشتر بدست‌می‌آورد یا آنکه تنها به‌یک کار بپردازد؟

گفت: البته کسی که تنها یک کار بکند.

گفتم: در این نیز تردید نیست که اگر کاری را به‌هنگامش نکنند فرصت ازدست‌می‌رود.

گفت: معلوم است.

گفتم: زیرا در بیشتر موارد کار منتظر نمی‌شود که کسی وقت پیدا کند و در صدد انجام آن برآید بلکه هر کس باید بهوش باشد تا آن را در موقع درست

انجام‌دهد.

گفت: راست است.

گفتم: تنها وقتی می‌توان از کارها نتیجه‌ای نیکو به‌بهای ارزان و با زحمت کم بدست‌آورد که هر کس وظیفه‌ای مطابق ذوق و استعداد خود داشته‌باشد و بتواند با فراغت از کارهای دیگر همهٔ وقت خود را صرف آن کند و در هنگام مناسب بانجامش‌رساند.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: ولی، آدئیمانتوس، برای تهیهٔ وسایل لازم برای رفع نیازهایی که برشمردیم بیش از چهار تن لازم است. دشوار بنظرمی‌آید که برزگر بتواند برای خود گاوآهن و بیل بسازد یا دیگر افزار کشاورزی را آماده کند. گمان می‌کنم بنّا نیز از ساختن وسایل و ابراز بنّایی ناتوان باشد. همچنین است حال پارچه‌باف و کفشدوز.

گفت: حق با توست.

گفتم: بنا بر این درودگر و آهنگر و دیگر پیشه‌وران نیز عضو جامعهٔ ما خواهندشد و بر جمعیت آن خواهندافزود.

گفت: درست است.

گفتم: با این همه هنوز جامعهٔ بزرگی نشده‌است گرچه ناچاریم گله‌دار و چوپان و مراقب چارپایان را نیز به‌آن بیفزاییم. زیرا برزگران برای شخم‌زدن احتیاج به‌گاو دارند و کشاورزان باید ستوران بارکش داشته‌باشند، پارچه‌بافان پشم لازم دارند و کفشدوزان بی‌چرم نمی‌توانند کار کنند.

گفت: ولی اگر همهٔ این پیشه‌وران در آن گردآیند خیلی کوچک نخواهد بود.

گفتم: گذشته از این، تأسیس شهر در منطقه‌ای که از واردکردن کالا بی‌نیاز باشد تقریباً محال است.

گفت: حق با توست.

گفتم: پس کسانی هم لازم داریم که کالاهایی را که در شهر ما بدست نمی‌آید از شهرهای دیگر بخرند و بیاورند.

گفت: آری.

گفتم: ولی اگر اینان با دست خالی بروند و کالایی که مردم آن شهرها به‌آن ۳۷۱

نیاز دارند برای معاوضه با خود نبرند دست خالی برخواهندگشت.

گفت: من نیز چنین می‌اندیشم.

گفتم: پس افراد جامعهٔ ما تنها نباید در این اندیشه باشند که مایحتاج خود را تهیه کنند بلکه باید کالاهایی را هم که جامعه‌های دیگر لازم دارند به‌مقدار کافی آماده سازند.

گفت: ناچار باید چنین کنند.

گفتم: بنا بر این جامعهٔ ما به‌برزگران و پیشه‌وران بیشتری نیازمند است.

گفت: راست است.

گفتم: کسانی هم می‌خواهد که به‌صادر و واردکردن کالا بپردازند. اینان بازرگان نامیده‌نمی‌شوند؟

گفت: چرا.

گفتم: پس جامعهٔ ما به‌بازرگانان نیز نیازمند است.

گفت: راست است.

گفتم: اگر بازرگانی از راه دریا صورت گیرد گروهی دریانورد نیز باید داشته باشیم.

گفت: آری، به‌گروهی بزرگ نیازمندیم.

گفتم: گذشته از این، باید دید حاصل کارها در میان افراد جامعه از چه راه باید تقسیم شود؟ مگر ما این مردم را بدین منظور گرد هم نیاوردیم و هدف ما از تشکیل جامعه این نبود؟

گفت: معلوم است: از راه خرید و فروش.

گفتم: برای اینکه خرید و فروش آسان شود باید بازاری داشته‌باشیم و پولی که نمایندهٔ ارزش کالاها باشد.

گفت: راست است.

گفتم: ولی آیا اگر کشاورز و پیشه‌ور کالای خود را به‌بازار آورند و همان ساعت خریدار پیدا نکنند ازکار خود بازخواهندماند و وقتشان در بازار تلف خواهد شد؟

گفت: هرگز، بلکه‌کسانی پیدا خواهندشدکه برای این کار خود را در خدمت آنان قرارخواهندداد. در جامعه‌های منظم اینان کسانی هستند که ضعیفتر از دیگرانند و از کارهای دیگر ناتوانند. حرفهٔ اینان همین است که در بازار بنشینند و

کالاها را از تولیدکنندگان بخرند به‌خریداران بفروشند.

گفتم: پس دکان‌داران نیز در شهر ما پیدا خواهندشد. زیرا ما کسانی را که در بازار می‌نشینند و کالاها را می‌خرند و می‌فروشند دکاندار می‌نامیم و کسانی را که برای خرید و فروش کالا از شهری به‌شهر دیگر می‌روند بازرگان.

گفت: درست است.

گفتم: علاوه بر آنها که برشمردیم حرفه‌های دیگر نیز هست: بعضی افراد از حیث استعداد فکری اعضای مفیدی برای جامعه نیستند ولی در عوض تنی نیرومند دارند و نیروی تن خود را می‌فروشند، و چون بهایی که دریافت می‌کنند مزد نامیده‌می‌شود باید آنان را مزدور خواند.

گفت: درست است.

گفتم: پس برای اینکه جامعهٔ ما کامل شود باید مزدوران را نیز به‌آن بیفزاییم.

گفت: راست است.

گفتم: آدئیمانتوس، آیا معتقدی شهر ما چنان بزرگ شده‌است که می‌توان آن را جامعه‌ای کامل نامید؟

گفت: ظاهراً بلی.

گفتم: پس در این شهر عدل و ظلم کجاست، و آنها با پیدایش کدام یک از عناصری که برشمردیم پدیدار گردیده‌اند؟

۳۷۲ گفت: سقراط، من هم نمی‌دانم. گمان می‌کنم عدالت را باید در احتیاج مردمان به‌یکدیگر جست که آدمیان را بر آن می‌دارد که گرد هم آیند و با یکدیگر زندگی کنند.

گفتم: شاید حق به‌جانب تو باشد. ولی باید خسته نشویم و پژوهش را دنبال کنیم. نخست بگذار ببینیم مردمی که وسایل زندگیشان بدین‌سان فراهم شده‌است چگونه زندگی می‌کنند؟ مسلم است که نان می‌پزند و شراب و کفش و پوشاک و خانه می‌سازند. در تابستان بیشتر اوقات با جامه‌ای سبک و بی‌کفش کار می‌کنند و در زمستان به‌اندازهٔ کافی جامه می‌پوشند و کفش بپامی‌کنند. خوراکشان از آرد جو و گندم است و چون آرد را خمیر کردند و پختند قرصهای نان را روی ساقه‌های نی یا برگهای تازه می‌گذارند و خود روی بستری از شاخ و برگ درختان می‌نشینند و با فرزندان خود غذا می‌خورند و شراب می‌نوشند و سر خود را با

حلقه‌ای از گل می‌آرایند و سرودهایی در ستایش خدایان می‌خوانند. سپس در آغوش یکدیگر می‌خوابند و در عین حال مراقبند چندان فرزند بیاورند که بتوانند وسایل زندگی آنان را فراهم‌سازند زیرا از تنگدستی و جنگ می‌ترسند.

در اینجا گلاوکن سخن مرا برید و گفت: معلوم می‌شود نمی‌خواهی این مردم نان‌خورشی هم با غذا بکارببرند!

گفتم: راست می‌گویی. فراموش کردم که نان‌خورشی هم دارند مانند نمک و زیتون و پنیر و پیاز. همچنین انواع سبزیها را که از کشتزارها بدست‌می‌آید می‌پزند و بکارمی‌برند. پس از غذا هم انجیر و نخود و لوبیا، یا دانه‌های مورد و بلوط را که روی آتش پخته‌اند، می‌خورند و با آن کمی شراب می‌نوشند. بدین‌سان با صلح و صفا و تندرستی روزگار می‌گذرانند و به‌سن پیری می‌رسند و پس از ایشان فرزندانشان به‌همان روش به‌زندگی ادامه می‌دهند.

گلاوکن گفت: سقراط، اگر جامعه‌ای از خوکها تشکیل می‌دادی آیا خوراکی جز همین چیزها که برشمردی به‌پیش آنها می‌ریختی؟

گفتم: پس گلاوکن، مردم جامعهٔ ما چگونه زندگی کنند؟

گفت: همچنان که معمول است: اگر می‌خواهی زندگی فلاکت‌باری نگذرانند بگذار روی تختهای مخده‌دار بر سر میز غذا بنشینند و همان خوراکها و شیرینیهایی را که امروز مرسوم است بکارببرند.

گفتم: مقصودت را فهمیدم. می‌خواهی موضوع پژوهش ما تنها این نباشد که جامعه چگونه پدیدمی‌آید بلکه میل داری دربارهٔ جامعه‌ای توانگر و پرتجمل تحقیق کنیم. عیبی هم ندارد. شاید از این راه بهتر بتوانیم پیدایی عدل و ظلم را در آن ببینیم. به‌عقیدهٔ من جامعهٔ درست و سالم همان است که وصف کردم. ولی اگر میل دارید جامعه‌ای هم در نظر بیاوریم که از ثروت و تجمل آکنده باشد مانعی نمی‌بینم، زیرا بعضی کسان به‌جامعه‌ای بدان سادگی و با آن روش زندگی که بیان
کردم قانع نیستند بلکه مخده و میز و دیگر لوازم خانگی و خوراکهای چاشنی‌دار و ۳۷۳
روغنهای معطر و دودهای خوشبو و زنان هرجایی و شیرینیهای لطیف و بسی چیزهای دیگر می‌خواهند. بنا بر این از ضروریاتی که پیشتر برشمردیم، مانند خانه و پوشاک و کفش، سخن در میان نخواهدبود بلکه باید هنر نقاشی و ملیله‌دوزی را به‌میان آوریم و طلا و عاج و چیزهایی از این دست وارد کنیم. چنین نیست؟

گفت: چنین است.

گفتم: پس باید شهر را باز هم بزرگتر سازیم ـ زیرا آن شهر سادهٔ سالم کفایت نمی‌کند ـ و آن را با فوجی از مردمان تازه که کاری به‌تهیه ضروریات زندگی ندارند پر کنیم، مانند صیادان و مقلدان، که پاره‌ای به‌تقلید اشکال و رنگهای زیبا می‌پردازند و پاره‌ای دیگر به‌تقلید صداها و ساختن موسیقی، همچنین شاعران و راویان و نمایشگران و رقاصان و مدیران تماشاخانه و صنعتگرانی برای ساختن اشیاءِ تجملی گوناگون، مخصوصاً لوازم آرایش زنان! در این صورت بی‌گمان به خدمتگاران بیشتری هم نیازمند خواهیم‌بود. یا معتقدی که لله و دایه و پرستار و آرایشگر و آشپز و شیرینی‌ساز لازم نخواهیم‌داشت؟ گمان می‌کنم حتی خوکچران نیز باید داشته‌باشیم. در جامعهٔ ساده و ابتدایی چنین حرفه‌ای نبود زیرا نیازی به‌آن نداشتیم ولی این جامعهٔ نو خوکچران نیز می‌خواهد و همچنین کسانی برای مراقبت از دامهای دیگر که برای استفاده از گوشتشان نگهداری می‌شوند.

گفت: راست است.

گفتم: جامعه‌ای که بدین روش زندگی کند به‌پزشکان نیز بمراتب بیشتر از جامعهٔ نخستین نیاز خواهدداشت.

گفت: آری، بمراتب بیشتر.

گفتم: زمینی هم که بآسانی می‌توانست به‌جامعهٔ نخستین خوراک بدهد برای جامعهٔ نو کفایت نخواهدکرد. یا عقیدهٔ تو جز این است؟

گفت: نه، همین است که گفتی.

گفتم: پس ناچاریم مقداری از زمین کشور همسایه را تصرف کنیم تا کشتزار و مرتع به‌اندازهٔ کافی داشته‌باشیم. همسایگان نیز اگر از حد زندگی ساده تجاوز کرده و در برابر شهوت مال‌اندوزی ازپای‌درآمده‌باشند، ناچارند به‌زمین ما هجوم آورند.

گفت: سقراط، ناچار چنین خواهدشد.

گفتم: گلاوکن، در این صورت جنگ روی‌خواهدداد. یا تو عقیدهٔ دیگری داری؟

گفت: حق با توست.

گفتم: اکنون در این مقام نیستیم که بگوییم جنگ خوب است یا نه، بلکه فقط می‌گوییم که اینک منشأ جنگ را یافته‌ایم که اگر روزی روی‌دهد هم برای

یکایک افراد فلاکت ببارخواهدآورد و هم برای تمام جامعه.

گفت: راست است.

گفتم: پس ناچاریم جامعه را باز هم بزرگتر سازیم. ولی آنچه این بار به‌آن ۳۷۴
می‌افزاییم جمع کوچکی نیست بلکه سپاهی کامل است که باید در برابر دشمن بایستد و از زمین و ثروت جامعه و همهٔ چیزهایی که پیش از این برشمرده‌ایم دفاع کند.

گفت: مگر خود مردم نمی‌توانند دشمن را از پیشروی بازدارند؟

گفتم: اگر اصلی که برای تشکیل جامعه بیان کردیم درست باشد، آنان قادر به‌این کار نخواهندبود. زیرا در این نکته توافق کردیم که یک تن نمی‌تواند در چند فن ماهر باشد.

گفت: راست است.

گفتم: مگر جنگ‌آوری و سپاهیگری فنی خاص نیست؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: آیا فن کفشدوزی مهمتر از فن سپاهیگری است؟

گفت: هرگز.

گفتم: آیا فراموش کرده‌ای که گفتیم کفشدوز حق ندارد علاوه بر فن خود به‌کشاورزی و پارچه‌بافی و بنّایی نیز بپردازد بلکه باید به‌کفشدوزی قناعت کند تا بتواند وظیفهٔ خود را بخوبی انجام‌دهد؟ دربارهٔ دیگران نیز گفتیم، هرکس باید تنها فنی را که باذوق و استعدادش مناسب است بیاموزد و با فراغت از کارهای دیگر وقت خود را صرف آن کند و کاری را که بعهده‌گرفته‌است در هنگام مناسب بانجام رساند. آیا فن سپاهیگری در میان فنون حائز اهمیتی خاص نیست؟ یا گمان می‌کنی چنان فن آسانی است که هر کس می‌تواند در عین حال که کشاورز یا کفشدوز است مرد جنگی نیز باشد؟ می‌دانی که حتی در بازی نرد نیز هیچ کس نمی‌تواند مهارت بدست‌آورد اگر از جوانی در آن نکوشد و تنها گاه‌گاه به‌آن بپردازد. با این همه آیا می‌توان تصور کرد که کسی همین که نیزه یا سپری بدست گرفت بتواند در نبرد شرکت کند و از عهدهٔ جنگ برآید؟ بدست‌گرفتن افزار کار برای صنعتگرشدن کافی نیست بلکه باید راه بکاربردن افزار را آموخت و به‌اندازهٔ کافی تمرین کرد.

گفت: راست می‌گویی. افزار کار بتنهایی سودی ندارد.

گفتم: کسانی که پاسداری جامعه را بعهده‌دارند باید به‌همان نسبت که کارشان مهمتر از کارهای دیگر است آزادتر از دیگران باشند و در فن خود دقتی بیشتر بکارببرند.

گفت: عقیدهٔ من نیز همین است.

گفتم: آیا برای آموختن این فن استعدادی خاص لازم نیست؟

گفت: البته لازم است.

گفتم: پس برای تصدی این فن باید افرادی را بگزینیم که استعداد پاسداری جامعه را طبیعتاً دارا باشند.

گفت: آری وظیفهٔ ما همین است.

گفتم: وظیفه‌ای دشوار بعهده‌گرفتیم. ولی بیا تا آنجا که از ما ساخته‌است در انجامش بکوشیم.

۳۷۵ گفت: البته خواهیم‌کوشید.

گفتم: آیا به‌عقیدهٔ تو، از حیث استعداد طبیعی برای پاسداری، میان یک سگ اصیل و یک جوان شریف فرق بزرگی هست؟

گفت: مقصودت چیست؟

گفتم: مگر هر دو نباید در نگهبانی تیزهوش و در تعقیب چالاک باشند، و علاوه بر این، تنی نیرومند داشته‌باشند تا اگر کار به‌زد و خورد کشید بتوانند خوب بجنگند؟

گفت: این هر سه خاصیت ضروری است.

گفتم: شرط خوب‌جنگیدن، شجاعت نیست؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: آیا اسب یا سگ یا جانوری دیگر، ممکن است در نبرد شجاع باشد اگر شهامت نداشته‌باشد؟ مگر توجه نکرده‌ای که شهامت مغلوب‌شدنی نیست و هر روحی که از آن بهره‌مند باشد بی‌باک و شکست‌ناپذیر است؟

گفت: راست است.

گفتم: پس روشن شد که پاسداران جامعه دارای چه خصایص جسمانی باید باشند.

گفت: آری.

گفتم: و معلوم شد که روحشان نیز باید از شهامت بهره‌مند باشد.

گفت: آری، این نیز روشن است.

گفتم: ولی گلاوکن، چه کنیم که آنان با وجود این خصایص طبیعی با یکدیگر به‌صلح و صفا رفتار کنند و هموطنان خود را نیازارند؟

گفت: کار آسانی نیست.

گفتم: با این همه باید کاری کنیم که با دوستان مهربان باشند و با دشمنان سختگیر، وگرنه پیش از آنکه دشمن بر آنان بتازد، خود یکدیگر را از پای‌درخواهند آورد.

گفت: حق با توست.

گفتم: اکنون تکلیف ما چیست؟ چگونه می‌توان کسانی پیدا کرد که هم مهربان و ملایم باشند و هم باشهامت و جنگجو؟ شهامت و ملایمت طبع، چنانکه می‌دانی، ضد یکدیگرند.

گفت: راست است.

گفتم: اگر یکی از این دو خصلت را دارا نباشند شایستهٔ پاسداری نخواهند بود. جمع هر دو خاصیت نیز محال می‌نماید. پس بدین نتیجه می‌رسیم که یافتن پاسداران قابل محال است.

گفت: آری، چنین می‌نماید.

مدتی بکلی درمانده بودم. ولی چون دربارهٔ سخنانی که پیشتر گفته‌بودیم فکر کردم، گفتم: دوست من، درماندگی سزای ماست زیرا مثال خود را بی‌سبب رها کردیم.

گفت: کدام مثال؟

گفتم: غافل شدیم از اینکه بعضی طبایع آن دو خصلت را که ضد یکدیگر شمردیم در خود جمع دارند.

گفت: کدام طبایع؟

گفتم: بسیاری از جانوران، خصوصاً جانوری که پاسداران خود را به‌آن تشبیه‌کردیم. مگر نمی‌دانی که همهٔ سگهای اصیل بر حسب طبیعتشان با آشنایان مهربانند و از آنان که نمی‌شناسند بیزار؟

گفت: می‌دانم.

گفتم: پس جمع این دو خصلت ممکن است، و اگر ما از پاسداران خود نیز چنین انتظاری داشته‌باشیم خلاف طبیعت نیست.

گفت: حق با توست.

گفتم: اکنون آیا معتقد شدی که پاسداران آیندهٔ ما علاوه بر شهامت باید خصلتی فیلسوفانه نیز داشته‌باشند؟

گفت: نفهمیدم. مقصودت چیست؟

۳۷۶ گفتم: این خصلت را در سگ می‌توان مشاهده کرد گرچه وجود آن در جانوران غریب می‌نماید.

گفت: مقصودت کدام خصلت است؟

گفتم: سگ تا کسی را ببیند که نمی‌شناسدش، خشمگین می‌گردد و حمله می‌کند هر چند از او بدی ندیده باشد. ولی با آشنا مهربانی می‌کند هر چند از او محبتی ندیده باشد. این امر تا کنون تو را به‌تعجب نیاورده‌است؟

گفت: در این باره تا امروز نیندیشیده‌بودم. نکته‌ای که گفتی درست است.

گفتم: این رفتار نشانهٔ جنبهٔ شریف طبیعت اوست و از خصلتی فیلسوفانه حکایت می‌کند.

گفت: از چه حیث؟

گفتم: از این حیث که برای او معیار تشخیص دوست از دشمن این است که یکی را می‌شناسد و دیگری را نمی‌شناسد. اگر موجودی زنده برای بازشناختن خودی از بیگانه معیاری جز دانایی و نادانی نداشته‌باشد، آیا همین خود دلیل نیست بر اینکه دوستدار آموختن است؟

گفت: بهترین دلیل است.

گفتم: مگر دوستدار آموختن جز دوستدار دانش است[۱۱].

گفت: نه، هر دو یکی است.

گفتم: پس با اطمینان خاطر می‌توانیم گفت که آدمی نیز برای اینکه با دوستان و آشنایان بملایمت رفتار کند باید از خصلتی فیلسوفانه، یعنی اشتیاق به‌دانش، بهره‌ور باشد؟

گفت: آری با اطمینان خاطر می‌توانیم چنین بگوییم.

گفتم: پس برای جامعه کسی می‌تواند پاسداری قابل باشد که عشق به‌دانش داشته و در عین حال دلیر و چالاک و قوی باشد.

گفت: راست است.

گفتم: بسیار خوب. از این نکته فارغ شدیم. اکنون باید ببینیم کسانی را که

دارای آن خصالند چگونه باید تربیت کرد و کدام دانشها را باید به‌آنان آموخت. شاید تحقیق دربارهٔ تربیت آنان ما را در حل مسألهٔ اصلی، یعنی روشن‌شدن کیفیت پیدایش عدل و ظلم در جامعه، یاری کند. در این راه از بیان هیچ نکته‌ای که ما را به‌مقصد نزدیک سازد دریغ نخواهیم‌داشت و به‌هیچ مطلبی که ما را از مقصود بازدارد نخواهیم‌پرداخت.

برادر گلاوکن گفت: یقین دارم که اگر این نکته را بررسی کنیم به‌مقصود خواهیم‌رسید.

گفتم: پس، آدئیمانتوس گرامی، به‌هیچ روی نباید در این بررسی قصور ورزیم، هر چند سخن به‌درازا کشد.

گفت: راست است.

گفتم: اکنون بیایید، چنانکه گویی افسانه و داستانی می‌گوییم، با صرف وقت کافی این جوانان را در عالم خیال تربیت کنیم.

گفت: بسیار خوب.

گفتم: در تربیت آنان کدام روش را پیش‌گیریم؟ مشکل است بتوانیم روشی پیدا کنیم بهتر از آنکه در طی سالیان دراز از طریق تجربه بوجودآمده و تکامل یافته‌است: یعنی ورزش برای پرورش تن و تربیت معنوی برای روح.

گفت: درست است.

گفتم: مگر تربیت روح را زودتر از پرورش تن آغاز نمی‌کنیم؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: آیا وقتی که سخن از تربیت روح می‌گویی، نقل سرگذشتها و داستانها را از وسایل آن نمی‌شماری؟

گفت: چرا.

گفتم: ولی دو نوع داستان هست: یکی راست است و دیگری دروغ.

گفت: صحیح است.

گفتم: آیا باید هر دو را به‌آنان بیاموزیم، و داستانهای دروغ را مقدم ۳۷۷
بداریم؟

گفت: مقصودت را نفهمیدم.

گفتم: می‌دانی که ما به‌کودکان نخست قصه می‌گوییم، و قصه‌ها به‌طور کلی داستانهای دروغند گرچه حقایقی در آنها نهفته‌است. این را نیز می‌دانی که

قصه‌گفتن را زودتر از ورزش آغاز می‌کنیم.

گفت: درست است.

گفتم: مقصودم همین بود وقتی که گفتم تربیت روح را زودتر از پرورش تن آغاز می‌کنیم.

گفت: راست است.

گفتم: می‌دانی که آغاز هر کار، مهمترین جزءِ آن است خصوصاً اگر آن کار، پروردن و بارآوردن موجودی جوان و لطیف باشد. زیرا نقشی که در آغاز زندگی در روح بسته‌شود همواره ثابت می‌ماند.

گفت: درست است.

گفتم: با این وصف، آیا حق داریم اجازه دهیم که کودکان هر قصه‌ای را از هر کسی بشنوند و در نتیجه، اعتقادهایی پیدا کنند خلاف آنچه در بزرگی از آنان چشم‌داریم؟

گفت: هرگز حق نداریم چنین اجازه‌ای بدهیم.

گفتم: پس نخست باید مراقب شاعران قصه‌پرداز باشیم و قصه‌های خوب را بگزینیم و افسانه‌های بد را کنار بگذاریم. سپس باید مادران و دایه‌ها را با قصه‌های خوب آشنا سازیم و بر آن داریم که آنها را به‌کودکان بگویند و از این راه به‌روح فرزندان خود خدمتی کنند بمراتب بزرگتر از خدمتی که با دستهای خود برای آسایش تن آنان می‌کنند. بیشتر قصه‌هایی را که امروز به‌کودکان می‌گویند باید موقوف کنیم.

گفت: مرادت کدام قصه‌هاست؟

گفتم: اگر داستانهای بزرگ را در نظر آوریم به‌کیفیت قصه‌های کوچک نیز پی خواهیم‌برد. زیرا قصه و داستان خواه بزرگ و خواه کوچک، باید تابع یک اصل باشد و یک نتیجه ببارآورد. در این نکته با من موافقی؟

گفت: آری. ولی نمی‌دانم مقصودت از داستانهای بزرگ کدام است.

گفتم: مرادم داستانهایی است که هسیودوس و هومر و شاعران دیگر نقل کرده‌اند. آنان از دیرباز داستانهای دروغ ساخته و به‌مردم گفته‌اند و حتی امروز نیز می‌گویند.

گفت: مقصودت کدام داستانهاست و چه عیبی در کار آن شاعران می‌بینی؟

گفتم: نخستین و بزرگترین عیب آنان این است که دروغهایی به‌هم

می‌بافند که لااقل زیبا هم نیستند.

گفت: مقصودت را روشن‌تر بگو.

گفتم: شاعران مانند نقاشان نوپا، تصویرهایی از خدایان و پهلوانان می‌سازند که هیچ شباهتی به‌اصل ندارند.

گفت: اگر چنین باشد حق داری آنان را سرزنش کنی. ولی این عیب را چگونه و در کدام داستان می‌بینی؟

گفتم: مثلاً آن کسی که دربارهٔ مهمترین امور بزرگترین دروغها را گفته، و
کارهایی را که هسیودوس شرح می‌دهد به‌اورانوس نسبت داده و ادعا کرده‌است که ۳۷۸
کرونوس از او انتقام گرفت، نتوانسته‌است آن سرگذشت عاری از حقیقت را لااقل به‌صورتی شایسته جعل کند. از این گذشته شرحی که هسیودوس دربارهٔ کارهای کرونوس و جفاهایی که این خدا از فرزند خود دیده‌است می‌آورد حتی اگر راست باشد نباید برای کودکان که عاری از عقل و تمیزند نقل شود بلکه بهتر است دربارهٔ آنها سکوت کنیم و اگر گفتن آنها ضرورت پیدا کند، در میان جمعی کوچک مانند رازی نهان به‌زبان آوریم و شنوندگان را موظف سازیم که پیش از حضور در آن مجلس قربانی پربهایی به‌خدایان نثار کنند نه قربانی عادی، مثلاً تنها خوکی، تا شمار شنوندگان محدود باشد.

گفت: آری براستی داستانهایی بس موحشند.

گفتم: نقل این گونه داستانها در جامعهٔ ما موقوف خواهدشد. ما حق نداریم به‌جوانان چنین وانمود کنیم که بدترین جنایتکاران، و حتی کسی که در مقام انتقام پدر خود را با انواع شکنجه ازپای‌درآورده‌است، کار وحشتناکی مرتکب نشده بلکه کهن‌ترین و بزرگترین خدایان سرمشق او بوده‌اند.

گفت: حق با توست. آن داستانها تناسبی با روحیهٔ جوانان ندارد.

گفتم: اصلاً اینکه می‌گویند خدایان با یکدیگر نزاع و کشمکش دارند راست نیست و پاسداران آیندهٔ کشور ما باید دشمنی و نزاع با یکدیگر را ننگی بزرگ بدانند. بنا بر این، آن داستان مشهور که حاکی از وقوع جنگ هولناک در میان خدایان است و همچنین دیگر افسانه‌های راجع به‌نزاع و کشمکش خدایان و پهلوانان با نزدیکترین خویشاوندانشان، هرگز نباید به‌کودکان گفته‌شود بلکه باید این اعتقاد در آنان ایجاد شود که تا کنون هیچ کس با خویشان و هموطنان خود دشمنی نورزیده و این گونه دشمنی خلاف دینداری است. پیرمردان و پیرزنان

باید این اعتقاد را به‌خردسالان القا کنند و شاعران را باید مجبور سازیم که داستانهایی با این گونه مضامین بیافرینند. ولی داستانهایی که امروز گفته‌می‌شود، از قبیل اینکه هرا چگونه به‌دست پسرش به‌بند کشیده‌شد، یا هفایستوس را چگونه پدرش به‌جرم اینکه می‌خواست از مادر زجردیدهٔ خود دفاع کند از آسمان به‌زمین انداخت، یا داستان جنگهای خدایان که هومر نقل کرده‌است، هر چند دارای معنایی تمثیلی باشند، در جامعهٔ ما متروک خواهندشد زیرا کودکان و جوانان به‌درک آن معانی و تشخیص اینکه مضمون آن داستانها استعاره است یا نه، توانا نیستند و هر چه از کودکی در ذهن آنان جای گیرد هرگز زدوده نخواهد شد. از این رو باید بهوش باشیم تا نخستین افسانه‌های راجع به‌روزگاران کهن که به‌کودکان گفته‌می‌شوند دارای مضامین اخلاقی باشند.

گفت: حق با توست. ولی اگر از ما بپرسند که کدام داستان را برای خردسالان سودمند می‌دانیم، و بخواهند نمونه‌ای ذکر کنیم، چه خواهیم‌گفت؟

۳۷۹ گفتم: آدئیمانتوس، در این مقام، من و تو بنیان‌گذار جامعه‌ایم نه داستانسرا. کسی که جامعه‌ای را بنیاد می‌نهد، موظف نیست که خود داستان بسازد بلکه وظیفه‌اش این است که اصولی را که شاعران باید در ساختن داستانها رعایت کنند، بشناسد و اجازه ندهد کسی از آنها سربپیچد.

گفت: در این تردید نیست. مرادم این است که در داستانهایی که راجع به خدایان و پهلوانان ساخته‌می‌شود چه اصولی را باید رعایت کرد؟

گفتم: در داستان، خواه حماسی و خواه تراژدی، خدا باید چنانکه هست نمایانده‌شود.

گفت: درست است.

گفتم: نخست باید تصدیق کنیم که خدا نیک است و باید همین گونه نمایانده‌شود.

گفت: تردید نیست.

گفتم: و آنچه نیک است هرگز منشأ زیان نیست. یا عقیدهٔ تو غیر از این است؟

گفت: نه.

گفتم: آیا آنچه منشأ زیان نیست ممکن است به‌کسی زیان برساند؟

گفت: نه.

گفتم: آیا چیزی که زیان نرساند ممکن است بد باشد؟

گفت: نه.

گفتم: و آیا چیزی را که بد نیست، می‌توان مسبب بدبختی دانست؟

گفت: هرگز.

گفتم: آنچه نیک است سودمند است؟

گفت: البته.

گفتم: یعنی علت نیکبختی است؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: بنا بر این آنچه نیک است مسبب همه چیز نیست، بلکه تنها مسبب نیکی و سعادت است نه باعث بدبختی.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: پس خدا نیز چون نیک است، بر خلاف آنچه تودهٔ مردم می‌پندارند، مسبب همهٔ پیشامدهایی که به‌ما روی‌می‌آورد نیست، بلکه اندکی از آنها از جانب اوست. زیرا از میان حوادثی که برای ما روی‌می‌دهند اندکی نیک است و بیشتر بد. پیشامدهای خوب مسببی جز خدا ندارند در حالی که علت پیشامدهای بد را باید در جایی دیگر بجوییم.

گفت: من نیز با این عقیده موافقم.

گفتم: بنا بر این، اینکه هومر می‌گوید:

«دو پیمانهٔ سرنوشت در آستانهٔ قصر زئوس نهاده‌اند:

یکی پر از نیکبختی و دیگری مالامال از سیه‌روزی»

و سپس می‌گوید: هر که را زئوس از هر دو پیمانه بچشاند

«قسمتش چنین است گاه گرفتار رنج شود و

گاه قرین خوشی»

ولی هر که را تنها از پیمانهٔ بدبختی سیراب کند

«در روی زمین جز تنگدستی و تیره‌روزی سرنوشتی

ندارد»

و سخنانی دیگر از همین دست که از شاعران دیگر به‌ما رسیده، ناشی از اشتباه و خطا است. همچنین اینکه هومر در جای دیگر می‌گوید: «نیک و بد را زئوس به آدمیان می‌دهد» راست نیست. و نیز آنجا که در ضمن داستان ادعا می‌کند که

پانداروس را آتنه و زئوس وادار به‌عهدشکنی و نقض سوگند کردند، یا آنجا که از وقوع جنگ میان خدایان سخن‌می‌راند، و می‌گوید که آن جنگ با وساطت ثمیس و زئوس پایان یافت، سخنانش خلاف حقیقتند. همچنین سخنانی از این دست که
۳۸۰ آیسخولوس می‌گوید: «آن روز که خدا بخواهد کسی را بی‌خانمان کند نخست وی را در گرداب گناه غوطه‌ور می‌سازد» هرگز نباید به‌گوش جوانان ما برسد. اگر شاعری بخواهد سرگذشت غم‌انگیز نیوبه را بیان کند یا داستان بدبختیهای فرزندان پلوپیداس یا جنگهای تروبا را به‌شعر درآورد نباید خدا را مسبب آن رنجها و بدبختیها قلمداد کند و اگر چنین کرد باید این نکته را موافق گفتار کنونی ما توجیه کند یعنی بگوید خدا کیفری عادلانه بر آنان فرستاد و این کیفر برای آنان سودمند بود. هرگز نباید به‌شاعران اجازه دهیم بگویند که کیفر خدایی سبب بدبختی کسانی شد که کیفر دیدند. بلکه باید مطلب را به‌نحوی دیگر بیان کنند یعنی بگویند که آن کسان بد بودند و بدی سبب بدبختی آنان بود و از این رو احتیاج به‌کیفر داشتند و خداوند آنان را به‌کیفر رساند تا از بدبختی رهایی یابند.

خلاصه، هرگز نباید اجازه دهیم خدا که جز نیکی در ذاتش نیست مسبب بدی و بدبختی بشمارآید. اگر بخواهیم جامعهٔ ما دارای قوانین شایسته‌ای باشد نباید بگذاریم کسی، خواه جوان باشد خواه پیر، آن گونه سخنها را به‌شعر یا به‌نثر بگوید یا بشنود. زیرا همهٔ آنها ناشایسته و زیان‌آور و آکنده از تناقضند.

گفت: من نیز این قانون را می‌پسندم و تأیید می‌کنم.

گفتم: پس دربارهٔ داستانهای راجع به‌خدایان، نخستین قانون ما که شاعران باید از آن پیروی کنند چنین است: خدا علت همه چیز نیست بلکه تنها علت نیکی است.

گفت: قانون بسیار شایسته‌ای است.

گفتم: اکنون بگذار قانون دوم را پیدا کنیم. آیا خدا، دلقک یا جادوگری است که برای ارتکاب کارهای زشت و زیان‌آور هر لحظه به‌شکلی درآید و هر روز به‌صورتی نمایان شود؟ بدین معنی که گاه براستی صورتی دیگر بپذیرد و گاه برای فریفتن آدمیان با قیافه‌ای موهوم به‌دیدهٔ آنان نمودار گردد؟ مگر خدا پاک و مجرد و مصون از هر گونه تغییر نیست؟

گفت: بدین سؤال نمی‌توانم بدین زودی پاسخ بدهم.

گفتم: اگر چیزی صورت خود را تغییر دهد، این تغییر یا باید ناشی از خود

آن چیز باشد یا از چیزی دیگر. مگر چنین نیست؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: آیا تصدیق می‌کنی که هر چه کامل باشد، تحت تأثیر علل خارجی کمتر تغییر می‌یابد؟ مثلاً تن انسان و حیوان، هر چه سالمتر و قویتر باشد در برابر تأثیر غذا و نوشابه و خشکی و آفتاب و باد بهتر مقاومت می‌کند. همچنین گیاهان سالم و قوی در برابر آن عوامل کمتر دگرگون می‌شوند.

گفت: راست است.

گفتم: آیا روح نیز هر چه شجاع‌تر و خویشتن‌دارتر باشد در برابر علل ۳۸۱ خارجی مقاومت بیشتری نمی‌ورزد؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: آیا اسباب و افزارها و بناها نیز هر چه بهتر و استوارتر ساخته شده باشند در مقابل گذشت زمان و دیگر عوامل گزند کمتری نمی‌بینند؟

گفت: صحیح است.

گفتم: پس معلوم شد که هر موجود کامل، اعم از اینکه کمال آن ناشی از طبیعت باشد یا از صنعت یا از هر دو، در برابر عوامل خارجی صورت اصلی خود را بهتر حفظ می‌کند.

گفت: شک نیست.

گفتم: در این نیز شک نیست که خدا از هر حیث در نهایت کمال است.

گفت: بی‌گمان.

گفتم: پس آیا عوامل خارجی نمی‌توانند سبب تغییر صورت او باشند؟

گفت: نمی‌توانند.

گفتم: شاید خود او علت تغییرش باشد؟

گفت: اگر اصلاً معتقد باشیم که تغییر می‌یابد، علت تغییر باید خود او باشد.

گفتم: با تغییری که در خود می‌دهد، خود را بهتر و زیباتر می‌کند یا بدتر و زشت‌تر؟

گفت: اگر تغییری در خود دهد ناچار باید بر اثر تغییر بدتر و زشت‌تر گردد زیرا از حیث زیبایی و فضیلت در نهایت کمال است.

گفتم: راست است. ولی آدئیمانتوس، آیا هیچ موجودی، خواه خدا باشد و

خواه آدمی، با ارادهٔ آزاد آماده می‌شود خود را بد و زشت کند؟

گفت: هرگز.

گفتم: بنا بر این محال است خدا تغییری در خود دهد. زیرا هر چه در بلندترین پایهٔ زیبایی و نیکی است اگر بتواند، پیوسته به‌همان حال که هست می‌ماند.

گفت: صحیح است.

گفتم: پس، دوست گرامی، به‌شاعران اجازه نخواهیم‌داد بگویند:

«خدایان چون بیگانگانی که از کشورهای دور
آمده‌اند به‌اشکال گوناگون در شهرها می‌گردند»

و باور نخواهیم‌داشت اگر ادعا کنند که پروتئوس و ثتیس تغییر صورت می‌دهند، یا در تراژدیها و دیگر آثار خود هرا را به‌صورت خادمهٔ پرستشگاهی نمایان سازند که برای «فرزندان حیات‌بخش رودخانهٔ ایناخوس که در سرزمین آرگوس روان است» صدقه می‌ستاند. فریب دروغهای دیگر را نیز که همه از این نوعند نخواهیم خورد. مادران نیز حق نخواهندداشت تحت تأثیر این شاعران با نقل خرافاتی از این قبیل که بعضی خدایان شبها به‌اشکال بیگانگان گوناگون درمی‌آیند و گردش می‌کنند، فرزندان خود را بترسانند. زیرا این گونه سخنها خلاف دینداری است و کودکان را ترسو ببارمی‌آورد.

گفت: نه، نباید چنین حقی داشته‌باشد.

گفتم: خدایان با اینکه هرگز تغییر نمی‌یابند، شاید این توانایی را دارند که گاه‌گاه به‌دیدهٔ ما به‌صور گوناگون پدیدار گردند و ما را مسحور کنند و بفریبند.

گفت: شاید!

گفتم: آیا ممکن است خدا به‌وسیلهٔ گفتار یا کردار ما را فریب دهد و امور را بر خلاف حقیقت به‌ما نموار سازد؟

گفت: نمی‌دانم. ۳۸۲

گفتم: آیا نمی‌دانی که نه تنها خدایان بلکه آدمیان نیز از دروغ حقیقی ــ اگر بتوان چنین اصطلاحی را بکاربرد ــ بیزار و گریزانند؟

گفت: مقصودت را نفهمیدم.

گفتم: مرادم این است که هیچ کس خواسته و دانسته، به‌مهمترین جزءِ وجود خود، دربارهٔ مهمترین امور دروغ نمی‌گوید بلکه هر کسی می‌ترسد از اینکه

دروغ را در درون خود جای دهد.

گفت: باز هم نفهمیدم. مقصودت چیست؟

گفتم: علت این است که گمان می‌کنی نکتهٔ غامضی می‌گویم. مراد من این است که هیچ کس مایل نیست به‌نفس خود دربارهٔ حقیقت دروغ بگوید و با این دروغ زندگی کند و در آن باره جاهل بماند و دروغ را در درون خود نگاه‌بدارد. خلاصه هر کسی نفرت دارد از اینکه در درونش دروغ جایگزین شود.

گفت: تردید نیست.

گفتم: این گونه بی‌خبری از حقیقت را ـ یعنی نادانی موجود در نفس مردی را که به‌خود دروغ گفته‌است ـ دروغ حقیقی می‌توان نامید، و این همان اصطلاحی است که پیشتر بکاربردم. دروغ زبانی تصویر و تقلیدی است از آنچه در درون آدمی روی‌می‌دهد، و این تصویر بعداً بوجودمی‌آید. بنا بر این دروغ زبانی دروغ خالص نیست. عقیدهٔ تو در این باره غیر از این است؟

گفت: نه.

گفتم: پس دروغ حقیقی نه تنها منفور خدایان است بلکه آدمیان نیز از آن بیزارند.

گفت: من نیز چنین می‌اندیشم.

گفتم: آیا دروغ زبانی در برخی موارد سودمند نیست؟ آن موارد کدامند و در چه صورتی می‌توانیم آن را نفرت‌انگیز نشماریم؟ آیا دروغ زبانی را نمی‌توان در برابر دشمنان بکاربرد، یا در برابر دوستانی که به‌سبب دیوانگی یا نادانی در صدد انجام کاری هستند که بدبختی ببارمی‌آورد؟ آیا این دروغ را همچون دارویی بکار نمی‌بریم و نمی‌کوشیم به‌وسیلهٔ آن از شر جلوگیری کنیم؟ اگر نیک بنگری خواهی دید که از داستانهای راجع به‌خدایان نیز، که موضوع بحث ما بود، همین فایده را می‌بریم. زیرا ما از وقایعی که در روزگاران گذشته روی‌داده‌اند بی‌خبریم و با این همه دربارهٔ آنها داستانهایی می‌سازیم که مضمونشان به‌حقیقت شبیه است و بدین نحو از دروغ سود می‌جوییم.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: بسیار خوب. اکنون بگو ببینم خدا چه سودی از دروغ می‌برد؟ آیا او نیز چون از وقایع گذشته بی‌خبر است دروغی می‌سازد که به‌حقیقت مانند است؟

گفت: چنین سخنی مضحک است.

گفتم: پس خدا را نمی‌توان شاعری دروغ‌پرداز تلقی کرد؟

گفت: هرگز.

گفتم: از ترس دشمنان دروغ می‌گوید؟

گفت: نه.

گفتم: شاید یکی از دوستانش دیوانه یا نادان است؟

گفت: هیچ نادان و دیوانه‌ای دوست خدا نیست.

گفتم: پس علتی نیست که خدا را به‌دروغ وادارد؟

گفت: نه.

گفتم: ذوات آسمانی و خدایی بکلی مبرا از دروغند؟

گفت: آری.

گفتم: بنا بر این باید گفت خدا ذاتی است بسیط، که گفتار و کردارش حقیقت محض است. نه دگرگون می‌شود و نه کسی را به‌وسیلهٔ صدا یا علامتی در خواب یا بیداری فریب می‌دهد.

۳۸۳ گفت: اکنون که مطلب را بدین روشنی بیان کردی برای من نیز تردیدی نماند.

گفتم: پس دومین قانون ما دربارهٔ داستانها و اشعار راجع به‌خدایان چنین خواهدبود: هر کس بخواهد دربارهٔ خدایان سخنی بگوید یا شعری بسراید، باید این حقیقت را در نظر بگیرد که خدایان ساحر و جادوگر نیستند، و تغییر صورت نمی‌دهند، و به‌وسیلهٔ گفتار یا کردار خود کسی را نمی‌فریبند. تو نیز با این قانون موافقی؟

گفت: آری موافقم.

گفتم: بسیاری از گفته‌های هومر را می‌پسندیم و می‌ستاییم ولی ادعای او را دربارهٔ آن رویایی که می‌گوید زئوس برای آگاممنون فرستاد، نمی‌پذیریم. در سخنان آیسخولوس نیز روایتی را که از قول ثتیس نقل می‌شود باور نداریم، آنجا که ثتیس می‌گوید: آپولون در جشن عروسی من آواز خواند و پیشگویی کرد که فرزندان بسیار خواهم‌داشت

«که همه مصون از رنج و بیماری خواهندبود و عمر دراز خواهندکرد؛
گفت که خدا همواره پاسدار من خواهدبود،
و با ستایشی که از من کرد دل مرا شادمان ساخت.

من به‌راستی گفتهٔ او معتقد بودم و گمان داشتم که سخنش
راست و عاری از دروغ است
چه او را پیشگویی می‌پنداشتم که دانشی بی‌پایان دارد.
ولی افسوس که همان خدای نغمه‌سرا،
همان خدا که در عروسی من سر سفرهٔ غذا نشست و آن سرود را خواند،
امروز به‌دست خود فرزند مرا کشت.»

اگر شاعری چنین سخنی دربارهٔ خدایان بگوید خشمگین خواهیم‌شد و نخواهیم گذاشت نوشتهٔ خود را در تماشاخانه به‌معرض نمایش بگذارد. به‌آموزگاران نیز اجازه نخواهیم‌داد آن اشعار را به‌کودکان بیاموزند. زیرا پاسداران جامعهٔ ما باید خداترس بارآیند و تا حدی که برای آدمی ممکن است همانند خدایان باشند.

گفت: با هر دو قانون موافقم و آماده‌ام از آنها پیروی کنم.

کتاب سوم

۳۸۶ گفتم: پس روشن شد که افراد جامعهٔ ما در کودکی چه نوع سخنها و داستانها را دربارهٔ خدایان باید بشنوند و کدام نوع را نباید بشنوند تا در بزرگی خدایان و پدر و مادر خود را به‌دیدهٔ احترام بنگرند و دوستی با یکدیگر را مقدس شمارند.

گفت: گمان می‌کنم راه درست را یافته‌ایم.

گفتم: از این گذشته، چون می‌خواهیم جوانان جامعهٔ ما دلیر بارآیند، باید چنان داستانهایی به‌آنان بگوییم که آنان را تا حد امکان از ترس در برابر مرگ آزاد کند. یا گمان می‌کنی کسی که بیم مرگ در درونش جای دارد می‌تواند شجاع باشد؟

گلاوکن گفت: البته نمی‌تواند.

گفتم: اگر کسی معتقد باشد که آدمی پس از مرگ به‌جایی می‌رود که دهشت و هراس در آن حکمفرماست، آیا ممکن است از بیم مرگ آزاد باشد و در میدان جنگ مرگ را بهتر از شکست و بندگی بشمارد؟

گفت: هرگز.

گفتم: پس باید از شاعرانی که دربارهٔ جهان دیگر سخن می‌گویند بخواهیم که وضع آنجا را دهشت‌زا جلوه ندهند بلکه بستایند. چه، اگر جز این کنند سخنشان هم دروغ است و هم برای سپاهیان آیندهٔ جامعه زیان‌آور.

گفت: آری باید چنین کنیم.

گفتم: و باید از آثار شاعران این گونه ابیات را حذف کنیم:

«اگر به‌مزدوری در خدمت دهقان تنگدستی بسربرم بهتر از آن است
که بر همهٔ مردگان سلطنت کنم»

یا

«دروازهٔ آن قصر تاریک و خوف‌انگیز که از دیدنش خدایان نیز به‌وحشت می‌افتند، به‌روی آدمیان و موجودات ابدی باز است»

یا

«ارواح و اشباح در منزلگاه مردگان بی‌بهره از نیروی ادراک و عقل، به‌هستی ادامه می‌دهند»

یا

«تنها به‌اوست که (پرسه‌فونه) پس از مرگ عقل و ادارک می‌بخشد. دیگران سایه‌ای بیش نیستند»

یا

«روح همین که از بدن پرید، خود را در جهان مردگان یافت. از سرنوشت خود شکوه آغاز کرد و به‌جوانی و توانایی ازدست‌رفته گریست.»

یا

«روح ناله‌کنان چون دودی در زمین فرورفت» ۳۸۷

یا

«ارواح، به‌دنبال وی نالان و شیون‌کنان به‌پرواز آمدند، مانند شب‌پره‌هایی که در غاری هولناک از صخره‌ای آویزانند و چون یکی به‌زمین افتد دیگران یکباره صفیرزنان به‌پرواز آیند»

همهٔ این گونه ابیات را از آثار شاعران حذف خواهیم‌کرد و از هومر و دیگر گویندگان خواهش خواهیم‌کرد بر ما خشم نگیرند. زیرا ما نمی‌گوییم این اشعار عاری از هنرند و مردمان از آنها لذت نمی‌برند بلکه معتقدیم که این گونه مطالب هر چه شاعرانه‌تر ادا شوند برای کودکان و جوانان که باید آزاد باربیایند ناشایسته‌ترند و آنان را بازمی‌دارند از اینکه مرگ را بر بندگی برتری نهند.

گفت: راست است.

گفتم: همچنین نامهای وحشت‌انگیزی که امروز به‌عالم اموات می‌دهند باید متروک شود مانند رود ناله‌ها، رود وحشت، دنیای زیرزمینی، عالم اشباح و عناوینی از این دست، که هر شنونده‌ای را به‌وحشت می‌اندازد. شاید بکاربردن این نامها در برخی موارد مفید باشد ولی پاسداران آیندهٔ ما باید از این گونه احساسات

وحشتناک آزاد باشند تا ترسو و زبون بارنیایند.

گفت: حق با توست.

گفتم: پس این گونه نامها و عناوین را به‌یک سو خواهیم‌نهاد.

گفت: آری.

گفتم: و مضامین اشعار و داستانها باید به‌عکس مضامین کنونی باشد.

گفت: صحیح است.

گفتم: یعنی اجازه نخواهیم‌داد پهلوانان بزرگ روزگاران گذشته در حال گریه و شیون نشان‌داده‌شوند.

گفت: هرگز چنین اجازه‌ای نخواهیم‌داد.

گفتم: اکنون بیندیش و بگو، آیا حق داریم آن گونه مضمونها را موقوف سازیم یا نه؟ ما معتقدیم که مرد خردمند مرگ در میدان کارزار را برای دوست خود مصیبتی نمی‌شمارد.

گفت: آری، عقیدهٔ ما این است.

گفتم: پس چنان مردی اولاً برای دوستی که در میدان جنگ ازپای‌درآمده است نمی‌گرید.

گفت: نه.

گفتم: در ثانی منبع سعادت او درون خود اوست و مانند مردم عادی در این راه نیازمند دیگران نیست.

گفت: راست است.

گفتم: بنا بر این از فوت فرزند یا برادر یا مال یا هر چیز دیگر کمتر از دیگران رنج می‌برد.

گفت: راست است.

گفتم: از این رو کمتر از دیگران لب به‌شکوه می‌گشاید و اگر به‌مصیبتی دچار شود بردبارتر از دیگران است.

گفت: تردید نیست.

گفتم: پس حق داریم اشعاری را که پهلوانان را در حال گریه و شیون
۳۸۸ مجسم می‌سازند موقوف کنیم و ندبه و شیون را به‌زنان بگذاریم، آن هم نه به‌زنان دلیر و شریف بلکه به‌زنان ترسو و مردان بددل، تا جوانانی که برای پاسداری جامعه تربیت می‌شوند ضجه و زاری را ننگ بشمارند.

گفت: آری، حق داریم آن گونه مضامین را موقوف کنیم.

گفتم: از هومر و دیگر شاعران نیز تقاضا می‌کنیم که دربارهٔ آخیلئوس پسر ثتیس چنین شعری نسرایند:

«از بیقراری گاه به‌پهلو افتاد و گاه به‌پشت و گاه به‌روی. سپس برخاست و دیوانه‌وار در کنار دریا افتان و خیزان براه‌افتاد.»

و ادعا نکنند که او خاک سیاه را با دو دست برگرفت و بر سر خود ریخت. در وصف حال پریاموس نیز که خویشاوند خدایان است نباید بگویند:

«در آن سن پیری شیون‌کنان در خاک می‌غلتید و ناله‌کنان مردان جنگی را یکایک با نام می‌خواند.»

خصوصاً با اصرار و تأکید از آنان می‌خواهیم که خدایان را در حال ندبه و زاری مجسم نسازند و از قول آنان نگویند:

«وای بر من، وای بر من بدبخت که مادر تیره‌روز این پهلوانم.»

اگر هم از دیگر خدایان دست‌برنمی‌دارند، لااقل خدای بزرگ را به‌صورتی خلاف حقیقت جلوه ندهند و از زبان او نگویند:

«وای که آن پهلوان محبوب را به‌چشم می‌بینم که از دست دشمنان می‌گریزد، و دلم از غم هکتور مالامال است»

یا

«دریغا که سرنوشت محبوب من سارپدون چنین است که به‌دست پاتروکلوس پسر منوی‌تیوس ازپای‌درآید.»

آدئیمانتوس، اگر جوانان ما این سخنان را باور کنند و به‌توصیفهایی که سزاوار شأن خدایان نیست نخندند چگونه می‌توان از آنان، که بشری بیش نیستند، چشم داشت که آن کارها را درخور شأن خود ندانند، و اگر روزی همین سخنها را به‌زبان آورند یا مرتکب همان کارها شوند خود را نکوهش کنند؟ آیا عجب خواهدبود اگر جوانانی که آن گفته‌ها را باور می‌کنند در برابر کوچکترین رنجها با نهایت بی‌شرمی لب به‌شکوه گشایند و شیون و زاری آغازند؟

گفت: نه، حق با توست.

گفتم: نباید اجازه دهیم چنین وضعی بوجودآید. پژوهش ما درستی این عقیده را نمایان ساخت و ما ناچاریم از آن پیروی کنیم مگر آنکه روزی عقیده‌ای بهتر از آن بر ما عرضه شود و بطلان عقیدهٔ ما را آشکار سازد.

گفت: صحیح است.

گفتم: ولی جوانان ما به‌خنده نیز نباید اشتیاق بیش از اندازه نشان‌دهند. زیرا خندهٔ زیاد همواره ملال زیاد در پی دارد.

گفت: عقیدهٔ من نیز همین است.

گفتم: از این رو پسندیده نیست که شاعران مردان بزرگ را در حالی مجسم سازند که از خنده بی‌اختیار شده‌اند تا چه رسد به‌اینکه خدایان را در چنان حالی نشان‌دهند.

گفت: حق با توست.

۳۸۹ گفتم: بنا بر این از چنین سخنی، هر چند گویندهٔ آن هومر باشد، چشم نمی‌توانیم پوشید:

«چون خدایان را چشم بر هفایستوس افتاد که لنگ‌لنگان و نفس‌زنان دور مجلس پیاله می‌گرداند، از خنده بی‌اختیار شدند»

زیرا استدلال تو نشان‌داد که چنین بیانی دربارهٔ خدایان روا نیست.

گفت: البته روا نیست، گرچه استدلال خود را به‌من نسبت می‌دهی.

گفتم: از این گذشته، جوانان ما باید راستگویی را بسیار مهم بشمارند. پیشتر گفتیم که دروغ برای خدایان بی‌فایده‌است و برای آدمیان به‌منزلهٔ زهری که خاصیت دارویی دارد. اگر این سخن راست باشد واضح است که این دارو باید در اختیار پزشکان باشد و از دسترس کسانی که پزشک نیستند دور بماند.

گفت: واضح است.

گفتم: بنا بر این اگر دروغ‌گفتن اصلاً روا باشد، باید آن را تنها برای زمامداران جامعه مجاز شمرد که هر گاه خیر و صلاح جامعه ایجاب کند آن را خواه به‌منظور فریب‌دادن دشمنان و خواه به‌نفع شهروندان بکارببرند[۱۲]. ولی اگر یکی از افراد جامعه به‌زمامدار دروغ بگوید گناه او چون گناه بیماری است که درد خود را از پزشک پنهان کند، یا ورزشکاری که حالت بدن خود را از استاد پوشیده دارد، یا دریانوردی که ناخدا را اغفال کند و دربارهٔ وضع کشتی و سرنشینان آن، یا در خصوص کار خود و همکارانش به‌او دروغ بگوید.

گفت: کاملاً صحیح است.

گفتم: پس اگر زمامدار کشور واقف شود که:

«پیشه‌وری، خواه کارش غیبگویی باشد، خواه پزشکی و خواه

دورودگری»

زبان به‌دروغ گشاده‌است او را به‌کیفر خواهدرساند زیرا او با بدعتی که گذاشته، کشور را مانند کشتی در ورطهٔ نابودی افکنده‌است.

گفت: اگر کردار نیز با گفتار همراه شود نتیجه‌ای جز آنچه گفتی حاصل نخواهدشد.

گفتم: جوانان ما علاوه بر راستگویی، به‌خویشتن‌داری نیز نیاز مبرم دارند.

گفت: بدیهی است.

گفتم: در نظر تودهٔ مردم خویشتن‌داری عبارتست از فرمانبرداری از حکمرانان و رعایت اعتدال در خوردن و نوشیدن و اطفای شهوت.

گفت: عقیدهٔ من نیز همین است.

گفتم: پس این جمله را که هومر از زبان دیومدس می‌آورد، خواهیم‌ستود:

«ای دوست، خاموش بنشین و گوش به‌گفتار من دار!»

و همچنین این بیت:

«یونانیان با سینه‌هایی آکنده از اشتیاق نبرد، پیش می‌رفتند، و در برابر سرداران مطیع و خاموش بودند»

و دیگر ابیاتی را که از این قبیلند پسندیده خواهیم‌شمرد.

گفت: آری.

گفتم: دربارهٔ این مصرع چه عقیده‌ای داری:

«ای مست، که چشمان سگ و دل آهو داری!»

آیا اشعاری از این قبیل را نیز می‌پسندی، و این گونه سخنان گستاخ را که شاعران ۳۹۰
از زبان شهروندان به‌فرمانروایان می‌گویند باید مجاز شمرد و ترویج کرد؟

گفت: هرگز.

گفتم: البته این سخنها برای جوانان خوشایند است ولی به‌خویشتن‌داری آنان نمی‌افزاید. یا عقیدهٔ تو غیر از این است؟

گفت: نه، من نیز به‌همین عقیده‌ام.

گفتم: همچنین آیا گمان می‌کنی این سخن، که شاعر از زبان خردمندترین مردان می‌گوید: زیباترین مناظر برای من این است که ببینم

«سفره‌ها از نان و گوشت سنگین‌بارند،

ساقی تردست شراب را از خم برمی‌گیرد و پیمانه را دور مجلس

می‌گرداند و پیاله‌ها را پر می‌کند.»

یا این شعر:

«از گرسنگی مردن، بدترین سیه‌روزیهاست»

یا این روایت که می‌گوید:

«زئوس، همین که خدایان و مردمان در خواب شدند در حالی که تنها او بیدار بود، همهٔ تصمیمهای خود را از یاد برد، و تا چشمش به‌هرا افتاد شهوت چنان بی‌اختیارش ساخت که نمی‌توانست صبر کند تا به خوابگاه برسند بلکه می‌خواست همان جا، در روی زمین، با او هم‌آغوش شود. زیرا هیجان عشق، حتی آن روز که آن دو نخستین بار نهان از دیدهٔ پدر و مادر به‌هم رسیدند، بدان مایه بر او چیره نشده بود.»

یا داستانی که در ضمن آن هفایستوس به‌سبب وقایعی از همین قبیل آرس و آفرودیته را در بند می‌کند، یا دیگر اشعار و افسانه‌هایی نظیر اینها، برای تقویت استقامت و خویشتن‌داری جوانان مناسب است؟

گفت: نه، به‌خدا سوگند که به‌هیچ روی مناسب نیست.

گفتم: اشعار و روایاتی را که حاکی از تسلط بر نفس و پایداری مردان نامی در گفتار و کردار است باید بگوییم و بشنویم، مانند این شعر:

«اما او به‌سینه کوفت و دل خود را سرزنش کرد و گفت:

ای دل صبور باش، تو سختیهایی بدتر از این بر خود هموار کرده‌ای!»

گفت: راست است.

گفتم: ولی نباید اجازه دهیم بگویند که آن مردان نامی رشوه‌خوار و حریص بوده‌اند.

گفت: نه، نباید اجازه دهیم.

گفتم: پس نباید بگذاریم چنین شعری خوانده‌شود:

«با هدیه می‌توان خدایان را مهربان ساخت، و دل پادشاهان شریف را بدست‌آورد.»

همچنین اجاز نخواهیم‌داد بگویند فوینیکس، که آموزگار آخیلئوس بود، به‌شاگرد خود گفت:

«اگر یونانیان به‌تو هدیه دهند به‌آنان یاری کن وگرنه مگذار آتش

خشمت فرونشیند.»

و باور نخواهیم‌کرد که آخیلئوس چنان به‌پول حریص بود که هدیه‌های آگاممنون را پذیرفت، و جسد هکتور را تا هدیه‌ای نگرفت پس نداد.

گفت: چنین سخنی هرگز روا نیست. ۳۹۱

گفتم: اگر گویندهٔ این سخنان هومر نبود، می‌گفتیم نسبت‌دادن این تهمتها به‌آخیلئوس گناه است. این سخن نیز، که همان شاعر از زبان آخیلئوس خطاب به‌آپولون می‌گوید، مخالف دینداری است:

«مرا فریب دادی، ای بدکارترین خدایان، و با نیرنگ از حصار بدر آوردی و به‌اینجا کشاندی.

اگر از دستم برمی‌آمد انتقام خود را از تو می‌گرفتم»

همچنین است این ادعا که می‌گویند آخیلئوس از اطاعت رودخانه، که خدایی بود، سرپیچید و حتی آمادهٔ کارزار با او شد. یا این روایت، که می‌گویند او با اینکه گیسوان خود را نذر اسپرخیوس، یکی دیگر از خدایان رودخانه کرده‌بود، عهد خود را شکست و گفت این گیسوان را:

«میل دارم تقدیم جسد پاتروکلوس پهلوان کنم.»

هرگز نمی‌توانیم باور کنیم که چنین کاری از آخیلئوس سرزده، یا اینکه او جسد هکتور را کشان‌کشان به‌گرد گور پاتروکلوس گردانده و اسیران را در کنار تل آتش سربریده و در آتش فکنده‌است، و نمی‌گذاریم مردم کشور با ما باور کنند که آخیلئوس، فرزند خدایان و نوهٔ خردمند زئوس و شاگرد خیرون دانا، درونی چنان فاسد و آشفته داشته‌است که دو بیماری متضاد بر او چیره بود: یکی حرص پول و سفلگی و دیگر غرور و خوارشمردن خدایان و آدمیان.

گفت: حق با توست.

گفتم: همچنین باور نخواهیم‌کرد و اجازه‌نخواهیم‌داد بگویند که ثسه‌ئوس پسر پوسه‌ئیدون، و پئیریثوس پسر زئوس فرزندان مردم را می‌ربودند و بی‌حرمت می‌ساختند، و پسران خدایان و پهلوانان کارهای خلاف عفت و دینداری، که بدروغ به‌آنان نسبت داده‌می‌شود مرتکب می‌شدند. بلکه شاعران را مجبور خواهیم ساخت یا از آن گونه داستانها لب فروبندند یا ادعا نکنند کسانی که به‌چنان کارهایی دست‌زده‌اند فرزندان خدایان بوده‌اند. نخواهیم‌گذاشت به‌جوانان ما بگویند که خدایان اسیر هوی و هوسند و پهلوانان نامی روزگاران گذشته فرقی با

مردمان دیگر نداشته‌اند. زیرا ثابت کرده‌ایم که خدایان هرگز منشأ بدی نیستند و بنا بر این همهٔ آن سخنها دروغ و خلاف دینداری است.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: از این گذشته، آن سخنان برای کسانی هم که آنها را می‌شنوند زیان‌آور است زیرا مردمان خطاهای خود را به‌دیدهٔ اغماض خواهندنگریست اگر بشنوند که

«جوانترین بذر خدایان، نزدیکترین خویشاوند زئوس، که
هنوز بر قلهٔ کوه ایدا پرستشگاهی به‌نامش
پابرجاست و در رگهایش خون خدایان جاری است»

مصون از خطا نبوده‌است. از این رو آن گونه افسانه‌های دروغ را که مشوق جوانان به‌کارهای ناپسند است ممنوع خواهیم‌ساخت.

گفت: چاره جز این نیست.

گفتم: پس روشن کردیم که دربارهٔ خدایان و ذوات آسمانی و پهلوانان ۳۹۲
چگونه باید سخن گفته‌شود. اکنون باید دید آیا نوعی دیگر از سخن و داستان مانده‌است که باید درباره‌اش بحث کنیم و معین نماییم که کدام مجاز است و کدام مجاز نیست؟

گفت: صحیح است.

گفتم: گمان می‌کنم باید به‌سخنان و داستانهایی بپردازیم که دربارهٔ آدمیان گفته‌می‌شود.

گفت: راست است.

گفتم: ولی، دوست گرامی، هنوز نمی‌توانیم در این باره قاعده‌ای وضع کنیم.

پرسید: چرا؟

گفتم: برای اینکه اگر تحقیق را دنبال کنیم خواهیم‌دید که سخنان شاعران و داستانسرایان دربارهٔ آدمیان نیز خلاف حقیقت است. زیرا گفته‌های آنان حاکی از این است که بسیاری از ستمکاران عمری در نیکبختی بسرمی‌برند در حالی که مردمان عادل همواره تیره‌روزند، و با این سخنان به‌ما القاء می‌کنند که ستمکاری و بیدادگری اگر از دیدهٔ مردم نهان ماند برای خود ظالم سودمند است، در حالی که فایدهٔ عدالت همیشه به‌دیگران می‌رسد و برای خود عادل جز

زیان حاصلی ندارند. بنا بر این ناچار خواهیم‌شد آنان را از گفتن این گونه سخنان بازداریم و از آنان بخواهیم در گفته‌ها و داستانهای خود خلاف این مضامین را بیاورند. یا تو در این باره عقیدهٔ دیگری داری؟

گفت: تردید ندارم که به‌همین نتیجه خواهیم‌رسید.

گفتم: اگر این نکته را تصدیق کنی، معتقد خواهم‌شد دربارهٔ مطالبی هم که تا کنون گفته‌ایم با من موافقی.

گفت: درست حدس زده‌ای.

گفتم: ولی ما وقتی خواهیم‌توانست با اطمینان خاطر برای سخنها و داستهانهای راجع به‌آدمیان چنین قاعده‌ای وضع کنیم که نخست ماهیت عدالت را روشن ساخته‌باشیم و بدانیم که خود عدالت برای عادل چه سودی دارد اعم از اینکه او در انظار مردمان به‌عدالت مشهور باشد یا نه.

گفت: صحیح است.

گفتم: دربارهٔ مضمون اشعار و داستانها بیش از این چیزی نمی‌گوییم[۱۳]. اکنون وقت آن است که کمی دربارهٔ شیوهٔ بیان آنها تحقیق کنیم تا کاملاً روشن شود که اشعار و داستانهایی که جوانان ما باید بشنوند از حیث ظاهر و معنی چگونه باید باشد.

آدئیمانتوس گفت: منظورت را نفهمیدم.

گفتم: پس باید توضیح بیشتری بدهم تا بفهمی. آیا آنچه شعرا و داستانسرایان می‌گویند حکایاتی از روزگاران گذشته یا زمان حال و یا پیش‌بینی وقایع آینده نیست؟

گفت: چرا.

گفتم: و آیا در بیان حکایتها یکی از سه روش را بکارنمی‌برند که یکی روایت ساده است، دیگری روایت تقلیدی و سومی تلفیقی از آن دو؟

گفت: در این باره نیز توضیحی بیشتر بده تا بتوانم مقصودت را دریابم.

گفتم: طرفه آموزگاری هستم که نمی‌توانم مطلب خود را خوب ادا کنم. پس بهتر است مانند کسانی که از تشریح و بیان مطالب کلی ناتوانند بکوشم تا منظورم را با ذکر مثالی روشن سازم. آغاز «ایلیاد» را بیادداری، آنجا که شاعر
حکایت می‌کند که چگونه خروسس از آگاممنون تقاضای آزادی دختر خود را کرد، ۳۹۳
چگونه شاه خشمگین شد و تقاضای او را رد نمود و خروسس چون نومید شد

چگونه روی به‌خدا آورد و یونانیان را نفرین کرد؟

گفت: البته بیاددارم.

گفتم: پس می‌دانی که در این بیت:

«به‌همهٔ یونانیان و بیش از همه به‌دو پسر آترئوس، که فرماندهان سپاه بودند، التماس کرد»

خود شاعر با ما سخن می‌گوید و چنین وانمود نمی‌کند که گوینده کس دیگری است. ولی پس از آن سخن را چنان دنبال می‌کند که گویی سخنگو خود خروسس است، و از این طریق می‌خواهد به‌ما وانمود کند که گوینده هومر نیست بلکه آن کاهن سالخورده است. همه وقایعی که در ایلیون و ایثاکا روی‌می‌دهد، و همچنین همهٔ سرگذشت اودوسه‌ئوس، بدین شیوه بیان شده‌است.

گفت: صحیح است.

گفتم: منظور ما از شیوهٔ بیان داستان این است که در آن، گفته‌های دیگران، و شرح وقایعی که آن گفته‌ها را به‌همدیگر مرتبط می‌سازد، چگونه آورده شده‌است.

گفت: درست است.

گفتم: وقتی که شاعر گفتار کسی را چنان می‌آورد که گویی خود آن کس سخن می‌گوید، ناچار است مطلب را با شیوه‌ای بیان کند که تا حد امکان به‌شیوهٔ گفتار آن کس شبیه باشد.

گفت: تردید نیست.

گفتم: وقتی که کسی می‌کوشد تا گفتار یا حرکاتش شبیه گفتار یا حرکات کس دیگری باشد آیا نمی‌گوییم از آن کس تقلید می‌کند؟

گفت: البته چنین می‌گوییم.

گفتم: ولی اگر شاعر در پشت نقش قهرمان داستان پنهان نشود، بیانش از شیوهٔ تقلید عاری است. برای اینکه بازنگویی مقصود مرا نفهمیده‌ای مثالی می‌آورم: شاعر می‌گوید خروسس فدیه‌ای برای دختر خود آورد و از یونانیان، خصوصاً سرداران سپاه، استرحام کرد. اگر پس از آن، هومر چنان سخن نمی‌گفت که گویی خروسس جای او را گرفته‌است بلکه داستان را به‌روش پیشین ادامه می‌داد گفتارش شیوهٔ تقلید پیدا نمی‌کرد بلکه روایت ساده می‌ماند و تقریباً چنین می‌شد که من می‌گویم، با این فرق که چون من شاعر نیستم مطلب را به‌نثر بیان

می‌کنم: «کاهن پیر آمد، دست دعا به‌درگاه خدایان برداشت و از آنان خواست که به‌یونانیان یاری رسانند تا ترویا را فتح کنند بی‌آنکه خود آسیبی ببینند. سپس از یونانیان تقاضا کرد که از خدایان بترسند و با گرفتن فدیه دخترش را آزاد کنند. یونانیان چون سخن او را شنیدند سر در برابر او فرودآوردند و با او همداستان شدند. ولی آگاممنون بخشم‌آمد و بر او بانگ زد که از آنجا بازگردد و دگربار نیاید وگرنه، نه عصای کاهنی قادر به‌حفظ او خواهدبود و نه تاجی از برگ رز که بر سر نهاده‌است. دربارهٔ دخترش هم گفت که او را آزاد نخواهدکرد بلکه با خود به‌آرگوس
خواهدبرد تا در آنجا پیر شود. آگاممنون با این سخنان، کاهن پیر را از خود راند و ۳۹۴
گفت اگر در رفتن درنگ کند یقین بداند که سالم به‌خانه‌اش نخواهدرسید. پیرمرد از این تهدید ترسید و خاموش براه‌افتاد. ولی چون از لشکرگاه دور شد روی به‌درگاه آپولون آورد و او را با همهٔ نامهایش خواند و پرستشگاههایی را که برای او ساخته و قربانهایی را که نثار او کرده‌بود به‌یادش آورد و از او تقاضا کرد که امروز به‌پاس آنها تیرهای خود را بر سر یونانیان ببارد و انتقام اشکهای وی را از آنان بگیرد.» دوست من، روایت ساده، بی‌آنکه تقلیدی در آن راه بیابد، چنین است.

گفت: اکنون مقصود تو را نیک دریافته‌ام.

گفتم: ولی باید این نکته را نیز دریافته‌باشی که خلاف این شیوه هنگامی پیدا می‌شود که توضیحات شاعر را از میان جمله‌ها بردارند و تنها عین سخنان دو طرف باقی‌بماند.

گفت: آری، این را نیز فهمیدم. این شیوهٔ اخیر همان است که در تراژدیها بکاربرده‌می‌شود.

گفتم: درست فهمیده‌ای. معلوم می‌شود مطلبی که ساعتی پیش نمی‌توانستم ادا کنم اکنون روشن شده‌است. پس شیوهٔ بیان شعر یا داستان به‌یکی از سه نوع می‌تواند بود: نوعی، تقلید محض است: این نوع چنانکه گفتی خاص تراژدی و کمدی است. نوع دوم روایت و نقل ساده است: این سبک را در اشعاری می‌توان یافت که در وصف آپولون و دیونوسوس می‌سرایند. نوع سوم تلفیقی است از آن دو، و این نوع را اگر به‌کیفیت آن نیک پی‌برده‌باشی در بیشتر اشعار و داستانهای حماسی می‌توانی یافت.

گفت: اکنون منظورت را کاملاً دریافته‌ام.

گفتم: پس مطلبی را که در آغاز این بحث گفتیم بیادبیاور: گفتیم که دربارهٔ

مضمون داستانها به‌اندازهٔ کافی تحقیق کرده‌ایم و حالا وقت آن است که به‌شیوهٔ بیان و صورت ظاهر آنها بپردازیم.

گفت: این را نیز بیاددارم.

گفتم: نکته‌ای که می‌خواهم بررسی کنیم این است که آیا باید در جامعهٔ خود اجازه دهیم که شاعران همهٔ آثار خود را به‌شیوهٔ تقلید بیان کنند، یا این شیوه را تنها در مواردی معین مجاز شماریم، و آن موارد کدامند؟ یا بهتر است شیوهٔ تقلید را بکلی موقوف سازیم؟

گفت: گمان می‌کنم معنی سؤال تو این است که آیا کمدی و تراژدی را به‌شهر خود راه خواهیم‌داد یا نه؟

گفتم: شاید همین است و شاید معنی بیشتری در آن نهفته. هنوز درست نمی‌دانم. باید بحث را دنبال کنیم تا ببینیم به‌کجا می‌رسیم.

گفت: درست است.

گفتم: آدئیمانتوس، سؤالی که در اینجا پیش‌می‌آید این است: آیا پاسداران شهر ما باید در فن تقلید مهارت داشته‌باشند یا نه؟ گمان می‌کنم برای یافتن پاسخ این پرسش باید اصلی را که پیشتر بیان کرده‌ایم بیادآوریم. آن اصل این بود که هر کس تنها در یک پیشه می‌تواند استاد شود و اگر به‌چند پیشه بپردازد در هیچ یک از آنها به‌جایی نخواهدرسید.

گفت: هیچ تردید نیست.

گفتم: آیا آن اصل را در مورد فن تقلید نیز باید صادق بدانیم؟ یعنی باید بگوییم که یک تن نمی‌تواند چند چیز را بخوبی تقلید کند؟

گفت: آری.

۳۹۵ گفتم: پس دشوار می‌نماید که یک تن بتواند هم عهده‌دار وظیفهٔ مهمی باشد و هم در تقلید از چیزهای گوناگون مهارت بدست‌آورد زیرا کسب مهارت حتی در دو هنر تقلیدی که قرابت نزدیک با هم دارند از یک تن ساخته‌نیست. مثلاً تراژدی و کمدی، چنانکه گفتی، دو هنر تقلیدی هستند و با این همه شاعر تراژدی‌نویس نمی‌تواند کمدی خوب بنویسد و بالعکس.

گفت: حق با توست. یک شاعر نمی‌تواند در هر دو هنر استاد باشد.

گفتم: همچنین یک تن نمی‌تواند هم راوی خوب باشد و هم بازیگر خوب.

گفت: راست است.

گفتم: حتی یک شخص نمی‌تواند هم بازیگر تراژدی باشد و هم بازیگر کمدی، هر چند موضوع هنر در هر دو مورد جز تقلید نیست.

گفت: حق با توست.

گفتم: آدئیمانتوس، ضعف استعداد آدمی بدینجا پایان نمی‌یابد. آدمی حتی قادر نیست به‌اینکه چند سرمشق را تقلید کند یا خود آن کارهایی را انجام دهد که تقلید آنها تصاویر آنهاست.

گفت: صحیح است.

گفتم: پس اگر بخواهیم به‌این اصل وفادار بمانیم که پاسداران جامعهٔ ما باید از هر پیشهٔ دیگری فارغ باشند و یگانه تکلیفشان حفظ استقلال جامعه باشد و به‌هیچ اندیشهٔ دیگری، جز آنچه لازمهٔ این شغل است نپردازند، نباید به‌آنان اجازه دهیم کاری دیگر پیش‌گیرند یا از چیزی تقلید کنند. اگر هم بخواهند تقلید کنند سرمشقشان باید صفات و ملکاتی باشد که برای انجام وظیفهٔ آنان ضروری است، یعنی باید از کودکی به‌تقلید مردان شجاع و خویشتن‌دار و خداترس و آزاد خوی گیرند، و از چاپلوسی و فرومایگی نه تنها باید دور بمانند بلکه حتی باید از تقلید آنها ناتوان باشند زیرا تقلید منجر به‌عادت می‌شود. مگر ندیده‌ای که آنچه کسی از کودکی تقلید کند، خواه تقلید از رفتار و حرکات باشد، خواه از آهنگ صدا و خواه از شیوهٔ فکر، رفته‌رفته طبیعت ثانوی او می‌شود؟

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: پس به‌جوانانی که می‌خواهیم مردان قابل بارآیند اجازه نخواهیم‌داد از زنان پیر یا جوان تقلید کنند و آنان را در حالی که با شوهر خود نزاع می‌کنند یا از کثرت اعتماد به‌خوشبختی خود با خدایان می‌ستیزند یا گرفتار رنج و بدبختی هستند یا بیمار یا عزادار یا عاشق و یا دچار درد زایمانند مجسم سازند.

گفت: هرگز چنین اجازه‌ای به‌آنان نخواهیم‌داد.

گفتم: از بردگان و کنیزان نیز نخواهیم‌گذاشت تقلید کنند.

گفت: البته نخواهیم‌گذاشت.

گفتم: از مردمان ترسو و فرومایه نیز نباید تقلید کنند زیرا آنان دارای صفاتی هستند بر خلاف صفاتی که برای پاسداران لازم شمردیم: با هم نزاع
می‌کنند و در حال مستی یا هوشیاری یکدیگر را به‌باد استهزا می‌گیرند و به ۳۹۶
یکدیگر دشنام می‌دهند. همچنین از تقلید گفتار و کردار دیوانگان نیز باید

بپرهیزند. البته باید مردان و زنان دیوانه و فرومایه را بشناسند ولی بـه‌هیچ روی نباید در این صدد برآیند که رفتاری مانند رفتار آنان داشته‌باشند یـا از رفـتار و کردار آنان تقلید کنند.

گفت: کاملاً درست گفتی.

گفتم: ولی آیا اجازه بدهیم از آهنگران و پاروزنان و قایقرانان و سرپرستان آنان و دیگر پیشه‌وران تقلید کنند؟

گفت: چرا چنین اجازه‌ای بدهیم؟ مگر نگفتیم آنان نباید سروکاری با این پیشه‌ها داشته‌باشند؟

گفتم: آیا از شیههٔ اسبان و نعرهٔ گاوان و صدای رودخانه‌ها و غرش دریا و رعد حق دارند تقلید کنند؟

گفت: نه، زیرا گفتیم که نباید شبیه دیوانگان باشند و رفتاری دیـوانـه‌وار پیش‌گیرند.

گفتم: اگر مقصود تو را درست فهمیده‌باشم دو نوع شیوهٔ بیان هست: یکی را مردانی بکارمی‌برند که خردمندند و از تربیتی نیک بـرخـوردار. دیگـری خـاص کسانی که از حیث طبیعت و تربیت خلاف گروه نخستینند.

گفت: آن دو شیوه کدامند؟

گفتم: آنجا که تجسم گفتار یا کردار مردی آزاد و شـریف مـوضوع سـخن باشد، شاعر خردمند از زبان او سخن می‌گوید و از تقلید باک ندارد خاصه آنجا که کردار آن مرد شریف با روشن‌بینی و مردانگی قرین باشد. اگـر آن مـرد بـه‌سبب بیماری یا هیجان عشق یا مستی یا سرنوشتی شوم کـاری نـاشایسته کـند شـاعر تمایلی به‌تقلید او ندارد. ولی آنجا که سخن از مردی فرومایه در میان باشد شاعر از تقلید او تا حد امکان احتراز می‌جوید و تنها در موردی که کاری نیک از آن مرد سربزند به‌تقلید او می‌پردازد، و در دیگر موارد شرم دارد از اینکه خود را همانند او سازد زیرا اولاً از تقلید آن گونه کسان ناتوان است و در ثـانی هـرگز نـمی‌خواهـد به‌چنان مردی فرومایه همانند گردد و روحش از این هـمانندی بـیزار است مگـر آنکه بخواهد مزاحی به‌سخن بیامیزد.

گفت: حق با توست.

گفتم: پس شیوهٔ سخن وی همان خواهدبود که اندکی پیش در مورد اشعار هومر تشریح کردیم، یعنی تلفیقی از تقلید و روایت ساده. ولی به‌هر حال تـقلید

نقش کمتری در گفتار او خواهدداشت. یا عقیدهٔ تو غیر از این است؟

گفت: نه، گفتار چنان شاعری باید همین گونه باشد.

گفتم: اما شاعری که طبیعت و تربیتش چنان نباشد از تقلید هیچ چیز ۳۹۷
روگردان نیست و هر چه از حیث تربیت در مرتبه‌ای پایین‌تر باشد استعدادش در این کار بیشتر است و از تقلید هیچ کس و هیچ چیز شرم ندارم و آماده است که در برابر جمعی انبوه بایستد و غرش توفان و صدای باد و تگرگ و چرخهای ارابه و آواز شیپور و نی و دیگر آلات موسیقی و حتی صدای سگان و گوسفندان و پرندگان را تقلید کند، و بدین‌سان بیان او از تقلید اصوات و حرکات ترکیب می‌یابد و تنها کمی گفتار با آنها آمیخته‌است.

گفت: آری، این نیز بی‌شک درست است.

گفتم: مرادم از اینکه گفتم دو نوع شیوهٔ بیان هست، همین بود.

گفت: حق با توست.

گفتم: گفتاری که از نوع نخستین باشد در شیوهٔ بیان و وزن شعرش دگرگونی جز به‌مقداری کم راه نمی‌یابد و اگر آهنگی مناسب نیز در آن بکاربرده شود، پیوسته وزن و آهنگی ثابت و یکنواخت خواهدداشت.

گفت: تردید نیست.

گفتم: ولی نوع دوم از این حیث چگونه است؟ کسی که این نوع را اختیار می‌کند، اگر بخواهد هر جزئی از گفتار خود را به‌شیوه‌ای مناسب ادا کند آیا نباید همهٔ وزنها و آهنگها را بکارببرد و هر آن از شیوه‌ای به‌شیوه‌ای دیگر روی‌آورد؟

گفت: مسلم است.

گفتم: می‌دانی که همهٔ شاعران، و به‌طور کلی همهٔ کسانی که مطلبی بیان می‌کنند، یا شیوهٔ نخستین را بکارمی‌برند یا شیوهٔ دوم را، و یا هر دو شیوه را به‌هم می‌آمیزند.

گفت: راست است.

گفتم: تکلیف ما در این میان چیست؟ آیا باید در جامعهٔ خود هر سه شیوه را مجاز شماریم یا یکی از دو شیوهٔ نخستین را؟ یا تنها شیوه‌ای را بپذیریم که تلفیقی از آن دو است؟

گفت: اگر به‌اختیار من باشد شیوه‌ای را می‌پذیریم که فقط از چیزهایی تقلید کند که شایستهٔ تقلیدند.

گفتم: آدئیمانتوس، شیوه‌ای هم که از آمیزش تقلید و روایت ساده پدیدار شده خالی از لطف نیست. خصوصاً کودکان و آموزگاران و بیشتر مردمان شیوه‌ای را می‌پسندند که مخالف شیوهٔ دلخواه تو است.

گفت: آری آن شیوه دلفریب‌تر از همه است.

گفتم: ولی تو آن را برای جامعهٔ ما شایسته نمی‌دانی زیرا در این جامعه کسی نیست که دارای دو یا چند جنبه باشد، بلکه هر کس تنها یک پیشه دارد.

گفت: نه، آن شیوه جایی در جامعهٔ ما ندارد.

گفتم: بدین جهت در جامعهٔ ما کفشدوز تنها کفشدوز است نه آنکه در عین حال ناخدا نیز باشد. کشاورز نیز تنها کشاورز است نه اینکه در عین حال قاضی هم باشد. سپاهی نیز تنها سپاهی است نه اینکه هم سپاهی باشد و هم بازرگان. همچنین است وضع صاحبان دیگر پیشه‌ها.

۳۹۸ گفت: بی‌تردید.

گفتم: ولی اگر کسی به‌شهر ما بیاید که استعداد همهٔ کارها را داشته‌باشد و بتواند به‌هر شکلی درآید و همه چیز را تقلید کند، و بخواهد هنرهای بیشمار خود را به‌معرض نمایش گذارد و اشعار خود را برای ما بخواند، از او چون مردی مقدس و اعجاب‌انگیز و دلپذیر تجلیل خواهیم‌کرد ولی به‌او خواهیم‌گفت که در جامعهٔ ما برای مردمانی مانند او جایی نیست و قانون ما اجازه نمی‌دهد چنان کسی در شهر ما سکونت گزیند. به‌سر او روغنی خوشبو خواهیم‌مالید و نواری پشمین به‌سرش خواهیم‌بست و سپس به‌شهری دیگرش روانه خواهیم‌کرد و برای شهر خودمان شاعران و داستان‌سرایان ساده‌تر و ناتوان‌تر را ترجیح خواهیم‌داد که به‌تقلید مردان آزاد و شریف و پیروی از اصولی که در آغاز این بحث دربارهٔ تربیت مردان جنگی بیان داشتیم قانعند.

گفت: آری اگر زمام شهر به‌دست ما باشد جز این نخواهیم‌کرد.

گفتم: دوست گرامی، گمان می‌کنم بحث دربارهٔ آن جزءِ تربیت روحی را که به‌اشعار و داستانها مربوط می‌شود بپایان‌رسانده‌ایم.

گفت: عقیدهٔ من نیز چنین است.

گفتم: اکنون وقت آن است که به‌جزءِ دیگر بپردازیم، یعنی به‌سرودهایی که همراه موسیقی خوانده‌می‌شوند و به‌طور کلی به‌موسقی.

گفت: صحیح است.

گفتم: گمان می‌کنم همه می‌دانند که در این باره چه باید بگوییم تا با گفته‌های پیشین هماهنگ باشد.

گلاوکن خندید و گفت: سقراط، چنین می‌نماید که من جزو «همه» نیستم زیرا تصمیمی را که دربارهٔ موسیقی باید گرفته‌شود نمی‌توانم پیش‌بینی کنم، و فقط حدسی می‌زنم.

گفتم: ولی دست‌کم اینقدر می‌دانی که سرود از سه جزء تشکیل می‌یابد، یعنی از مضمون و آهنگ و وزن.

گفت: آری می‌دانم.

گفتم: از حیث مضمون، فرقی میان شعر و سرود نیست. بنا بر این قواعدی که دربارهٔ مضمون اشعار بیان کردیم در مضمون سرودها نیز صادق است.

گفت: درست است.

گفتم: آهنگ و وزن هم باید متناسب با مضمون باشد.

گفت: طبیعی است.

گفتم: اگر به‌یادت باشد گفتیم اشعاری را که مضمونشان حزن‌آور و غم‌انگیز است نمی‌پسندیم.

گفت: نه، نمی‌پسندیم.

گفتم: آهنگهای حزن‌انگیز کدامند؟ تو چون اهل موسیقی هستی باید بتوانی جواب این سؤال را بدهی.

گفت: آهنگ لیدیایی مخلوط و آهنگ لیدیایی خالص و آهنگهای دیگری که مانند آنها هستند.

گفتم: پس همهٔ این آهنگها را به‌یک سو خواهیم‌نهاد زیرا حتی برای زنان کشور که می‌خواهیم با شهامت و نیرومند بارآیند نامناسبند تا چه رسد به‌مردان.

گفت: حق با توست.

گفتم: مستی و سستی و تن‌پروری نیز برای پاسداران جامعه بسیار ناشایسته است.

گفت: بدیهی است.

گفتم: آهنگهای رخوت‌آور که در مجالس مستان خوانده‌می‌شوند کدامند؟

گفت: بعضی آهنگهای «ایونیایی» و «لیدیایی» که رخوت‌آور خوانده می‌شوند.

۳۹۹ گفتم: به‌عقیدهٔ تو این آهنگها برای مردان جنگی شایسته‌اند؟

گفت: هرگز، و به‌این ترتیب جز آهنگهای «دوریایی» و «فریگی» چیزی باقی‌نمی‌ماند.

گفتم: من در موسیقی سررشته‌ای ندارم. بگذار بگوییم آهنگی باقی می‌ماند که با آهنگ صدا و شیوهٔ گفتار مردی دلیر تناسب دارد که چه در میدان جنگ و چه در هنگام ابتلا به‌سختیها، از جای درنرود و اگر روزی زخمی شود یا در خطر مرگ افتد، یا به‌سرنوشت شوم دیگری دچار آید، دست از پایداری برندارد. همچنین آهنگی دیگر نیز باقی‌می‌ماند که با حال همان مرد در هنگام صلح و صفا تناسب دارد: آنگاه که چنان مردی به‌خدایان نیایش می‌کند یا کسی را از طریق پند و اندرز به‌راه راست می‌خواند، یا هنگامی که به‌تقاضای دیگران گوش فرامی‌دهد، یا بی‌آنکه به‌خود غره شود اندرز دیگران را می‌شنود و پیوسته زمام نفس را در دست دارد و پای از دایرهٔ اعتدال بیرون نمی‌نهد و به‌آنچه پیش‌آید راضی است. آری، این دو آهنگ را باقی‌بگذار که یکی منعکس‌کنندهٔ مبارزه و سخت‌کوشی و ناکامی و دلیری است، و دیگری نمایندهٔ آرامی و صفا و کامیابی و خویشتن‌داری.

گفت: این همان دو آهنگ است که من اندکی پیش نام بردم.

گفتم: پس ما برای سرودهای خود به‌سازهایی نیازمند نیستیم که سیمهای متعدد داشته‌باشند تا همهٔ آهنگها را بتوان با آنها نواخت.

گفت: نه، نیازی به‌آن گونه سازها نداریم.

گفتم: و جامعهٔ ما احتیاج به‌کسانی ندارد که در ساختن چنگهای سه‌گوش و دیگر انواع چنگ و سازهایی با سیمها و پرده‌های متعدد استاد باشند؟

گفت: نه.

گفتم: دربارهٔ سازندگان و نوازندگان فلوت چه می‌گویی؟ جامعهٔ ما به‌اینان نیاز دارد یا نه؟ می‌دانی که فلوت از حیث تنوع پرده‌ها برتر از سازهای دیگر است و همهٔ سازهایی که برای نواختن پرده‌های متعدد مجهزند از آن تقلید شده‌اند.

گفت: نه، به‌آنان نیز احتیاجی نداریم.

گفتم: پس جز چنگ و «کیتارا» سازی در جامعهٔ ما باقی‌نخواهدماند. شبانان نیز در صحرا نی خود را خواهندنواخت.

گفت: نتیجه‌ای که از بحث بدست‌آوردیم جز این نیست.

گفتم: دوست گرامی، کار تازه‌ای نکرده‌ایم فقط آپولون و سازهای او را بر مارسواس و سازهایش برتری نهاده‌ایم.

گفت: به‌خدا سوگند راست می‌گویی.

گفتم: و به‌سگ سوگند که بی‌آنکه خود بدانیم از این طریق جامعهٔ خود را از بیماری تجمل که مبتلای آن بود پاک ساخته‌ایم.

گفت: کار درستی کرده‌ایم.

گفتم: بسیار خوب، بگذار آن را از عیبهای دیگر نیز بپیراییم. اکنون که از کار آهنگها فارغ شده‌ایم باید موضوع وزن را بررسی کنیم. در اینجا نیز نباید به‌کثرت وزنها و تنوع آنها اشتیاق نشان‌دهیم بلکه فقط باید در جست و جوی وزنهایی برآییم که با زندگی مردانه و منظم تناسب دارند و همین که آنها را یافتیم باید کاری کنیم که آهنگ و وزن تابع مضمون سرود باشند نه اینکه مضمون تحت ۴۰۰
تأثیر آنها قرارگیرد. اکنون همان گونه که آهنگها را برشمردی، وزنهایی را هم که می‌جوییم بیان کن.

گفت: این کار از من ساخته‌نیست. همین قدر می‌گویم سه وزن اصلی هست که همهٔ وزنها را از آنها می‌سازند، همچنان که منشأ همهٔ آهنگها چهار پردهٔ اصلی است. ولی دربارهٔ اینکه کدام وزن با کدام نوع زندگی مناسب است چیزی نمی‌دانم.

گفتم: پس باید این نکته را از دایمون[۱۴] بپرسیم و به‌یاری او تحقیق کنیم تا ببینیم کدام نوع از وزنها با بردگی و ذلت تناسب دارد، کدام با غرور، کدام با دیوانگی، وکدامین نوع با صفات و خصایلی مخالف آنها، تا از این طریق آگاه شویم که کدام وزنها را باید در جامعهٔ خود نگاه‌داریم. اگر درست بیادداشته‌باشم، دایمون روزی از سه وزن «انهوپلیوس» و «داکتیلوس» و «هروئوس» نام برد ولی نمی‌دانم آنها را چگونه ترتیب می‌داد که بعضی با حرکتی کوتاه و بعضی دیگر با حرکتی بلند بپایان‌می‌رسید. همچنین سخن از دو وزن دیگر به‌نام «یامبی» و «تروخایی» به‌میان آورد که انوان گوناگون داشتند، برخی کوتاه و برخی بلند. گمان می‌کنم ترکیب وزن و آهنگ بعضی را می‌ستود و بعضی را زشت می‌شمرد. به‌هر حال درست نمی‌دانم چه می‌گفت. بنا بر این باید حل این مسأله را به‌او بازگذاریم چه اگر بخواهیم این نکته را روشن کنیم به‌تحقیقی طولانی نیاز خواهیم‌داشت. عقیدهٔ تو غیر از این است؟

گفت: نه، عقیدهٔ من نیز همین است.

گفتم: ولی گمان می‌کنم در این نکته تردید نداشته‌باشی که وزن معتدل رفتاری معتدل بدنبال‌می‌آورد و وزن آشفته رفتاری بیرون از اعتدال برمی‌انگیزد.

گفت: آری.

گفتم: اگر شیوهٔ گفتار خوب باشد وزن گفتار نیز خوب می‌شود همچنان که اگر شیوهٔ گفتار بد باشد وزنش نیز ناهنجار می‌گردد. این اصل دربارهٔ آهنگهای زشت و زیبا نیز صادق است و اگر به‌یادت باشد گفتیم که آهنگ و وزن همواره تابع مضمونند، نه مضمون تابع آنها.

گفت: حق با توست.

گفتم: دربارهٔ مضمون سرود چه می‌گویی؟ مضمون تابع حالت روحی گوینده نیست؟

گفت: تردید نیست.

گفتم، و آهنگ و وزن تابع مضمونند؟

گفت: آری.

گفتم: پس معلوم می‌شود مضمون خوب و آهنگ زیبا و وزن درست ناشی از حالت روحی نیکند؛ ولی مقصودم از این حالت روحی، ساده‌لوحی نیست بلکه سیرت نیک و شیوهٔ فکر پسندیده است.

گفت: بسیار خوب گفتی.

گفتم: بنا بر این اگر جوانان ما بخواهند به‌وظیفهٔ خود عمل کنند باید در کسب این خصلتها بکوشند؟

گفت: آری، باید آن را بجویند.

۴۰۱ گفتم: ولی این خصلتها را در همه جا می‌توان یافت: در نقاشی و دیگر هنرهای زیبا، در بافندگی، رنگرزی، معماری و ساختن اسباب و آلات مختلف و همچنین در ساختمان بدن جانوران و گیاهان و سایر موالید طبیعی، در همهٔ اینها هماهنگی و زیبایی یا ناهماهنگی و زشتی را می‌توان دید. زشتی و ناموزونی و ناهماهنگی انعکاسهایی هستند از سیرتی زشت و ناهماهنگ، همچنان که زیبایی و موزونی و هماهنگی تصاویر سیرت شریف و هماهنگند.

گفت: راست است.

گفتم: پس کافی نیست تنها در کار شاعران نظارت کنیم و آنان را مجبور

سازیم که در اشعار خود صفات نیک و فضایل انسانی را مجسم سازند و در غیر این صورت از شعرگفتن در شهر ما خودداری کنند. بلکه باید ناظر همهٔ هنرمندان و پیشه‌وران باشیم و نگذاریم خواه در نقاشی و پیکرسازی، خواه در معماری و خواه در آثار دیگر که پدیدمی‌آورند صفات ناپسند از قبیل لگام‌گسیختگی و پستی و زشتی را نمایان سازند، و اگر نتوانند مطابق این قاعده کار کنند باید آنان را از کارکردن در شهر ما بازداریم. زیرا پاسداران ما نباید در میان آثار و تصاویری که نمایندهٔ زشتی و فرومایگی است بزرگ شوند و مانند گاوهایی که در چراگاهی زهرآلود می‌چرند هر روز جزئی از شر و بدی در درونشان راه‌یابد و رفته‌رفته بی‌آنکه آگاه باشند بیماری مهلکی سراپای روحشان را فراگیرد. باید هنرمندانی را در شهر خود گردآوریم که طبیعتی اصیل و شریف دارند و می‌توانند اصالت و زیبایی را در آثار خود نمایان کنند. چه تنها در این صورت جوانان ما در محیطی سالم بارخواهندآمد و هر چه ببینند و بشنوند، به‌حالشان سودمند خواهدبود و چون نسیمی جانفزا از چمنزار سلامت و صفا، برای روح آنان شادابی و نشاط خواهدآورد و از این طریق بی‌آنکه آگاه باشند، از کودکی با زیبایی و هماهنگی انس خواهندگرفت.

گفت: بهترین راه تربیت جوانان همین است.

گفتم: پس، گلاوکن گرامی، باید بگوییم پرورش روحی به‌یاری شعر و موسیقی مهمترین جزءِ تربیت است زیرا وزن و آهنگ آسانتر و سریعتر از هر چیز در اعماق روح آدمی راه‌می‌یابد و بدین جهت روحی که به‌نحوی شایسته پرورش یابد از زیبایی و هماهنگی بهره‌مند می‌گردد و شریف و نیک‌سیرت می‌شود، حال آنکه اگر در معرض تربیت نادرست قرارگیرد فرومایه و ناهنجار بارمی‌آید. از این رو کسی که از تربیت نیک برخوردار است هر زشتی و نقصی را، چه در طبیعت و چه در آثار هنری، با یک نگاه درمی‌یابد و از آن دوری می‌گزیند در حالی که از دیدن آثار زیبا شادمان می‌شود و زیبایی و هماهنگی آنها را در روح خود جای می‌دهد و روحش از آنها تغذیه می‌کند و بر اثر این تغذیه بهتر و زیباتر از پیش می‌گردد.
۴۰۲ چنین کسی از اوان کودکی از زشتی بیزار و به‌زیبایی مشتاق است بی‌آنکه به‌علت آن آگاه باشد. بعد، چون خرد در وجودش راه‌یافت، از اشتیاقی که به‌زیبایی دارد لذت می‌برد و درمی‌یابد که علت اشتیاقش به‌زیبایی، پیوندی است که میان زیبایی و روح تربیت‌یافتهٔ او وجوددارد.

گفت: راست گفتی، به‌همین جهت است که موسیقی در تربیت نقشی بسیار بزرگ دارد.[۱۵]

گفتم: تربیت شباهتی به‌خواندن و نوشتن دارد: ما هنگامی در خواندن و نوشتن مهارت پیدا می‌کنیم که بتوانیم حروف الفبا را که عده‌شان معدود است در همهٔ کلماتی که از آنها ترکیب یافته‌اند بازشناسیم و هیچ یک از آنها را چه بزرگ و چه کوچک، به‌دیدهٔ بی‌اعتنایی ننگریم و گمان نکنیم که از شناختن یکی از آنها بی‌نیازیم، بلکه همواره بکوشیم تا آنها را بآسانی از یکدیگر تشخیص دهیم زیرا اگر از این تشخیص ناتوان باشیم قادر به‌نوشتن و خواندن نخواهیم‌بود.

گفت: صحیح است.

گفتم: آیا اگر خود حروف را نشناسیم، می‌توانیم تصاویر آنها را در آب یا آیینه بازشناسیم؟ و آیا شناختن این هر دو، ناشی از مهارتی واحد نیست؟

گفت: بی‌شک.

گفتم: این اصل در مورد تربیت نیز صادق است. بدین معنی که ما و پاسداران جامعهٔ ما، که باید به‌دست ما تربیت شوند، وقتی از تربیت حقیقی بهره‌مند خواهیم‌بود که بتوانیم صور شجاعت و خویشتن‌داری و آزادی و بلندهمتی و دیگر ملکاتی را که با آنها خویشاوندند، و همچنین صفاتی را که ضد آنها هستند، بشناسیم و در هر جا پیش‌آیند تشخیص دهیم و هر کجا که خود آنها پدیدار باشند یا تصویری از آنها منعکس باشد درک کنیم و هرگز به‌آنها، خواه کوچک باشند و خواه بزرگ، بی‌اعتنا نباشیم بلکه یقین بدانیم که شناسایی اصل و تصویر آنها در پرتو مهارتی واحد بدست‌می‌آید.

گفت: هیچ تردید نیست.

گفتم: پس اگر در وجود کسی خصایص و ملکات زیبا با تنی زیبا توأم باشد و بدین‌سان میان روح و تنش هماهنگی حکمفرمایی کند چنین وجودی به‌دیدهٔ آنکه قادر به‌دیدن این هماهنگی است زیباترین مناظر خواهدبود.

گفت: راست است.

گفتم: آیا وجودی بدین زیبایی سزاوار عشق نیست؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: پس آیا مردی که از تربیت راستین برخوردار است به‌کسانی دل‌می‌بازد که به‌این پایه از کمال نزدیکند، نه به‌آنان که از این هماهنگی

بی‌بهره‌اند؟

گفت: آری، کسی که روحش از زیبایی بی‌نصیب است سزاوار عشق نیست. ولی اگر صاحب روح زیبا عیبی در بدن داشته‌باشد می‌توان از آن عیب چشم پوشید و دوستش داشت[۱۶].

گفتم: مقصودت را فهمیدم. گمان می‌کنم عاشق چنین جوانی بوده‌ای یا هستی. من نیز با تو همداستانم. ولی اکنون بگو، آیا ممکن است اشتیاق مفرط به‌لذایذ با خویشتن‌داری در وجود کسی جمع شوند؟

گفت: هرگز، زیرا لذت مفرط مانند درد مفرط آدمی را بی‌اختیار می‌کند.

گفتم: آیا اشتیاق به‌لذایذ با فضیلت به‌طور کلی سازگاری دارد؟

گفت: نه.

گفتم: ولی با خودخواهی و لگام‌گسیختگی سازگار است؟ ۴۰۳

گفت: آری.

گفتم: لذتی می‌شناسی شدیدتر از لذت هماغوشی؟

گفت: لذتی نه شدیدتر از آن هست و نه جنون‌آمیزتر از آن.

گفتم: مگر عشق حقیقی آن نیست که آدمی با کمال خویشتن‌داری و با برخورداری از تربیت روحی، به‌هماهنگی و زیبایی دل‌ببندد؟

گفت: جز این نیست.

گفتم: پس آیا عشق حقیقی نمی‌تواند هیچ گونه تجانسی با جنون و لگام‌گسیختگی داشته‌باشد؟

گفت: نه، نمی‌تواند.

گفمم: بنا بر این چنان عشقی با شهوت نیز نمی‌تواند سازگار باشد. از این رو نه عاشق حقیقی و نه معشوق او که جویای چنین عشقی است، نباید شهوت را در روابط خود راه‌دهند.

گفت: سقراط، به‌خدا سوگند حق با توست. هرگز نباید اجازه داد که چنان چیزی در روابط عاشق و معشوق راه‌یابد.

گفتم: بدین جهت در جامعه‌ای که امروز بنیان نهادیم قانونی با این مضمون وضع خواهی‌کرد: عاشق پس از آنکه دل معشوق را بدست‌آورد حق دارد چون پدری او را دوست‌بدارد و ببوسد و با او معاشر باشد. این دوستی فقط باید برای غایتی شریف باشد و روابط آن دو هرگز نباید از این حد تجاوز کند وگرنه

عاشق متهم خواهدشد به‌اینکه از تربیت بویی نبرده و از درک زیبایی ناتوان است.

گفت: آری همین قانون را وضع خواهیم‌کرد.

گفتم: گمان می‌کنم پژوهش ما دربارهٔ تربیت روحی پایان یافته‌است، یعنی به‌نکته‌ای رسیده‌ایم که غایت تربیت روحی است، زیرا منظور از آن تربیت این است که آدمی بتواند به‌زیبایی دل‌ببندد. تو نیز با این عقیده موافقی؟

گفت: آری موافقم.

گفتم: ولی همزمان با تربیت روحی، جوانان باید از ورزش و تربیت بدنی نیز برخوردار شوند.

گفت: تردید نیست.

گفتم: این تربیت نیز باید ازکودکی آغاز شود و در همهٔ عمر ادامه یابد. اما در این مورد من عقیده‌ای خاص دارم و آن این است که سلامت تن سبب سلامت روح نیست و حال آنکه، بعکس، روح سالم با فضیلتِ خود سبب می‌شود که تن سالم و معتدل گردد. اکنون بیندیش و ببین تو در این باره چه عقیده داری.

گفت: من نیز همین عقیده را دارم.

گفتم: پس برای اینکه سخن دراز نشود بهتر آن است که روح را به‌قدر کافی تربیت کنیم و تربیت تن را به‌اختیار آن بگذاریم و خود ما به‌بیان چند قاعدهٔ کلی قناعت ورزیم.

گفت: درست است.

گفتم: پیشتر گفتیم که پاسداران ما باید از مستی برحذر باشند زیرا برای پاسدار هیچ چیز بدتر از آن نیست که از غایت مستی نداند که کجاست.

گفت: آری، بسیار مضحک است که پاسدار خود نیازمند پاسداری دیگر باشد.

گفتم: دربارهٔ خوراک آنان چه بگوییم؟ آیا آنان ورزشکارانی نیستند که باید برای بزرگترین مسابقه‌ها آماده شوند؟

گفت: چرا.

۴۰۴ گفتم: پس آیا روش زندگی آنان باید مانند زندگی کشتی‌گیرانی باشد که خود را برای شرکت در مسابقه‌ای بزرگ آماده می‌کنند؟

گفت: شاید.

گفتم: ولی این روش زندگی آدمی را خواب‌آلود می‌کند و برای تندرستی

زیان‌آور است. مگر نمی‌بینی کشتی‌گیران همهٔ عمر را در خواب می‌گذرانند و اگر روزی کوچکترین تغییری در روش زندگی خود دهند سخت بیمار می‌شوند؟

گفت: چرا، می‌بینم.

گفتم: ولی پاسداران ما، که می‌خواهیم از مسابقهٔ میدان جنگ پیروز درآیند، باید به‌روشی زندگی کنند که با شغلشان سازگار است. بدین معنی که باید مانند یک سگ پاسبان هشیار باشند، و چشم و گوششان همیشه باز باشد و در میدان کارزاز نیز نباید دگرگونی آب یا خوراک یا زندگی در گرما و سرمای سخت لطمه‌ای به‌تندرستی آنان بزند.

گفت: بدیهی است.

گفتم: پس روش زندگی آنان باید با آن تربیت روحی که پیشتر شرح دادیم سازگار باشد.

گفت: منظورت کدام روش است؟

گفتم: روشی ساده و هماهنگ، که در عین حال وسیلهٔ آمادگی برای جنگ است.

گفت: آن روش چگونه است؟

گفتم آن را از هومر می‌توان آموخت. می‌دانی که قهرمانان هومر با اینکه در ساحل هلسپونتوس یعنی در کنار دریا بسرمی‌برند هرگز ماهی نمی‌خورند. همچنین گوشت را نیز نمی‌پزند بلکه روی آتش کباب می‌کنند زیرا تهیهٔ این خوراک برای سپاهیان آسانتر از غذاهای دیگر است و نیازی به‌دیگ و وسایل آشپزی ندارد.

گفت: راست است.

گفتم: گمان می‌کنم هومر از چاشنیها نیز نامی نمی‌برد زیرا همهٔ ورزشکاران می‌دانند که برای تندرست نگاه‌داشتن بدن باید از آن گونه چیزها بپرهیزند.

گفت: بسیار خوب است که از این نکته آگاهند و به‌آن عمل می‌کنند.

گفتم: اگر تو نیز از این نکته آگاهی، سفره‌های رنگین سیراکوس و غذاهای گوناگون سیسیل را نباید بپسندی.

گفت: البته نمی‌پسندم.

گفتم: همچنین معتقدی، مردانی که می‌خواهند تنی سالم و نیرومند

داشته‌باشند نباید با زنان هرجایی کورینث بیامیزند.

گفت: هرگز نباید چنین کاری بکنند.

گفتم: شیرینیهای لذیذ آتن را نیز تجویز نمی‌کنی.

گفت: نه.

گفتم: گمان می‌کنم آن روش زندگی را که با همهٔ این لذایذ توأم است می‌توانیم به‌آن سبک موسیقی و آواز که همهٔ آهنگها و وزنها را بکارمی‌برد تشبیه کنیم.

گفت: تردید نیست.

گفتم: نتیجهٔ کثرت و تنوع در آنجا لگام‌گسیختگی است و در اینجا بیماری. در حالی که سادگی در موسیقی روح را خردمند بارمی‌آورد و سادگی در خوراک تن را سالم می‌کند.

گفت: راست است.

۴۰۵ گفتم: در جامعه‌ای که لگام‌گسیختگی و بیماری شیوع یابد تعداد دادگاهها و بیمارستانها رو به‌فزونی می‌گذارد و شغل پزشکی و حقوقدانی اهمیت می‌یابد، خصوصاً آنگاه که گروه بزرگی از مردان آزاد نیز به‌طور جدی به‌این حرفه‌ها روی‌آورند.

گفت: درست است.

گفتم: آیا برای بدیِ تربیت در یک جامعه دلیلی بهتر از این می‌توان یافت که در آن نه تنها مردم عامی و پیشه‌ور، بلکه مردان آزاد نیز، که گمان می‌کنند از تربیت نیکی برخوردارند، به‌پزشکان معروف و حقوقدانان نامدار احتیاج پیدا کنند؟ به‌نظر تو این امر دلیل فقدان تربیت نیست که آدمی دیگران را بر خود قاضی و حاکم سازد و به‌حکم آنان گردن‌نهد برای آنکه درون خود او از حق و عدالت خالی است؟

گفت: وضعی ننگین‌تر از این نمی‌توان تصور کرد.

گفتم: چرا، وضعی ننگین‌تر از این هم هست و آن این است که کسی بیشتر عمر خود را در دادگاهها بسربرد، گاه به‌عنوان شاکی و دادخواه و گاه در لباس متهم و مدعی علیه. حتی بدین اکتفا نکند بلکه از کثرت کوردلی بر خود ببالد که در ارتکاب هر جرمی استاد است و می‌تواند راههایی بیشمار برای گریز از کیفر پیدا کند و از هر دامی بجهد، و نداند که چه مایه بهتر و زیباتر است اگر آدمی

چنان زندگی کند که نیازی به‌قاضی خواب‌آلود نداشته‌باشد.

گفت: آری، این بمراتب ننگین‌تر است.

گفتم: این نیز ننگ‌آور است که انسان به‌پزشک نیازمند شود نه برای مداوای زخم یا بیماریهای ناشی از تغییر فصلها، بلکه برای اینکه به‌سبب سستی و تن‌پروری یا زندگی بی‌بند و بار بدنش چون تالابی از باد و آب آکنده شده‌است، تا شاگردان آسکلپیوس برای حالات بدن او نامهایی پیدا کنند از قبیل نفخ و نزله.

گفت: راست می‌گویی، نامهای غریبی برای بیماریها پیدا می‌کنند.

گفتم: یقین دارم که این نامها در دوران آسکلپیوس[17] وجود نداشت. دلیلی که بر این سخن دارم رفتار پسران آسکلپیوس است. می‌دانی که در میدان جنگ ترویا چون «اوروپولوس» زخم خورد، کنیزش پیاله‌ای از شراب پرامنس که مقداری آرد جو و پنیر رنده‌کرده در آن ریخته‌بود، به‌او داد. با اینکه این دارو سبب ۴۰۶
عفونت می‌شد پسران آسکلپیوس او را از نوشیدن آن برحذر نساختند و پاتروکلوس را هم که دستور آماده‌ساختن آن را داده‌بود نکوهش نکردند.

گفت: ولی این دارو برای آن بیماری شایسته نیست.

گفتم: نه چنانکه تو می‌گویی. زیرا شاگردان آسکلپیوس در آن زمان بیماران را به‌روش پزشکان کنونی مداوا نمی‌کردند تا نوبت به‌هرودیکوس رسید. هرودیکوس آموزگار ورزش بود ولی چون بیمار و علیل شد ورزش را با پزشکی توأم ساخت و از این طریق نخست خود را و سپس دیگران را دچار رنج کرد.

پرسید: چگونه؟

گفتم: از این طریق که مدت جان‌کندن خود را طولانی ساخت. بدین معنی که دائم مراقب جریان بیماری مهلک خود بود، نه می‌توانست خود را از آن رهایی دهد و نه برای کاری دیگر وقتی برایش باقی‌می‌ماند. عمری به‌مداوای خود پرداخت و با این همه هر گاه اندکی از مراقبت غافل می‌شد بیماریش شدت می‌یافت. بدین روش به‌یاری علم خود در برابر مرگ پایداری ورزید و سالهایی دراز به‌مرگ تدریجی گذراند تا به‌سن کهولت رسید.

گفت: عجب سود بزرگی از دانش خود برد!

گفتم: این سزای کسی است که نداند آسکلپیوس به‌سبب نادانی نبود که فرزندان خود را با این روش معالجه آشنا نساخت، بلکه می‌دانست که در جامعهٔ منظم هر کسی کاری معین بعهده‌دارد و هیچ کس چندان وقت ندارد که عمر خود

را با بیماری و آزمایش داروهای گوناگون بگذراند. مضحک این است که ما این مطلب را در مورد کارگران و پیشه‌وران قبول داریم ولی دربارهٔ توانگران که در نظر عوام‌الناس مردمان نیکبختی هستند آمادهٔ قبول آن نیستیم.

پرسید: مقصودت چیست؟

گفتم: وقتی که درودگری بیمار می‌شود از پزشک می‌خواهد به‌او دارویی دهد که از راه قی یا اسهال بیماری را از بدن بیرون کند یا عضوی را که دچار بیماری است بسوزاند یا ببرد تا او از بیماری آسوده شود. اگر پزشک مداوایی طولانی تجویز کند یا به‌او توصیه کند که کلاه به‌سر بگذارد یا به‌انحاء دیگر از خود مراقبت نماید بیمار به‌او می‌گوید که نه وقت و فراغت کافی برای بیمارشدن دارد و نه از این گونه زندگی فایده‌ای می‌برد، بلکه باید زود به‌سر کار خود برگردد. از این رو، به‌پزشک پشت می‌کند و زندگی عادی خود را ازسرمی‌گیرد و در نتیجه یا زود بهبودی می‌یابد و به‌سر کار خود می‌رود، و یا اگر بدنش از مقاومت در برابر بیماری ناتوان باشد می‌میرد و از درد و رنج آسوده می‌شود.

گفت: افراد این طبقه چاره جز این ندارند.

۴۰۷ گفتم: درست است، زیرا ناچارند به‌کاری معین مشغول شوند تا بتوانند زندگی کنند.

گفت: راست است.

گفتم: ولی آیا معتقدیم که توانگران لازم نیست به‌کاری مشغول شوند زیرا وظیفه‌ای بعهده‌ندارند که زندگی بدون آن برایشان تحمل‌ناپذیر باشد؟

گفت: نه، ظاهراً وظیفه‌ای ندارند.

گفتم: معلوم می‌شود شعر فوکولیدس را فراموش کرده‌ای که می‌گوید: هر کس که معاش زندگیش تأمین است باید در اندیشهٔ فضیلت باشد.

گفت: معتقدم کسی هم که معاش زندگیش تأمین نیست باید چنین کند.

گفتم: نمی‌خواهیم در این باره با فوکولیدس مجادله کنیم. بلکه از خود می‌پرسیم: آیا توانگران نباید در این اندیشه باشند که روز به‌روز بهتر و کاملتر شوند؟ و آیا اگر جز این کنند زندگی برای ایشان تحمل‌ناپذیر نمی‌شود؟ یا بر این عقیده‌ایم که نگاه‌داشتن بیماری در بدن و مداوای طولانی، بنّا و درودگر را از انجام وظیفه بازمی‌دارد ولی مانع انجام دستور فوکولیدس نیست؟

گفت: تردید نیست که زیاده‌روی در مراقبت از بدن و تجاوز از حد ورزش

ساده آدمی را از هر کار بازمی‌دارد: نه می‌گذارد شخص امور خانهٔ خود را سامان بخشد، نه برای دفاع از کشور به‌میدان جنگ برود، و نه وظایف اجتماعی را که بعهده‌دارد با فراغت انجام‌دهد.

گفتم: بدتر از همه این است که چنان کسی از هر گونه فعالیت علمی و تفکر و اشتغال معنوی بازمی‌ماند زیرا پیوسته در این اندیشه است که اشتغال علمی و پرداختن به‌فلسفه خستگی و سردرد می‌آورد. بدین سبب هرگز در صدد کسب فضیلت و تربیت روح خود برنمی‌آید بلکه ترس بیماری همواره بر او چیره است و از دست آلام جسمانی فراغتی ندارد.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: گمان می‌کنم آسکلپیوس از این نکته آگاه بود و از این رو هنر خود، یعنی طبابت را، تنها در مورد کسانی بکارمی‌برد که مزاجی سالم داشتند و باعتدال زندگی می‌کردند و بر حسب تصادف به‌بیماری مشخصی مبتلا شده‌بودند. او بر آن بود که بیماری آن گونه کسان را باید به‌وسیلهٔ دارو یا عمل جراحی ازمیان‌برد و تندرستی را به‌آنان بازگرداند تا زندگی عادی را ازسرگیرند و جامعه دچار اختلال نشود. آسکلپیوس نمی‌خواست بیمارانی را که تن علیل و مزاج مختل دارند معالجه کند و به‌وسیلهٔ مداوای طولانی عمری دراز و غم‌انگیز برای آنان فراهم سازد تا فرصت کافی داشته‌باشند که فرزندانی چون خود علیل و ناتوان تحویل جامعه دهند. او معالجهٔ بیمارانی را، که ادامه زندگی نه برای خود آنان سودمند بود و نه برای جامعه، وظیفهٔ خود نمی‌دانست.

گفت: آسکلپیوس را چنان وصف کردی که گویی مردی سیاسی به‌معنی راستین بوده‌است.

۴۰۸ گفتم: البته مردی سیاسی بود. بهترین دلیل اینکه چنین مردی بود این است که فرزندانش در میدان جنگ ترویا با کمال شهامت می‌جنگیدند و در عین حال به‌روش خود او طبابت می‌کردند. مگر این سخن هومر را بیادنداری که می‌گوید آن روز که منلائوس به‌دست پانداروس زخمی شد، فرزندان آسکلپیوس

«نخست خون زخم را مکیدند و سپس بر آن مرهم نهادند»

ولی او را از خوردن یا نوشیدن چیزی بازنداشتند چنانکه به‌اوروپولوس نیز دستوری در این باره ندادند. زیرا معتقد بودند که اگر کسی پیش از زخم‌خوردن تنی سالم داشته و باعتدال زندگی کرده‌باشد برای مداوای زخمش مرهم ساده

کافی است و حتی می‌تواند شرابی را هم که آرد جو و پنیر در آن ریخته‌باشند بنوشد. ولی زنده‌ماندن کسی را که مزاجی علیل دارد و با بی‌بند و باری روزگار می‌گذراند نه برای خود او سودمند می‌دانستند و نه برای دیگران. از این رو بر آن بودند که هنر پزشکی برای چنان کسی ساخته نشده‌است و پزشک نباید وقت و کوشش خود را صرف او کند هر چند غنی‌تر از میداس باشد.

گفت: از سخنت چنین برمی‌آید که فرزندان آسکلپیوس مردانی روشن‌بین بوده‌اند.

گفتم: آری، براستی چنین بودند. گرچه شاعران تراژدی‌نویس و پیندار خلاف آن را می‌گویند و آسکلپیوس را فرزند آپولون می‌دانند و در عین حال روایت می‌کنند که وی مردی توانگر را که در حال مرگ بود معالجه کرد و مزدی کلان گرفت و به‌سزای این عمل صاعقه‌ای بر سرش فرودآمد. ولی ما بنا به‌نتیجه‌ای که از استدلال پیشین بدست‌آورده‌ایم تنها یکی از آن دو ادعا را می‌توانیم بپذیریم: یا او فرزند خدا بوده، پس حریص و پولدوست نبوده‌است، و یا حریص بوده، پس فرزند خدا نبوده‌است.

گفت: من نیز با این سخن موافقم. ولی سقراط، به‌عقیدهٔ تو جامعهٔ ما نباید پزشکان استاد و کارآزموده داشته‌باشد؟ پزشک کارآزموده کسی است که بیماران بسیاری را مداوا کرده‌باشد و تندرستی و بیماری را نیک بشناسد، همچنان که قاضی خوب چنان کسی است که با مردمانی از هر قبیل و با همه نوع اخلاق سروکار داشته‌باشد.

گفتم: البته پزشکان کارآزموده لازم داریم. ولی می‌دانی پزشک کارآزموده و قاضی خوب در نظر من چگونه کسانی هستند؟

گفت: نه، بگو.

گفتم: پس گوش کن. سؤال تو دارای دو جزء است و برای هر یک باید پاسخی جداگانه داد.

گفت: مقصودت را نفهمیدم.

گفتم: در این نکته با تو موافقم که برای اینکه کسی در فن پزشکی کارآزموده شود باید اصول این حرفه را از کودکی بیاموزد و سپس با بیماران بسیاری از هر دست سروکار پیدا کند و خود نیز مزاجی نسبتاً ناسالم داشته و به‌انواع بیماریها مبتلا شده‌باشد. زیرا به‌عقیدهٔ من تن را با تن معالجه نمی‌کنند،

وگرنه پزشک بیمار نمی‌توانست دیگران را مداوا کند. معالجهٔ تن به‌نیروی روح صورت می‌گیرد، و روحی که بیمار باشد، یا در گذشته بیمار بوده‌باشد، هرگز نمی‌تواند از عهدهٔ معالجهٔ دیگران برآید.

گفت: راست است.

۴۰۹ گفتم: اما قاضی، دوست گرامی، با روح خود به‌روحی دیگر حکم می‌راند. بدین جهت روح او نباید از کودکی با روحهای بیمار معاشرت داشته‌باشد و در میان آنان بزرگ شود. همچنین او نباید همهٔ خطاها را مرتکب شده‌باشد تا بتواند دربارهٔ خطاهای دیگران درست داوری کند، بر خلاف طبیب، که باید انواع بیماریها را به‌تن خود آزموده‌باشد تا بتواند بیماریهای دیگران را درست تشخیص دهد. روح قاضی باید از کودکی ساده و بی‌خبر از پلیدی و خطا بارآید، زیرا فقط چنین روحی پاک و زیبا می‌تواند درست تشخیص دهد که چه حق است و چه خلاف حق. به‌همین علت اشخاص پاک و شریف در جوانی ساده‌لوح می‌نمایند و بآسانی فریب پلیدان را می‌خورند زیرا سرمشق بدی و پلیدی را در درون خود ندارند و از آنچه در ارواح پلید می‌گذرد بی‌خبرند.

گفت: درست گفتی.

گفتم: بنا بر این یک جوان ممکن نیست قاضی خوب باشد بلکه برای کار قضاوت مردی سالخورده باید که با گذشت زمان و در طی عمری دراز ظلم را، نه در درون خود، بلکه در روح دیگران دیده و شناخته و به‌ماهیت آن پی‌برده‌باشد. به‌عبارت دیگر قاضی خوب چنان کسی است که در نتیجهٔ دقت و تفحص در روح دیگران توانسته‌باشد بیدادگری و پلیدی را بشناسد نه از طریق تجربهٔ شخصی.

گفت: تعریف قاضی خوب همین است که بیان کردی.

گفتم: آری، قاضی خوب چنین مردی است. زیرا خوب آن کس است که روحش خوب باشد. آن مرد نیرنگ‌باز و بدگمان که خود بارها مرتکب همه گونه ظلم شده‌است و از آن رو خود را زیرک‌تر از همه می‌پندارد، البته در برابر کسانی چون خود همواره هشیار و چالاک است زیرا به‌سبب شباهتی که میان روح او و روح آنان موجود است زود می‌تواند به‌آنچه در درون آنان می‌گذرد پی‌ببرد و خود را از شر آنان حفظ کند. ولی همین که روی در روی مردان پاک و شریف قرارگیرد وضعی مضحک پیدا می‌کند و ناتوانیش آشکار می‌گردد: چون روح خود او از پاکی و درستی عاری است نه می‌تواند به‌مردمان شریف و درستکار اعتماد کند و نه

سیرتهای شریف را بشناسد زیرا نمونهٔ این گونه سیرتها را در درون خود ندارد. با این همه چون بیشتر با مردمان پلید و ناپاک سروکار دارد نه با درستکاران، در نظر خود و آنان دانا و تیزبین جلوه می‌کند نه ابله و نادان.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: بنا بر این، قاضی خوب و خردمند این نیست، بلکه آن کسی است که پیشتر توصیف کردیم. زیرا آنکه بد است نه خویشتن را می‌شناسد و نه فضیلت را. ولی، بعکس، کسی که خوب است، اگر از تربیت درست برخوردار شود با گذشت زمان هم خود را می‌شناسد و هم از ماهیت بدی آگاه می‌گردد. از این رو من معتقدم که تنها نیکان دانا و تیزبین می‌شوند نه بدان.

گفت: عقیدهٔ من نیز همین است.

گفتم: پس دانستی که جامعهٔ ما چه نوع قاضی و طبیب باید داشته‌باشد. قانونی که در این باره وضع خواهیم‌کرد چنین است: پزشک و قاضی باید در
۴۱۰ اندیشهٔ مردمانی باشند که از حیث تن و روح سالمند. کسانی را که تنی علیل و ناتوان دارند باید به‌حال خود بگذارند تا بمیرند، و آنان را که روحی پلید و علاج‌ناپذیر دارند باید بکشند.

گفت: تردید نیست که این کار هم به‌حال خود آن کسان مفید است و هم به‌حال جامعه.

گفتم: جوانان جامعهٔ ما چون در پرتو تربیت روحی که ساعتی پیش تشریح کردیم خویشتن‌دار بارخواهندآمد هرگز نیازی به‌قاضی نخواهندداشت.

گفت: واضح است.

گفتم: و کسی که از چنان تربیتی برخوردار شود و از پرورش تن نیز غافل نباشد، از پزشک هم جز در موارد ضروری بی‌نیاز خواهدبود.

گفت: راست است.

گفتم: و مرادش از پرداختن به‌ورزش و تمرینهای بدنی این خواهدبود که جزءِ باشهامت وجودش تربیت یابد و قوی شود نه آنکه به‌نیروی تن بیفزاید، بر خلاف دیگر ورزشکاران که منظوری جز قوی‌ساختن عضلات ندارند.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: گلاوکن، کسانی که تربیت روحی و بدنی را برای جوانان ضروری می‌شمارند، مقصودشان، بر خلاف آنچه مردم گمان می‌کنند، این نیست که

به‌واسطهٔ یکی روح پرورش یابد و به‌وسیلهٔ دیگری بدن قوی گردد.

گفت: پس مقصودشان چیست؟

گفتم: گمان می‌کنم مقصود آنان تنها پرورش روح است.

گفت: چرا؟

گفتم: ندیده‌ای کسانی که همهٔ عمر را به‌ورزش می‌گذرانند و از تربیت روحی غافل می‌مانند چه حالتی پیدا می‌کنند؟ یا کسانی که تنها به‌تربیت روحی قناعت می‌ورزند دارای چگونه صفاتی می‌شوند؟

گفت: مقصودت کدام صفات است؟

گفتم: گروه نخستین خشن و عاری از ظرافت بارمی‌آیند و گروه دوم سست و بی‌اراده.

گفت: روشن است: کسی که تنها به‌ورزش بدنی بپردازد بیش از اندازه خشن می‌شود و آنکه به‌تربیت روحی قناعت کند بیش از اندازه نرم و ملایم.

گفتم: خشونت منشأ قدرت اراده است، که اگر با تربیت درست توأم شود به‌صورت شجاعت درمی‌آید ولی اگر به‌حد افراط برسد تحمل‌ناپذیر می‌گردد.

گفت: صحیح است.

گفتم: دربارهٔ نرمی و ملایمت چه نظری داری؟ آیا این خصلت مختص کسانی نیست که با امور معنوی سروکار دارند؟ نرمی چون به‌افراط گراید منجر به‌ضعف نفس می‌شود ولی اگر با تربیت درست همراه شود تبدیل به‌مهربانی و اعتدال می‌گردد.

گفت: راست است.

گفتم: اگر به‌یادت باشد، گفتیم که پاسداران جامعهٔ ما باید از آن هر دو صفت بهره‌مند باشند.

گفت: آری چنین گفتیم.

گفتم: پس باید کاری کنیم که میان آن دو صفت سازش و هماهنگی برقرار شود.

گفت: البته.

۴۱۱ گفتم: آیا روحی که این هماهنگی در آن جایگزین شود، هم خویشتن‌دار می‌گردد و هم شجاع؟

گفت: آری.

گفتم: ولی آنکه از این هماهنگی بی‌بهره بماند هم ترسو می‌شود و هم خشن؟

گفت: آری.

گفتم: پس کسی که همواره با موسیقی دمساز باشد و بگذارد نغمه‌های دل‌انگیز از راه گوشها به‌درونش ریخته‌شوند و همهٔ عمر را تحت تأثیر آهنگهای حزن‌آور یا نشاط‌انگیز بگذراند، نیروی اراده‌اش نخست نرم و قابل انعطاف می‌گردد و خشونت پیشین را ازدست‌می‌دهد. ولی اگر در این کار افراط ورزد نرمی اراده از حد می‌گذرد و سرانجام شهامتش می‌گدازد و پی‌های روحش بریده‌می‌شود و [به‌قول هومر] «جنگاوری سست‌عنصر» می‌گردد.

گفت: راست است.

گفتم: اگر چنین کسی طبعاً دارای اراده‌ای ضعیف باشد بزودی اثری از اراده در او باقی‌نمی‌ماند. ولی اگر طبیعت اراده‌ای قوی در نهادش گذاشته‌باشد اراده‌اش بر اثر تضعیف مداوم به‌تندخویی مبدل می‌گردد چنانکه به‌هر بهانه‌ای کوچک خشمگین می‌شود و باز به‌همان زودی آتش خشمش فرومی‌نشیند و خلاصه، مردی تندخو و بهانه‌جو می‌شود.

گفت: تردید نیست.

گفتم: و اگر همهٔ وقت خود را به‌ورزش بگذراند و غذای فراوان بخورد و از موسیقی و فلسفه غافل بماند نخست بدنش نیرو می‌گیرد و اراده‌اش قوی می‌گردد و بر دلیریش می‌افزاید.

گفت: راست است.

گفتم: ولی اگر زمانی دراز بدین روش زندگی کند و با هیچ یک از خدایان دانش و هنر انس نگیرد، و از بحث و تحقیق و تفکر بی‌بهره بماند اشتیاق به‌دانش و استعداد آموختن که ممکن است در نهادش نهفته‌باشد روی به‌ضعف می‌گذارد و چون هیچ غذایی به‌آن نمی‌رسد با گذشت زمان کر و کور و افسرده می‌گردد.

گفت: صحیح است.

گفتم: چنین کسی به‌خدایان دانش و هنر پشت می‌کند، دشمن تفکر و تربیت می‌شود، از بحث و استدلال گریزان می‌گردد و برای اینکه دیگران را تابع عقیدهٔ خود کند چون جانوری وحشی به‌زور توسل می‌جوید و عمری به‌بی‌خردی و نادانی و دور از زیبایی و ظرافت بسرمی‌برد.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: پس معلوم می‌شود خداوند، دو هنر تربیت روحی و تربیت بدنی را از این جهت به‌آدمیان عطا فرموده‌است که از یک سو استعداد پرداختن به‌دانش و تفکر در آنان بیدار شود و از سوی دیگر ارادهٔ آنان نیرو گیرد، نه بدین منظور که یکی وسیلهٔ تربیت روح باشد و دیگری برای پرورش تن بکاربرود، مگر در موارد ۴۱۲
فرعی و استثنایی. منظور اصلی این است که اشتیاق به‌دانش و نیروی اراده با هم سازگار گردند و با یکدیگر هماهنگ شوند.

گفت: روشن است.

گفتم: اگر کسی بتواند تربیت روحی را با تربیت بدنی چنان هماهنگ سازد که در پرتو آنها هماهنگی کامل در روح حکمفرما شود، خواهیم‌گفت که در هنر موسیقی بمراتب استادتر از کسی است که در هماهنگ‌ساختن سیمهای ساز مهارت دارد.

گفت: سقراط، من نیز بدین عقیده‌ام.

گفتم: بنا بر این، گلاوکن، اگر بخواهیم نظام جامعهٔ ما محفوظ بماند، باید زمام آن را به‌دست چنین کسی بسپاریم.

گفت: آری، جامعهٔ ما به‌چنین مردی نیازمند است.

گفتم: اصولی که برای تعلیم و تربیت جوانان در نظر داریم همین است. دربارهٔ رقص و شکار و مسابقه‌های ورزشی و سوارکاری بحثی نمی‌کنیم زیرا بدیهی است که این گونه تفریحها باید با اصولی که بیان کردیم مطابق باشند.

گفت: راست است.

گفتم: بسیار خوب. دیگر چه مطلبی مانده‌است؟ گمان می‌کنم نکته‌ای که اکنون باید روشن کنیم این است که از پاسداران جامعه کدام یک باید بر دیگران فرمان براند؟

گفت: صحیح است.

گفتم: واضح است که پیران باید فرمان برانند و جوانان باید اطاعت کنند.

گفت: بدیهی است.

گفتم: از میان پیران نیز کسانی باید برای فرماندهی انتخاب شوند که بهتر از دیگرانند.

گفت: این نیز واضح است.

گفتم: آیا در میان کشاورزان کسانی را بهتر از دیگران نمی‌نامیم که بیش از دیگران در فن کشاورزی مهارت دارند؟

گفت: چرا.

گفتم: پس در میان پاسداران جامعه نیز کسانی را قابل‌تر از دیگران خواهیم‌شمرد که بهتر از دیگران از عهدهٔ پاسداری جامعه برآیند.

گفت: صحیح است.

گفت: بنا بر این فرماندهی بر پاسداران جامعه حق افرادی است که در انجام وظیفهٔ خود مهارت کامل داشته‌باشند و خود را مسؤول حفظ جامعه بدانند.

گفت: راست است.

گفتم: آدمی همیشه دربارهٔ چیزی احساس مسؤولیت می‌کند که آن را دوست بدارد.

گفت: تردید نیست.

گفتم: و چیزی را دوست‌دارد که نفع آن را نفع خود بداند و خیر و صلاح آن را خیر و صلاح خود بشمارد و به‌عکس.

گفت: راست است.

گفتم: بنا بر این از میان پاسداران کسانی را به‌فرماندهی خواهیم‌گزید که دیده‌باشیم در همهٔ عمر هر خدمتی را که به‌صلاح جامعه بدانند با اشتیاق فراوان انجام‌می‌دهند و از هر کاری که به‌زیان جامعه باشد می‌پرهیزند.

گفت: آری، تنها این گونه کسان صلاحیت فرماندهی دارند.

گفتم: باید آنان را در هر سنی زیر نظر بگیریم و ببینیم آیا می‌توانند از این عقیده پاسداری کنند که هر کاری که از آنان سرمی‌زند باید به‌سود و صلاح جامعه باشد؟ و آیا در هیچ حال، نه بر اثر فریب، نه در اثر زور و نه به‌سبب فراموشی آن عقیده از دست آنان نمی‌گریزد؟

گفت: مقصودت از گریختن عقیده چیست؟

گفتم: گوش فرادار تا توضیح بدهم. ما عقیده‌ای را گاه به‌میل خود از دست می‌دهیم و گاه بی‌آنکه خود بخواهیم. عقیده‌ای را آنگاه به‌میل و اختیار از دست
۴۱۳ می‌دهیم که نادرست‌بودن آن بر ما آشکار شود. ولی گاه هم ممکن است عقیده‌ای درست بی‌آنکه بخواهیم از دست ما بگریزند.

گفت: شق نخستین را فهمیدم. ولی مطلب دوم، یعنی اینکه ممکن است

عقیده‌ای، بی‌آنکه ما بخواهیم از دستمان بدررود، هنوز روشن نیست.

گفتم: می‌دانی که ما چیزهای خوب را بی‌آنکه خود بخواهیم از دست می‌دهیم، در حالی که چیزهای بد را به‌میل و اختیار از خود دور می‌کنیم. فریب خوردن دربارهٔ حقیقت، بد است و مالک‌بودن حقیقت خوب. هر وقت عقیده‌ات با واقع امر مطابق باشد، می‌گویی حقیقت را مالکم. چنین نیست؟

گفت: صحیح است. اکنون من نیز تصدیق می‌کنم که اگر آدمی عقیده‌ای درست را ازدست‌دهد، این ازدست‌دادن بر خلاف میل و اختیارش صورت می‌گیرد.

گفتم: این حالت وقتی پیش‌می‌آید که عقیدهٔ کسی به‌سرقت رود یا آن کس تحت تأثیر سحر و فریب یا زور قرارگیرد.

گفت: این نکته را نفهمیدم.

گفتم: معلوم می‌شود من نیز مانند شاعران تراژدی‌نویس سخن در پرده می‌گویم. مرادم از اینکه عقیده‌ای ممکن است به‌سرقت رود این است که کسی تحت تأثیر استدلالی از عقیده‌ای برگردد بی‌آنکه خود آگاه شود، یا با گذشت زمان عقیدهٔ خود را از یاد ببرد. در صورت اول دزد عقیدهٔ او استدلال است و در صورت دوم گذشت زمان. اکنون مقصودم را فهمیدی؟

گفت: آری.

گفتم: و مقصودم از زور این است که آدمی بر اثر درد و رنج از عقیدهٔ خود برگردد.

گفت: این نیز روشن است.

گفتم: سحر و فریب در موردی صدق می‌کند که کسی تحت تأثیر لذت یا ترس، به‌عقیدهٔ خود پشت کند.

گفت: راست است. هر چیز که ما را می‌فریبد مثل این است که مسحورمان می‌کند.

گفتم: پس چنانکه گفتم باید در پی کسانی بگردیم که عقیدهٔ خود را بهتر از دیگران می‌توانند حفظ کنند، خصوصاً این عقیده را که هر کار که از آنان سرمی‌زند باید به‌خیر و صلاح جامعه باشد. این جست و جو را باید از کودکان آغاز کنیم، یعنی باید تکالیفی برای آنان معین کنیم که آدمی در حین انجام‌دادن آنها بیش از هر موقع دیگر عقاید خود را زیر پا می‌گذارد، یا از یاد می‌برد. سپس هر کدام را که ببینیم فراموشی به‌خود راه‌نمی‌دهد و فریب ظاهر را نمی‌خورد بلکه

همواره در عقیدهٔ خود استوار می‌ماند، باید بگزینیم و از دیگران جدا کنیم. با این نظر موافق نیستی؟

گفت: چرا.

گفتم: سپس باید آنان را به‌کارهای سخت بگماریم تا به‌رنج و مشقت بیفتند و مجبور به‌نبرد و مبارزه شوند. در این حال نیز باید مراقب آنان باشیم تا ببینیم از بوتهٔ آزمایش چگونه درمی‌آیند.

گفت: صحیح است.

گفتم: در مرحلهٔ سوم باید آنان را در برابر عوامل مسحورکننده قراردهیم و از این حیث نیز بیازماییم. همچنان که کره‌اسبها را به‌جاهای پرهیاهو می‌برند تا ببینند کدام ترسوست و کدام دلیر، ما نیز باید جوانان را نخست در وضعی ترس‌آور قراردهیم و سپس با انواع خوشیها و لذایذ رو به‌رو سازیم و بدین‌سان آنان را بمراتب سخت‌تر از آنکه طلا را در آتش می‌آزمایند بیازماییم تا ببینیم کدام یک در برابر فریب و افسون پایداری بیشتری می‌ورزد و در همهٔ احوال بر خویشتن مسلط می‌ماند و عقایدی را که بر اثر تربیت بدست‌آورده‌است از یاد نمی‌برد و موزونی و هماهنگی درونی خود را نگاه‌می‌دارد؟

۴۱۴ از میان این گروه باید آن کسی را که هم در کودکی، هم در جوانی و هم در سنین مردی از آزمایش سربلند درآمده و اصالتش آشکار شده‌است به‌زمامداری جامعه انتخاب کنیم و عنان کشور را به‌دست او بسپاریم و تا زنده است محترمش بداریم و چون درگذرد با شکوه و جلال به‌خاکش بسپاریم و برای او آرامگاهی شایسته برپاسازیم. ولی کسانی را که طاقت چنین آزمایشی را ندارند باید به‌حال خود بگذاریم. گلاوکن گرامی، این است اصولی که باید در انتخاب پاسداران جامعه و زمامداران کشور رعایت کنیم. گمان نمی‌کنم لازم باشد در این باره به‌جزئیات بپردازیم.

گفت: من نیز با این عقیده موافقم.

گفتم: پس بهتر است فقط کسانی را که بدین ترتیب انتخاب می‌شوند پاسداران جامعه به‌معنی راستین بشماریم زیرا اینان بهتر از هر کسی می‌توانند چه در برابر دشمنان بیگانه و چه در مقابل دوستان داخلی از جامعه پاسداری کنند و مراقب باشند که دشمنان نتوانند آسیبی به‌کشور رسانند و دوستان در صدد برنیایند که نظم جامعه را آشفته سازند. جوانانی که پیشتر به‌نام پاسدار

خواندیم بهتر است دستیار و یاور زمامداران نامیده‌شوند.

گفت: صحیح است.

گفتم: اکنون وقت آن است که دروغی پیدا کنیم، از نوع آن دروغهای ضروری که اندکی پیش به‌آنها اشاره کردیم. ولی باید کاری کنیم که آن را خود زمامداران راست بپندارند یا لااقل مردم کشور آن را باور کنند.

گفت: آن دروغ کدام است؟

گفتم: مطلب تازه‌ای نیست. افسانه‌ای است فنیقی که چنانکه شعرا می‌گویند در روزگاران قدیم در بسیاری از شهرها رایج بوده‌است و مردم آن را راست می‌پنداشته‌اند ولی امروز هیچ کس باور ندارد و شاید در آینده نیز کسی باور نکند. از این رو سخنوری ماهر لازم است تا بتواند مردم را به‌راستی آن معتقدی کند.

گفت: معلوم می‌شود تو خود نیز جرأت گفتن آن را نداری.

گفتم: اگر بگویم خواهی‌دید که ترس من بی‌علت نیست.

گفت: مترس، بگو؟

گفتم: بسیار خوب، می‌گویم. ولی نمی‌دانم جرأت لازم را از کجا بدست‌آورم و با چه بیانی آن را شرح دهم. باید کاری کنیم که نخست زمامداران و سپاهیان و سپس همهٔ مردم دیگر باور کنند که تعلیم و تربیتی را که ما به‌آنان داده‌ایم مثل این است که در خواب دیده‌باشند و حقیقت امر این است که در شکم زمین جای داشته و در آنجا رشد کرده و تربیت یافته‌اند و اسلحه و افزار کارشان نیز در آنجا ساخته شده‌است. پس از آنکه آفرینش و تربیت آنان بپایان‌رسید و همهٔ آن وسایل آماده شد، زمین که مادر همهٔ جانداران است آنان را زاییده و به‌دنیای روشنایی آورده‌است. اکنون وظیفه‌ای که بعهده‌دارند این است که از اندیشهٔ زمین غافل نشوند و آن را مادر و دایهٔ خود بدانند و هنگام هجوم دشمن به‌یاری آن بشتابند و مردمان کشور را برادران و خواهران خود بشمارند زیرا آنان نیز فرزندان همین زمینند.

گفت: حق داشتی در بیان این سخن مردد باشی.

۴۱۵ گفتم: البته. ولی گوش کن تا بقیهٔ داستان را بگویم. به‌آنان خواهیم‌گفت: «همهٔ شما که در این کشور بسرمی‌برید برادر یکدیگرید. ولی روزی که خدا شما را آفرید، مایهٔ وجود کسانی را که قراربود در آینده زمام امور کشور را بدست‌گیرد با زر

سرشت ــ و به‌همین جهت آنان گرانقدرتر از دیگرانند ــ دستیاران آنان را با سیم و کشاورزان و دیگر پیشه‌وران را با آهن و برنج. چون شما همه از یک نژاد هستید بیشتر فرزندانی که از پشت شما به‌جهان آیند مانند خود شما خواهندبود. ولی گاه ممکن است از پدری زرین فرزندی سیمین زاده‌شود، یا از پدری سیمین فرزندی زرین بدنیاآید. همین قاعده در مورد کسانی هم که نهادشان از فلزی دیگر است صدق می‌کند. از این رو نخستین و مهمترین فرمان خداوند به‌زمامداران کشور این است که وظیفهٔ پاسداری و مراقبت را بیش از هر چیز در مورد فرزندان خود انجام‌دهند و آنان را با منتهای دقت و تیزبینی بنگرند تا ببینند سرشت آنان چگونه است. اگر معلوم شود که فرزندشان آهن یا برنج در نهاد خود سرشته دارد باید کوچکترین رحمی به‌حال او نکنند بلکه باید رفتاری پیش‌گیرند که درخور طبیعت اوست یعنی او را در ردیف کشاورزان و پیشه‌وران قراردهند. همچنین اگر کشاورز یا پیشه‌وری فرزندی آورد که سرشتش از زر یا سیم است زمامداران موظفند او را از دیگر کودکان این طبقه جدا کنند، و بعضی را در ردیف پاسداران و بعضی دیگر را در ردیف دستیاران قراردهند و بگویند فرمان خداوند، که از زبان تفسیرگوی پرستشگاه به‌ما رسیده، چنین است که کشوری که زمام پاسداریش به دست آهن و برنج افتد محکوم به‌زوال است.

گمان می‌کنی می‌توانیم افراد جامعهٔ خود را به‌راستی این داستان معتقد کنیم؟

گفت: نسل کنونی را نمی‌توان معتقد ساخت ولی شاید نسلهای آینده بتوانند این سخن را باور کنند.

گفتم: همین خود کافی است. چه در این صورت دست کم مردمان آینده کمر به‌خدمت جامعه خواهندبست و در اندیشهٔ سعادت یکدیگر خواهندبود. گمان می‌کنم منظور تو را دریافته‌ام. رسم و سنت تکلیف این موضوع را روشن خواهدکرد. کاری که اکنون باید بکنیم این است که این فرزندان زمین را مسلح سازیم و پشت سر رهبرانشان روانه کنیم تا در شهر جایی مناسب برای پایگاه خود پیدا کنند. مقرشان باید جایی باشد که هم براحتی بتوانند همهٔ مردم شهر را زیر نظر گیرند، تا اگر کسی از قانون سرببپیچد او را به‌جای خود بنشانند، و هم اگر روزی دشمن روی‌بنماید، و چون گرگی که به‌میان گله می‌تازد به‌شهر هجوم آورد، از همان جا بآسانی بتوانند حملهٔ دشمن را دفع کنند. پس از آنکه در پایگاه خود

مستقر شدند باید نخست قربانیهای مرسوم را به‌خدایان نثار کنند و سپس مسکن و خوابگاه خود را آماده سازند. یا تو در این باره نظری دیگر داری؟

گفت: من نیز با نظر تو موافقم.

گفتم: مسکن آنان باید چنان آماده شود که در زمستان و تابستان از سرما و گرما محفوظ باشند.

گفت: فهمیدم، مقصودت خانه‌هایی است که باید برای آنان ساخته‌شود.

گفتم: درست فهمیده‌ای. ولی منظور من خانه‌های سربازی است نه خانه‌هایی که برای بازرگانان مناسب است.

گفت: میان آن دو چه فرق می‌بینی؟ ۴۱۶

گفتم: گوش کن تا بگویم. برای چوپان رمه هیچ چیز شرم‌آورتر از این نیست که سگان خود را، که باید پاسبان گله باشند، چنان بد بارآورد که به‌علت گرسنگی یا لگام‌گسیختگی گوسفندان را بیازارند، یعنی به‌جای آنکه سگ باشند خوی گرگی از خود بروز دهند.

گفت: البته چنین چیزی بسیار شرم‌آور است.

گفتم: پس آیا ما نیز نباید باتشبث به‌هر وسیله‌ای مانع شویم از اینکه سپاهیان در صدد آزار شهریان برآیند و چون قویتر از دیگرانند، به‌جای دوستی و مهربانی دشمنی و ستمکاری ورزند و راحت و آرام مردم را سلب کنند؟

گفت: البته باید آنان را از چنین کاری بازداریم.

گفتم: بهترین وسیله‌ای که به‌این منظور می‌توان بکاربرد این است که آنان را براستی خوب تربیت کنیم.

گفت: در تربیت آنان کوتاهی نکرده‌ایم.

گفتم: گلاوکن گرامی، در این ادعا نباید مبالغه کنیم. بلکه باید بار دیگر با تأکید و اصرار بگوییم که مردان سپاهی باید براستی خوب تربیت شوند زیرا تربیت نیکو بهترین وسیله است برای اینکه آنان هم با یکدیگر مهربان باشند و هم با مردمانی که پاسداری از آنان را بعهده‌دارند.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: ولی علاوه بر تربیت نیکو، باید خانه و وسایل زندگی آنان چنان باشد که آنان را از انجام وظیفهٔ پاسداری بازندارد و وادار نکند به‌اینکه با مردم شهر دربیفتند.

گفت: آری، عقل چنین حکم می‌کند.

گفتم: برای اینکه آرزویی جز انجام وظیفهٔ پاسداری در سر نپرورانند، گمان می‌کنم باید خانه و اسباب زندگی آنان چنین باشد: اولاً هیچ یک نباید جز آنچه ضروری است مالی داشته‌باشد. درثانی هیچ فردی نباید خانه یا انباری داشته‌باشد که دیگران نتوانند آزادانه وارد آن شوند. آن مقدار از لوازم زندگی که هر سرباز دلیر و خویشتن‌دار برای زندگی لازم دارد همه ساله تخمین زده‌می‌شود و شهروندان آن را در ازای خدمت پاسداری به‌سپاهیان می‌دهند و در تخمین مایحتاج سالیانه چنان دقت می‌کنند که نه چیزی کم آید و نه سپاهیان بتوانند چیزی ذخیره کنند. گذشته از این، سپاهیان باید یکجا و با هم زندگی کنند و بر خوانهای همگانی بنشینند و غذا بخورند چنانکه‌گویی در میدان جنگ بسرمی‌برند. باید آنان را متقاعد کرد که زر و سیم خدایی به‌مقدار کافی در سرشت خود دارند و

۴۱۷ از این رو نیازی به‌زر و سیم زمینی ندارند و اگر زر خدایی را با زر زمینی بیالایند در برابر خدا گناهی نابخشودنی مرتکب شده‌اند، زیرا زر مسکوک زمینی پلیدیهای فراوان ببارمی‌آورد در حالی که زر آسمانی که در سرشتشان نهفته‌است پاک و بی‌آلایش است. بنا بر این، بر خلاف مردم دیگر، نباید دست به‌سیم و زر بزنند و حتی در خانه‌ای که زر در آن باشد نباید سکونت گزینند. گذشته از این، بکاربردن زر چون آلت تجمل، یا نوشیدن از پیالهٔ زرین یا سیمین برای آنان ممنوع خواهد بود. اگر پاسداران جامعه از این قاعده پیروی کنند هم خود مصون از زوال خواهند ماند و هم کشور را مصون نگاه‌خواهندداشت. ولی اگر زمین و خانه و ثروت بدست آورند فضیلت پاسداری را ازدست‌خواهندداد و برزگر و بازرگان خواهندشد و به جای آنکه با شهروندان دوست و متحد باشند رقیب و دشمن آنان خواهند گردید، به‌مردم کینه خواهندورزید و از مردم کینه خواهنددید و از هموطنان خود بیش از دشمن بیگانه خواهندترسید و در نتیجه، هم خود تباه خواهندشد و هم جامعه را به‌نیستی و زوال سوق خواهندداد. پس آیا تو نیز معتقدی که خانه و اسباب زندگی پاسداران باید چنان باشد که شرح دادم؟ و موافقی که این قاعده را به‌صورت قانون درآوریم؟

گلاوکن گفت: موافقم.

کتاب چهارم

۴۱۹ در اینجا آدئیمانتوس رشتهٔ سخن را بدست‌گرفت و گفت: سقراط، شاید کسی در مقام خرده‌گیری برآید و بگوید: «پاسداران جامعهٔ تو بهره‌ای از نیکبختی ندارند، و در این امر خود آنان مقصرند. زیرا با اینکه کشور در حقیقت متعلق به‌آنان است سودی از آن نمی‌برند. دیگران صاحب اراضی و املاکند، برای خود خانه‌های بزرگ می‌سازند و آنها را با اثاث گرانبها می‌آرایند، از مال خود به‌خدایان قربانی نثار می‌کنند و از این طریق از نظر لطف آنان برخوردار می‌شوند، دوستان را به‌مهمانی می‌خوانند و چنانکه خود گفتی دارندگان سیم و زرند و همهٔ وسایل خوشبختی را در اختیار دارند، در حالی که پاسداران جامعهٔ تو چون سربازانی مزدورند که همهٔ عمر را به‌نگهبانی می‌گذرانند.» در پاسخ این ایراد چه خواهی گفت؟

۴۲۰ گفتم: راست گفتی. به‌آن ایراد این نکته را نیز باید بیفزایی که پاسداران کشور ما، بر خلاف دیگر سربازان، مزدی هم نمی‌گیرند بلکه تنها خوراک روزانه خود را دریافت می‌کنند. از این گذشته نه به‌میل و اختیار خود سفری می‌توانند کرد، نه پولی دارند که هدیه‌ای به‌معشوقه‌های خود بدهند و نه چون کسانی که به دیدهٔ بیشتر مردم نیکبخت می‌نمایند، از عهدهٔ خرج دیگر خوشگذرانیها می‌توانند برآیند. از این قبیل نکات دیگری هم هست که در ایراد خود یادی از آنها نکردی.

گفت: درست است، اینها را هم باید اضافه کنیم.

گفتم: می‌خواهی پاسخ مرا بشنوی؟

گفت: آری.

گفتم: اگر از راهی که تا کنون پیموده‌ایم منحرف نشویم پاسخ ایراد را خواهیم‌یافت و آن چنین خواهدبود: عجب نیست اگر پاسداران ما با همین

زندگی، خود را از هر نظر نیکبخت بدانند. زیرا ما جامعهٔ خود را بدین منظور تأسیس نکرده‌ایم که طبقه‌ای را نیکبخت‌تر از طبقات دیگر کنیم. بلکه هدف ما نیکبختی تمام جامعه است، و معتقدیم که عدالت را تنها در چنین جامعه‌ای می‌توان یافت، همچنان که ظلم در جامعه‌ای حکم می‌راند که به‌وضعی ناپسند اداره شود. ما در این اندیشه‌ایم که با بررسی احوال این دو جامعه مسأله‌ای را که موضوع اصلی بحث ما است حل کنیم. در این ساعت مشغول تجهیز جامعه‌ای نیکبخت هستیم و از این رو درست نیست اگر جزئی را از اجزاءِ دیگر جدا کنیم و تنها آن را خوشبخت سازیم بلکه هدف ما این است که تمام جامعه نیکبخت شود. همین که از این کار فارغ شدیم به‌جامعه‌ای خواهیم‌پرداخت که عکس آن باشد. فرض کن می‌خواستیم پیکره‌ای را رنگ کنیم و کسی خرده می‌گرفت که چرا برای زیباترین اعضا زیباترین رنگها را بکارنمی‌بریم، مثلاً به‌چشمها که زیباترین اعضای بدنند رنگ سیاه می‌زنیم نه ارغوانی. در جواب می‌گفتیم: مرد عجیب، حق نداریم چشمها را چنان زیبا کنیم که دیگر چشم نباشند، همچنان که دربارهٔ دیگر اعضا نیز چنین کاری سزاوار نیست. هر عضو را باید چنان رنگ کرد که شایستهٔ آن است، تا تمام پیکره زیبا شود. در جامعه نیز شایسته نیست پاسداران را به‌اندازه‌ای خوشبخت کنیم که همه چیز باشند جز پاسدار. وگرنه ممکن بود برزگران را نیز آن گونه که تو می‌خواهی خوشبخت سازیم یعنی به‌آنان جامه‌های بلند و فاخر بپوشانیم و زر و سیم از بر و دوششان بیاویزیم و بگذاریم هر وقت میل داشتند زمین را شخم کنند. یا کوزه‌گران را به‌مهمانی بخوانیم و در کنار آتش بنشانیم و بگذاریم بخورند و بنوشند و چرخ کوزه‌گری را نیز در گوشه‌ای از مجلس قراردهیم تا هر گاه هوس کردند بتوانند کوزه‌ای بسازند، یا به‌همین ترتیب همه طبقات را
۴۲۱ خوشبخت کنیم و این روش را مایهٔ خوشبختی جامعه بشماریم. ولی دوست گرامی، از ما نمی‌توان چنین انتظاری داشت. چه اگر به‌دستور تو رفتار کنیم نه کشاورز کشاورز خواهدبود، نه کوزه‌گر کوزه‌گر، و نه دیگر پیشه‌وران خصایصی را که لازمهٔ حرفهٔ آنان است حفظ خواهندکرد، حال آنکه جامعه از به‌هم‌بستگی همهٔ آنها بوجودمی‌آید. درست است که در آن میان پاره‌ای حرفه‌ها جنبهٔ فرعی دارند و مثلاً اگر پینه‌دوز قابلیت لازم برای حرفهٔ خود را ازدست‌دهد و فقط نامی از آن بماند جامعه به‌خطر نمی‌افتد. ولی اگر پاسداران چنین شوند و در ادارهٔ امور جامعه و اجرای قوانین آن به‌ظاهرسازی اکتفا کنند جامعه تباه می‌گردد. از این رو

اصرار داریم که پاسداران ما پاسداران به‌معنی راستین باشند تا کوچکترین آسیبی از آنان به‌جامعه نرسد. حال اگر مدعی مایل است که پاسداران جامعه مشغول کشاورزی شوند، یا در خانه‌هایی مجلل از دوستان خود پذیرایی کنند، چنانکه گویی موضوع بحث ما مجلس مهمانی است نه تأسیس و ادارهٔ جامعه، در این صورت باید گفت ما و او گفتار یکدیگر را نمی‌فهمیم و موضوع سخن هر دوی ما یکی نیست. پس نخست باید هدف را مشخص سازیم و ببینیم آیا مقصود از بکارگماشتن پاسداران این است که خوشبختی خود آنان فراهم‌شود، یا هدف نهایی تأمین سعادت تمام جامعه است؟ اگر نظر دوم درست باشد ناچاریم پاسداران و دستیاران آنان را، خواه بزور و خواه از راه استدلال، وادار کنیم که جز به‌حرفهٔ خاص خود نپردازند و همواره در اندیشهٔ آن باشند. دربارهٔ پیشه‌وران نیز راهی جز این پیش‌نخواهیم‌گرفت زیرا اگر جامعه بدین‌سان پرورش یابد و با روش درست اداره شود همهٔ طبقات از فواید آن بهره خواهندبرد و در خوشبختی آن شریک خواهندشد. بنا بر این از قاعده‌ای که شرح دادیم تجاوز نخواهیم‌کرد.

گفت: به‌عقیدهٔ من نیز پاسخی درست دادی.

گفتم: در تأیید این گفتار نکتهٔ دیگری هست. گوش کن و ببین آن را نیز قبول داری؟

پرسید: کدام نکته؟

گفتم: حرفه‌های گوناگون را در نظر بیاور و ببین آیا سبب تباهی همهٔ آنها دو چیز نیست؟

پرسید: آن دو چیز کدام است؟

گفتم: توانگری و تنگدستی.

پرسید: چگونه؟

گفتم: گمان می‌کنی کوزه‌گر اگر ثروتمند شود باز میلی به‌کوزه‌گری خواهد داشت؟

گفت: هرگز.

گفتم: چون در سایهٔ توانگری به‌سستی و تن‌پروری می‌گراید؟

گفت: آری.

گفتم: در نتیجه، کوزه‌گر بدی می‌شود؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: اگر تنگدست شود و نتواند ابزار کار برای خود فراهم‌سازد در این صورت نیز کوزه‌گر بدی می‌شود و از این گذشته فرزندان و شاگردان خود را نیز نمی‌تواند کوزه‌گران خوبی بارآورد.

گفت: بدیهی است.

گفتم: پس آشکار شد که توانگری و تنگدستی سبب می‌شوند که هم خود کارگر به‌بدی گراید و هم نتیجهٔ کارش بی‌ارزش گردد.

گفت: راست است.

گفتم: پس برای پاسداران کشور وظیفه‌ای تازه پیدا کردیم: باید با دقت بسیار مراقب باشند که آن دشمنان در جامعهٔ ما پنهانی رخنه نکنند.

پرسید: کدام دشمنان؟

۴۲۲ گفتم: توانگری و تنگدستی! توانگری سستی و زیاده‌روی و بدعت‌گذاری ببارمی‌آورد، و تنگدستی سبب می‌شود که حاصل کارها بی‌ارزش گردد و مردمان فرومایه و ناراضی شوند.

گفت: درست است. ولی سقراط، اگر جامعه ما ثروتی نداشته‌باشد چگونه خواهدتوانست جنگ کند، خصوصاً اگر دشمن، کشوری بزرگ و توانگر باشد!

گفتم: جنگیدن با یک کشور بزرگ و توانگر، البته دشوار است ولی با دو کشور آسانتر است.

گفت: چه گفتی؟

گفتم: اگر چنین جنگی پیش‌آید سربازان ما که در جنگاوری استادند با سپاهیانی توانگر رو به‌رو خواهندشد. چنین نیست؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: آیا مشت‌زنی قابل که در فن خود مهارت کامل دارد نمی‌تواند از عهدهٔ دو حریف فربه و توانگر که تمرین کافی در مشت‌زنی ندارند، برآید؟

گفت: گمان نمی‌کنم بتواند در برابر هر دو بایستد.

گفتم: مگر نمی‌تواند چنان وانمود کند که از برابر آنان می‌گریزد و سپس یکباره برگردد و به‌حریفی که نزدیکتر است مشتی فرودآورد و همین نیرنگ را چندین بار در هوای گرم و آفتاب سوزان تکرار کند؟ آیا با این روش نمی‌تواند چندین حریف را ازپای‌درآورد؟

گفت: با این روش البته می‌تواند.

گفتم: آیا معتقد نیستی که توانگران در فنون جنگ حتی کمتر از مشت‌زنی تجربه دارند؟

گفت: چرا.

گفتم: پس جنگ‌آوران شهر ما به‌سپاهی که از حیث شمار دو یا چند برابر آن باشد بآسانی پیروز خواهندشد.

گفت: تصدیق می‌کنم، چون حق با توست.

گفتم: ولی اگر به‌یکی از آن دو شهر سفیری بفرستند و بگویند: «قانون شهر ما به‌ما اجازه نمی‌دهد زر و سیم بکارببریم ولی در شهر شما چنین منعی نیست. پس در جنگ به‌ما یاری کنید و هر چه از دشمن بچنگ‌آید شما ببرید»، آیا گمان می‌کنی مردم آن شهر جنگ با سگان سرسخت و لاغر را ترجیح خواهندداد بر اینکه با سگان متحد شوند و به‌گله‌ای از گوسفندان فربه و لطیف هجوم آورند؟

گفت: نه. ولی باید بهوش باشیم تا ثروت انبوهی که از این راه در شهری واحد گردمی‌آید، برای شهر بی‌ثروت ما خطری ببارنیاورد.

گفتم: اگر نیک بیندیشی، خواهی‌دید جز شهری که ما بنیان نهاده‌ایم شهرهای دیگر سزاوار آن نیستند که نام شهر به‌آنها داده‌شود!

گفت: پس آنها را به‌چه نام باید خواند؟

گفتم: به‌نامی بزرگتر و کلی‌تر. اگر بخواهیم مزاحی به‌سخن بیامیزیم، باید
بگوییم هر یک از آنها چندین شهر است نه یک شهر، یا دست کم دو شهر ۴۲۳
متخاصم، که یکی شهر توانگران است و دیگری شهر تهیدستان. در هر یک از آن
دو نیز چندین شهر نهفته‌است. اگر بخواهی با همهٔ آنها چنان رفتار کنی که گویی
شهری یگانه در برابر خود داری، زود پی‌خواهی‌برد که اشتباهی بزرگ مرتکب
شده‌ای. ولی اگر آنها را چندین شهر تلقی کنی و به‌یکی وعده دهی که دارایی و
قدرت و حتی اعضا و افراد شهر دیگر را تسلیم او خواهی‌کرد، در این صورت
دوستان فراوان خواهی‌یافت و دشمنانت کم خواهندبود. شهری که ما بنیان
نهاده‌ایم، اگر به‌روش درست اداره شود و در سازمانها و قوانینی که به‌آن داده‌ایم
خللی روی‌ننماید بزرگترین و نیرومندترین شهر جهان خواهدبود، البته نه بظاهر
بلکه در حقیقت، هر چند سپاهیان آن از هزار کس بیشتر نباشند. چنان شهری
که مایهٔ بزرگی آن یگانگی معنوی باشد بآسانی نمی‌توان یافت، نه در یونان و نه در
میان شهرهای بیگانه، و حال آنکه فراوانند شهرهایی که بظاهر بسیار بزرگتر از

آنند. در این باره جز این می‌اندیشی؟

گفت: به‌خدا سوگند، نه!

گفتم: پس یکی از ضروری‌ترین دستورهایی که باید به‌زمامداران شهر خود دهیم این است که مراقب باشند تا وسعت شهر از حدی معین تجاوز نکند و از دست‌اندازی به‌زمینهایی که بیرون از آن حد است بپرهیزند.

گفت: آن حد کدام است؟

گفتم: به‌اعتقاد من هر شهر تا حدی حق دارد توسعه یابد که به‌وحدتش لطمه‌ای وارد نیاید. بیش از آن نباید چیزی به‌وسعت آن افزوده‌شود.

گفت: درست است.

گفتم: تکلیف دیگری که باید برای آنان معین کنیم این است که بهوش باشند تا شهری که بنیان نهاده‌ایم نه زیاد بزرگ باشد و نه زیاد کوچک؛ اندازه‌اش به‌مقدار کفایت باشد و به‌وحدتش لطمه‌ای وارد نیاید.

گفت: گمان نمی‌کنم این تکلیف چندان دشوار باشد.

گفتم: راست است. ولی تکلیفی هم که اندکی پیش برای آنان معین کردیم چندان دشوار نبود. آن تکلیف، اگر به‌یادت باشد، چنین بود که چون ببینند فرزند یکی از پاسداران از نژاد پست است باید او را به‌طبقه‌ای دیگر تنزل دهند و اگر در میان دیگر طبقات کودکی قابل پیدا کنند به‌طبقهٔ پاسداران برآورند. مراد ما از آن دستور این بود که هر یک از افراد جامعه به‌یگانه پیشه‌ای که با طبیعتش سازگار است بپردازد و در نتیجه شخصی یگانه شود نه مجموعه‌ای از چند شخص، تا بدین ترتیب تمام جامعه یگانه شود نه مجموعه‌ای از چند جامعه.

گفت: آری، این تکلیف از آن تکلیف دیگر آسانتر است!

گفتم: آدئیمانتوس گرامی، قصد ما این نیست که قوانینی مفصل و دشوار وضع کنیم از آن گونه که در کشورهای دیگر رایج است. از این رو به‌دستورهایی ساده اکتفا می‌ورزیم. مهم این است که پاسداران جامعهٔ ما آن قانون بزرگ و درست را که درباره‌اش بتفصیل سخن گفته‌ایم رعایت کنند.

گفت: کدام قانون؟

گفتم: قانونی که دربارهٔ تعلیم و تربیت وضع کردیم. اگر افراد جامعهٔ ما در پرتو تعلیم و تربیت درست مردانی قابل بارآیند، در همهٔ امور راه درست را
۴۲۴ بآسانی خواهندیافت حتی در اموری که امروز دستوری درباره‌اش نمی‌دهیم:

مانند انتخاب زن و زندگی زناشویی و تولید فرزندان، و مراقب خواهندبود که همهٔ این چیزها، چنانکه آن مثل مشهور می‌گوید، چون مال دوستان میان همهٔ آنان مشترک باشد.

گفت: درست است.

گفتم: و جامعه همین که در راه درست افتاد روز به‌روز پیشتر خواهدرفت و بهتر خواهدگردید و تعلیم و تربیتی که برای آن پیش‌بینی کرده‌ایم سبب خواهد شد که افراد آن فرزندانی قابل و نیک‌منش به‌جهان آورند. این فرزندان نیز چون در پرتو همان تعلیم و تربیت پرورش خواهندیافت، بهتر از پدران خود خواهندشد و فرزندانی قابل‌تر و نیک‌منش‌تر از خود خواهندآورد چنانکه همین وضع را در میان جانوران دیگر نیز می‌توان مشاهده‌کرد.

گفت: قاعدتاً باید چنین باشد.

گفتم: پس خلاصهٔ کلام تکلیفی که پاسداران کشور بعهده‌دارند این است که همواره بهوش باشند تا کوچکترین فسادی در جامعه راه‌نیابد. خصوصاً باید از رخنهٔ هر دگرگونی و نوآوری در امور تربیتی اعم از موسیقی و ورزش جلوگیری کنند و آن را پیوسته ثابت و به‌یک حال نگاه‌دارند زیرا بیم آن هست که بعضی کسان این گفتهٔ هومر را:

«نوترین سرودی که از دهان خنیاگران درآید
دل شنوندگان را زودتر می‌رباید»

منحصر به‌سرودهای نو ندانند بلکه آن را دربارهٔ آهنگهای نو نیز صادق بشمارند و این گونه آهنگها را بستایند و به‌آنها دل ببندند، حال آنکه آهنگهای نو را نباید به‌جامعه راه‌داد و مقصود شاعر نیز این نبوده‌است. از نوآوری در موسیقی باید برحذر بود زیرا موسیقی نو همه چیز را به‌خطر می‌اندازد. دایمون بر این عقیده است و من نیز با او همداستانم، که در هر جامعه که تزلزلی در شیوهٔ موسیقی راه یابد مهمترین قوانین اجتماعی و سیاسی آن متزلزل می‌گردد.

آدئیمانتوس گفت: من نیز به‌این اصل معتقدم.

گفتم: بنا بر این پاسداران جامعه باید پاسداران موسیقی باشند.

گفت: درست است. آشفتگی و بی‌قانونی، در موسیقی آسان رخنه می‌کند بی‌آنکه کسی باخبر شود.

گفتم: علت آن است که آشفتگی در موسیقی به‌صورت بازی و تفریح

نمایان می‌گردد و هیچ کس گمان نمی‌کند اثر بدی از آن ناشی شود.

گفت: اثری هم ندارد جز اینکه نخست در موسیقی جایگزین می‌شود و سپس پنهان و بی‌صدا در اخلاق و آداب رخنه می‌یابد. پس از آن تندتر و آشکارتر پیش می‌رود و در روابط افراد نمایان می‌گردد. از آن پس با کمال گستاخی به قوانین و حتی به‌قانون اساسی روی می‌آورد و زندگی فردی و اجتماعی را بکلی تباه می‌کند.

گفتم: بسیار خوب. براستی معتقدی که چنین است؟

گفت: آری.

گفتم: پس چنانکه اندکی پیش گفتیم، باید بازیهای پسران را از اوان
۴۲۵ کودکی تحت قواعدی درآوریم. چه اگر در بازی و تفریح به‌بی‌قانونی عادت کنند ممکن نیست مردانی قابل بارآیند و قوانین را محترم بشمارند.

گفت: طبیعی است.

گفتم: اگر کودکان جامعهٔ ما هنگام بازی به‌قاعده و نظم خوگیرند و سپس از راه موسیقی قانون را در درون خود جای‌دهند، در سراسر زندگی قانون همراه آنان خواهدبود و سبب خواهدشد که آشفتگی و بی‌سر و سامانی از جامعه رخت بربندد.

گفت: درست است.

گفتم: و همان مردان رسوم و آدابی را که بظاهر ناچیز می‌نماید و از یاد پدرانشان فراموش شده‌است، دوباره زنده خواهندکرد.

پرسید: کدام رسوم و آداب؟

گفتم: مثلاً اینکه جوانان باید در حضور سالخوردگان خاموش باشند و پیش پای آنان برخیزند و جای خود را به‌آنان بدهند، احترام پدر و مادر را نگاه دارند و قواعد و آداب مربوط به‌کوتاهی و بلندی موی سر و انتخاب جامه و کفش و آرایش ظاهری و مانند اینها را رعایت کنند.

گفت: حق با توست.

گفتم: به‌عقیدهٔ من قانون‌گذاری دربارهٔ این گونه مسائل دور از خرد است زیرا اولاً بیان این نکات به‌یاری کلمه و جمله میسر نیست تا بتوانیم تکلیف آنها را با وضع قانون معین سازیم. در ثانی اگر هم قانونی شفاهی یا کتبی در این باره وضع کنیم دوامی نخواهدکرد.

گفت: من نیز با عقیدهٔ تو موافقم.

گفتم: به‌هر حال، آدئیمانتوس، آدمی در هر راهی که در کودکی بر اثر تربیت بیفتد، در سراسر زندگی همان را می‌پیماید زیرا هر چیز همیشه همانند خود را به‌دنبال می‌آورد.

گفت: بدیهی است.

گفتم: از این رو هر کسی روز به‌روز در صفتی که دارد قویتر و کاملتر می‌گردد، خواه آن صفت خوب باشد و خواه بد.

گفت: شک نیست.

گفتم: بدین جهت نمی‌خواهم دربارهٔ آن گونه مسائل قانونی وضع کنم.

گفت: حق با توست.

گفتم: ولی دربارهٔ روابط مالی و معاملات افراد و قراردادهایی که مردم با پیشه‌وران می‌بندند، و مجازات اهانت و دشنام، و آیین دادرسی و عزل و نصب دادرسان، و مالیاتهایی که در بازارها و بندرها باید پرداخته‌شود، و به‌طور کلی دربارهٔ حقوق و تکالیفی که مردم باید در شهر و بندر رعایت کنند، چه می‌گویی؟ معتقدی که برای این امور باید قانون وضع کنیم؟

گفت: نه. خلاف شأن مردان درستکار و قابل است که برای این گونه موارد فرمانهایی به‌آنان بدهیم. اگر هم قانونی لازم باشد خود می‌توانند وضع کنند.

گفتم: حق با توست، به‌شرط اینکه خداوند به‌آنان یاری کند تا اصولی را که وضع کرده‌ایم رعایت کنند و از یاد نبرند.

گفت: اگر جز این باشد هر روز قانونی تازه وضع خواهندکرد و روز بعد تغییرش خواهندداد، در این خیال که سرانجام به‌بهترین قوانین دست‌بیابند.

گفتم: پس به‌عقیدهٔ تو حال آنان مانند حال بیمارانی خواهدبود که به‌سبب ۴۲۶
بی‌بند و باری قادر نیستند روش ناسالم زندگی خود را تغییر دهند.

گفت: آری.

گفتم: و از این رو نتیجه‌ای از مداوا نمی‌گیرند بلکه بیماری خود را هر روز بدتر و سخت‌تر می‌سازند و به‌هر داروی تازه‌ای که از این و آن بشنوند روی می‌آورند بدین امید که به‌یاری آن تندرستی را بازیابند.

گفت: حال آن گونه بیماران همین است که گفتی.

گفتم: و اگر کسی حقیقت را به‌آنان بگوید، یعنی بگوید: «تا روزی که دست

از می‌گساری و شکمبارگی و شهوت‌رانی و بیکاری برندارید، نه دارو برای شما سود خواهدداشت، نه عمل جراحی، نه سوزاندن، نه افسون و نه طلسم»، او را بدترین دشمن خویش می‌پندارند.

گفت: البته کار خوبی نمی‌کنند زیرا خوب نیست انسان کسی را که به صلاح او سخن می‌گوید به‌دیدهٔ دشمنی بنگرد.

گفتم: معلوم می‌شود روش آنان را نمی‌پسندی.

گفت: به‌هیچ وجه نمی‌پسندم.

گفتم: پس اگر جامعه‌ای نیز آن روش را درپیش‌گیرد بیقین نخواهی پسندید. ولی جامعه‌ها و دولتهایی که وضع آشفته و سازمانی نامنظم دارند و با این حال به‌شهروندان هشدار می‌دهند که بر نظام جامعه خرده نگیرند، و هر کسی را که در صدد تغییر قانون اساسی آنها برآید تهدید به‌اعدام می‌کنند، و به‌آنان که از روی چاپلوسی سازمانها و قوانین آنها را بستایند و حتی بکوشند که به‌امیال و آرزوهای آنها از پیش پی‌ببرند و بر وفق آنها رفتار کنند، عناوین و مناصب افتخارآمیز می‌بخشند، عیناً همان حال را دارند.

گفت: آری، روش هر دو یکی است و من آن را نمی‌پسندم.

گفتم: آیا از زیرکی و جسارت کسانی که با آن همه اشتیاق کمر به‌خدمت آن گونه دولتها می‌بندند به‌حیرت نمی‌افتی؟

گفت: چرا. ولی مردانی را هم که فریب آن چاپلوسان را می‌خورند و خود را مرد سیاسی به‌معنی راستین می‌پندارند نمی‌توانم به‌چشم حقارت ننگرم.

گفتم: چه گفتی؟ اگر مردی که از فن اندازه‌گیری بی‌خبر است از کسان بسیاری همانند خودش بشنود که بلندی قامت او چهار ذرع است و این سخن را باور کند، آیا نباید دربارهٔ او اغماض روا داشت؟

گفت: چرا.

گفتم: پس دربارهٔ آن مردان نیز سخت‌گیر مباش. مگر نمی‌بینی تا چه حد ساده‌لوحند! هر چند روز دربارهٔ روابط مالی افراد و مسائلی که اندکی پیش یاد کردیم قانونی تازه وضع می‌کنند و روز بعد دگرگونش می‌سازند بدین امید که از این راه به‌آشفتگی و فساد پایان دهند غافل از اینکه ماری را سر می‌برند که به جای هر سر بریده چندین سر درمی‌آورد.

گفت: براستی جز این نمی‌کنند. ۴۲۷

گفتم: از این رو اعتقاد من این است که قانونگذار حقیقی باید این گونه مسائل را به‌حال خود بگذارد زیرا در جامعه‌ای آشفته قانونگذاری برای این امور سودی نمی‌بخشد و در جامعه‌ای که نظامی شایسته دارد از یک سو هر کس برای خود قوانین لازم را وضع می‌کند و از سوی دیگر در پرتو طرز فکر و نحوهٔ عمل افراد جامعه، نظم و آرامش به‌خودی خود در همهٔ شؤون زندگی راه‌می‌یابد.

گفت: پس در قانونگذاری چه وظیفه‌ای برای ما مانده‌است؟

گفتم: کار ما پایان یافته. اکنون وقت آن است که آپولون، خدای دلفوی، پای در میان نهد و زیباترین و اساسی‌ترین قوانین را به‌ما الهام کند.

پرسید: در چه مورد؟

گفتم: دربارهٔ ساختن پرستشگاهها، آیین قربان، نیایش به‌خدایان و نیمه‌خدایان و پهلوانان، به‌خاک‌سپردن مردگان، و مراسمی که برای خشنودساختن آنان باید بجاآوریم. قانونگذاری در این مسائل از صلاحیت ما بیرون است و در این باره به‌سخن هیچ رهبر و هیچ مفسری نیز نباید اعتنا بکنیم. عقل حکم می‌کند که در جامعهٔ خود تعیین تکلیف این امور را به‌خدایی بازگذاریم که پشت و پناه پدران و پیشینیان ما بوده‌است، خدایی که در مرکز زمین جای دارد و از آنجا راهی را که آدمیان باید در این گونه موارد پیش‌گیرند به‌آنان می‌نماید.

گفت: حق با توست.

گفتم: ای پسر آریستون، جامعه‌ای را که در نظر داشتی، تأسیس کردیم. اکنون چراغی بیاور و پولمارخوس و برادرت و دیگران را بگو به‌ما یاری کنند تا بگردیم و ببینیم عدل و ظلم در کجا نهفته‌اند و فرق آنها با یکدیگر چیست و دارابودن کدام یک از آن دو مایهٔ سعادت است خواه این دارابودن از دیدهٔ خدایان و آدمیان پنهان باشد، و خواه آشکار.

گلاوکن گفت: نه، این تقاضا را نمی‌پذیریم. مگر وعده ندادی که تحقیق را خود بپایان‌برسانی؟ مگر نگفتی «گناه است اگر با همهٔ نیروی خود از عدالت دفاع نکنم؟»

گفتم: حق با توست و سخن مرا خوب بیادداری. پس بهتر است دنبالهٔ سخن را بگیرم. ولی شما هم باید به‌من یاری کنید.

گفت: از یاری دریغ نخواهیم‌کرد.

گفتم: گمان می‌کنم برای یافتن مطلوب خود باید این راه را درپیش‌گیریم:

اگر جامعهٔ خود را نیک تأسیس کرده‌باشیم باید از هر حیث جامعه‌ای نیک به‌معنی حقیقی باشد.

گفت: شک نیست.

گفتم: یعنی باید جامعه‌ای باشد دانا و شجاع و خویشتن‌دار و عادل.

گفت: درست است.

گفتم: پس اگر یکی از این چهار خصلت را در آن پیدا کنیم، آنچه باقی‌می‌ماند خصلتهایی خواهدبود که هنوز پیدا نکرده‌ایم.

گفت: بدیهی است. ۴۲۸

گفتم: درست مثل این است که چهار چیز در جایی نهفته‌باشند و ما در جست و جوی یکی از آنها باشیم. اگر آنچه می‌جوییم زود پیدا کنیم بدیهی است که خرسند خواهیم‌شد: ولی اگر نخست سه چیز دیگر را بیابیم، شناختن آن یکی که به‌دنبالش می‌گردیم آسان خواهدبود، زیرا آنچه باقی‌می‌ماند همان است که می‌جوییم.

گفت: درست است.

گفتم: پس در جست و جوی آن چهار خصلت نیز باید به‌همین روش پیش برویم.

گفت: روشن است.

گفتم: نخستین خصلتی که نمایان است ظاهراً دانایی است. ولی در اینجا با نکتهٔ عجیبی رو به‌رو هستیم.

گفت: چه نکته‌ای؟

گفتم: جامعه‌ای که بنیان نهاده‌ایم براستی دانا می‌نماید زیرا در همهٔ کارها دارای حسن تدبیر است.

گفت: آری.

گفتم: همین حسن تدبیر، خود نوعی دانایی است. زیرا تنها در پرتو دانش می‌توان در هر کار تدبیری نیکو اندیشید نه در سایهٔ نادانی.

گفت: شک نیست.

گفتم: ولی می‌دانی که در هر جامعه دانشهای گوناگون هست.

گفت: البته.

گفتم: آیا جامعه را، به‌علت بهره‌وربودن از دانشی که معماران به‌حرفهٔ خود

دارند می‌توان جامعه‌ای دانا و مدبر نامید؟

گفت: نه. آنکه از این دانش بهره‌ور است معمار نامیده‌می‌شود.

گفتم: دربارهٔ دانش راجع به‌فن درودگری چه می‌گویی؟ جامعه را بدان سبب دانا می‌نامیم که از دانش درودگران بهره‌مند است؟

گفت: نه.

گفتم: شاید به‌سبب دانش راجع به‌فن آهنگری است؟

گفت: نه. این نیز مثل آن دانشهای دیگر است.

گفتم: به‌سبب دانش کشاورزی هم نیست؟ چون آنکه از این دانش بهره‌مند باشد کشاورز خوانده‌می‌شود؟

گفت: آری.

گفتم: پس آیا در جامعه‌ای که تأسیس کرده‌ایم طبقه‌ای خاص دانشی خاص دارد که موضوعش امری از امور جامعه نیست بلکه خود جامعه است؟ و آیا آنچه در پرتو این دانش خاص می‌توان دانست این است که جامعه با خویشتن چگونه باید رفتار کند و در برابر جامعه‌ها و دولتهای دیگر چه رفتاری باید پیش گیرد؟

گفت: آری.

گفتم: این چه دانشی است؟ و کدام کسان از آن بهره‌مندند؟

گفت: این، دانش پاسداری از جامعه است و صاحبان آن زمامدارانی هستند که ما پاسداران به‌معنی راستین نامیدیم.

گفتم: جامعه‌ای را که از این دانش بهره‌ور است، چگونه جامعه‌ای می‌نامی؟

گفت: جامعه‌ای دانا، که دارای حسن تدبیر است.

گفتم: آیا معتقدی که در جامعهٔ ما آهنگران بیشتر خواهندبود یا کسانی که از این دانش بهره‌ورند؟

گفت: البته آهنگران خیلی بیشتر خواهندبود.

گفتم: شمار کسانی که از این دانش بهره‌ورند کمتر از صاحبان همهٔ فنون و حرفه‌های دیگر خواهدبود؟

گفت: آری، بمراتب کمتر.

گفتم: پس معلوم می‌شود جامعه، اگر خوب و مطابق طبیعت تأسیس شده باشد، به‌سبب کوچکترین جزءِ خویش، یعنی طبقهٔ زمامداران، و در پرتو دانشی که ۴۲۹

خاص این طبقه است، دانا می‌شود، و در میان همهٔ فنون و هنرها یگانه دانشی که حق داریم به‌نام دانش حقیقی بخوانیم خاص طبقه‌ای است کوچکتر از همهٔ طبقات دیگر.

گفت: حق با توست.

گفتم: پس بی‌آنکه خود آگاه باشیم یکی از چهار خصلت را یافته و به‌جای آن نیز در جامعه پی‌برده‌ایم.

گفت: گمان می‌کنم در این باره نقطهٔ تاریکی نمانده‌باشد.

گفتم: اکنون پیداکردن شجاعت و یافتن جای آن در جامعه، یعنی روشن‌ساختن این نکته که شجاعت چیست و جامعه را به‌سبب کدام طبقه می‌توان شجاع نامید، دشوار نخواهدبود.

پرسید: چگونه؟

گفتم: وقتی که جامعه‌ای را ترسو یا شجاع می‌نامیم، آیا جز به‌افراد طبقه‌ای نظر داریم که وظیفه‌اش دفاع از کشور و جنگیدن با دشمن است؟

گفت: نه.

گفتم: بنا بر این جامعه شجاعت خود را نیز مدیون جزئی از اجزای خویش است. زیرا این جزء معین که طبقهٔ سپاهیان است، نیرویی دارد که به‌یاری آن در همهٔ احوال اعتقاد خود را دربارهٔ اینکه از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید، استوار نگاه‌می‌دارد، و تنها چیزهایی را موحش و خطرناک می‌داند که قانونگذار معین کرده و از راه تعلیم و تربیت در درون او جای داده‌است. مگر تو شجاعت را جز این می‌دانی؟

گفت: مقصودت را نفهمیدم. بار دیگر بگو.

گفتم: به‌عقیدهٔ من شجاعت نوعی استواری است[18].

گفت: استواری چه چیز؟

گفتم: استواری مفهوم «خطرناک» به‌همان کیفیت که قانون از راه تربیت در ذهن کسی جای‌می‌دهد. منظور از نکته‌ای که اندکی پیش گفتم این بود که آدمی باید در همهٔ احوالی که در زندگی پیش‌می‌آید، آن مفهوم را استوار بدارد و حفظ کند، و هیچ گاه، خواه در خوشی و ناخوشی، خواه در برابر آرزو و هوس، و خواه در حال ترس و گریز، آن را ازدست‌ندهد. اگر بخواهی، می‌توانم مقصودم را با ذکر مثالی روشن‌تر سازم.

گفت: البته می‌خواهم.

گفتم: وقتی که رنگرزی بخواهد پشمی ارغوانی‌رنگ مهیا سازد، چنانکه می‌دانی، پشمی سفید برمی‌گزیند و نخست آن را می‌شوید و پاک می‌کند تا پذیرای درخشش رنگ شود، آنگاه پشم را رنگ می‌زند. پشمی که بدین‌سان رنگ شود همواره رنگ را نگاه‌می‌دارد و هیچ شست و شویی، چه با آب صاف و چه با مواد قلیایی، جلای آن را از میان نمی‌برد. ولی اگر این روش رعایت نشود و رنگرز پشم را پیش از پذیراساختن رنگ کند، می‌دانی پشم به‌چه حالی می‌افتد، خواه رنگ ارغوانی به‌آن زده‌باشند یا رنگی دیگر.

گفت: می‌دانم، رنگ ثابت و یکسان نمی‌یابد و زشت می‌نماید.

گفتم: ما نیز در پرورش جسمی و روحی سپاهیان جامعهٔ خود همان روش را پیش‌گرفتیم. نخست کسانی را برگزیدیم که برای این وظیفه مستعدتر از دیگران بودند. سپس روح و جسم آنان را به‌نیکوترین وجه تربیت کردیم تا آماده شوند بر ۴۳۰
اینکه قوانین را از روی اعتقاد و ایمان بپذیرند و در روح خویش جای دهند ــ همچنان که پشم پاک و سفید، رنگ را می‌پذیرد ــ و مفهومهایی که از این راه در درون آنان راه‌می‌یابد ثابت و استوار گردد، اعم از مفهوم آنچه باید از آن ترسید یا دیگر مفاهیم. ولی چنین ثباتی را آنجا می‌توان چشم‌داشت که استعداد طبیعی با تربیت درست همراه گردد. زیرا در اینجاست که آن مواد قلیایی که هر رنگی را می‌شوید و از میان می‌برد ــ یعنی لذت شهوانی که مؤثرتر از هر مادهٔ قلیایی است، و درد و رنج و ترس و تنفر، که تیزتر و مؤثرتر از هر وسیلهٔ شست و شوست ــ در رنگی که قانون به‌آنان داده‌است اثری نمی‌تواند کرد. من این نیرو و این استواری مفاهیم خطرناک و بی‌خطر را، شجاعت می‌نامم مگر آنکه تو عقیده‌ای جز این داشته‌باشی.

گفت: من نیز نظری غیر از این ندارم. زیرا چنین می‌فهمم که تو، عقیدهٔ درست دربارهٔ این گونه مسائل را اگر زادهٔ تربیت نباشد، بلکه منشأ آن طبیعت حیوانی دور از خرد باشد، اعتقاد ثابت و استوار نمی‌شماری و آماده نیستی نام شجاعت به‌آن دهی.

گفتم: درست فهمیده‌ای.

گفت: به‌همین جهت در تعریفی که از شجاعت کردی با تو همداستانم.

گفتم: اگر لااقل دربارهٔ شجاعت سیاسی این تعریف را بپذیری بخطا

نرفته‌ای. ولی اگر بخواهی، روزی دیگر این مسأله را بدقتی بیشتر بررسی می‌کنیم. وظیفه‌ای که امروز در پیش داریم تحقیق در شجاعت نیست بلکه در عدالت است، و آنچه دربارهٔ شجاعت گفتیم برای منظور کنونی ما کافی است.

گفت: درست است.

گفتم: اکنون دو خصلت دیگر مانده‌است که باید در جامعهٔ خود جست و جو کنیم: یکی خویشتن‌داری است و دیگری عدالت که موضوع اصلی بحث امروزی ماست.

گفت: درست است.

گفتم: آیا می‌توانیم به‌عدالت دست‌یابیم بی‌آنکه مقداری از وقت خود را در جست و جوی خویشتن‌داری بگذرانیم؟

گفت: نمی‌دانم. ولی می‌ترسم اگر پیش از تحقیق دربارهٔ خویشتن‌داری، به‌عدالت بپردازیم، از بررسی خویشتن‌داری بازبمانیم. از این رو اگر می‌خواهی به‌میل من رفتار کنی، نخست دربارهٔ خویشتن‌داری تحقیق کن.

گفتم: پس چنین می‌کنم، زیرا خلاف آرزوی تو رفتارکردن خطاست.

گفت: بسیار خوب. تحقیق را آغاز کن.

گفتم: وقتی که خویشتن‌داری را از دور می‌نگریم چنین می‌نماید که بیش از فضایل دیگر به نوعی توافق و هماهنگی شبیه است.

پرسید: چگونه؟

گفتم: خویشتن‌داری در نظر مردم نوعی نظم و پیروزی بر هوسها و لذتهاست. گمان می‌کنم شنیده‌باشی که می‌گویند فلان کس «حاکم بر خویشتن» است، و عباراتی دیگر از این دست در توضیح این مفهوم بکارمی‌برند. چنین نیست؟

گفت: آری، خویشتن‌داری را بیشتر را با این گونه عبارات تعریف می‌کنند.

۴۳۱ گفتم: آیا «حاکم بر خویشتن» تعریف مضحکی نیست؟ کسی که حاکم بر خود باشد محکوم خود نیز خواهدبود، و آنکه محکوم خود است حاکم بر خود. زیرا به‌هر حال موضوع گفتار، همان شخص است.

گفت: درست است.

گفتم: گمان می‌کنم منظور از این تعریف این باشد که روح آدمی دارای دو جزء است: یکی عالی و دیگری پست. اگر در کسی جزءِ عالی روح بر جزءِ پست

حکم براند، می‌گویند آن کس حاکم بر خویشتن است و با این عبارت او را می‌ستایند. ولی اگر بر اثر تربیت بد یا معاشرت با بدان، جزءِ پست بر جزءِ عالی پیروز شود چنین کسی را نکوهش می‌کنند و از روی تحقیر می‌گویند: بندهٔ خویشتن شده و بی‌بند و بار گردیده‌است.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: اکنون جامعه‌ای را که امروز بنیان نهاده‌ایم در نظر بیاور! یکی از این دو حال را در آن خواهی‌دید: اگر جزءِ عالی بر جزءِ پست حکمروا باشد خواهی گفت این جامعه «حاکم بر خویشتن» است و از این رو آن را خویشتن‌دار خواهی شمرد.

گفت: چون این جامعه را بدقت می‌نگرم می‌بینم همان گونه است که گفتی.

گفتم: هوس و شهوت و لذت و درد را در تودهٔ مردم، بخصوص در زنان و کودکان و بندگان، به‌انواع گوناگون می‌توانی‌یافت، حتی در کسانی که بناحق عنوان مرد آزاد به‌خود نهاده‌اند.

گفت: درست است.

گفتم: ولی امیال ساده و معتدل را که خرد و بصیرت راهنماییشان می‌کند در گروهی کوچک می‌یابی که از طبیعتی نیکو و تربیتی شایسته برخوردارند.

گفت: این نیز درست است.

گفتم: آیا نمی‌بینی که در جامعهٔ ما امیال و بصیرت این گروه کوچک به‌هوسها و میلهای اکثریت افراد جامعه که در مرتبه‌ای پست‌تر قراردارند، حکم می‌راند؟

گفت: چرا، می‌بینم.

گفتم: بنا بر این اگر بتوان دربارهٔ جامعه‌ای گفت که «بر هوسها و شهوتهای خود غلبه دارد» و «حاکم بر خویشتن است»، این عبارتها دربارهٔ جامعهٔ ما صادق است.

گفت: بی‌گمان.

گفتم: پس باید این جامعه را جامعه‌ای خویشتن‌دار بنامیم؟

گفت: البته.

گفتم: اگر جامعه‌ای بتوان یافت که در آن همهٔ افراد، اعم از حاکم و

محکوم، در این امر متفق باشند که کدام طبقه باید بر دیگران حکومت کند، همین جامعهٔ ماست.

گفت: بدیهی است.

پرسیدم: در چنین جامعه‌ای کدام یک از دو دسته خویشتن‌دارند؟ آنان که حکومت می‌کنند یا آنان که محکوم و مطیعند؟

گفت: هر دو دسته.

گفتم: آیا می‌بینی که حدس ما درست بود وقتی که گفتیم خویشتن‌داری نوعی هماهنگی است؟

پرسید: مقصودت چیست؟

گفتم: آیا متوجه نیستی که خویشتن‌داری چه فرقی با شجاعت و دانایی
۴۳۲ دارد؟ شجاعت و دانایی، هر یک تنها در جزئی از جامعه وجودداشت و همین کافی بود برای اینکه آن جامعه را شجاع یا دانا بنامیم. ولی خویشتن‌داری خاصیتی است که در تمام جامعه هست و همهٔ اعضا و اجزاءِ آن را، اعم از ضعفا و اقویا و طبقاتی که میان این دو قراردارند، و اعم از کسانی که به‌سبب بصیرت و خرد یا نیروی بدنی یا توانگری یا به‌هر علت برتر از دیگرانند، به‌هم می‌پیوندد و هماهنگ می‌سازد. خویشتن‌داری به‌معنی راستین، همین توافق نظر و اتفاق عقیدهٔ همهٔ اجزاء است، اعم از عالی و دانی، در اینکه چه در وجود فرد و چه در جامعه کدام جزء باید به‌اجزاءِ دیگر حکم براند.

گفت: با نظر تو کاملاً موافقم.

گفتم: بسیار خوب. سه خاصیت را توانستیم در جامعهٔ خود پیدا کنیم و نمایان سازیم ولی جامعه، برای اینکه بتوان گفت از فضیلت بهره‌ور است، باید خاصیتی چهارم نیز داشته‌باشد. آیا این خاصیت چهارم عدالت نیست؟

گفت: البته.

گفتم: گلاوکن، اکنون باید مانند صیادانی که بیشه‌ای را محاصره کرده‌اند بهوش باشیم تا عدالت راه گریز پیدا نکند چه اگر بگریزد بچنگ‌آوردنش دشوار خواهدبود. شک نیست که در اینجا نهفته‌است. پس نیک بنگر، شاید زودتر از من ببینی و به‌من بنمایی.

گفت: بسیار مشتاقم ببینمش. ولی بهتر است تو پیش بیفتی و من به‌دنبالت بیایم تا اگر دیدی به‌همهٔ ما بنمایی.

گفتم: بسیار خوب. از خدا یاری بخواه و به‌دنبال من بیا.

گفت: می‌آیم.

گفتم: بیشه‌ای است انبوه و تاریک که نه چشم چیزی می‌بیند و نه راهی برای پیش‌رفتن هست. با این همه باید پیش برویم.

گفت: آری، باید پیش برویم.

ناگهان چشمم به‌چیزی افتاد و فریاد برآوردم: گلاوکن، گلاوکن، جای پایش را یافته‌ام و نخواهدتوانست بگریزد.

گفت: خبر خوبی است.

گفتم: عجب مردمان گیجی هستیم!

پرسید: چرا؟

گفتم: دوست گرامی، او از آغاز پیش چشم ما بود و نمی‌دیدیم، درست چون کسانی که چیزی را بدست‌دارند و به‌دنبالش می‌گردند. عدالت پیش پای ما افتاده‌است و ما آن را در جاهای دیگر می‌جستیم. پس عجب نیست که تا کنون از دیدهٔ ما پنهان مانده‌بود.

پرسید: مقصودت چیست؟

گفتم: دیری است که دربارهٔ عدالت می‌گوییم و می‌شنویم، بی‌آنکه خود آگاه باشیم.

گفت: مقدمه را رها کن. اصل مطلب را بگو.

۴۳۳ گفتم: گوش کن تا ببینی که حق با من است. گمان می‌کنم عدالت همان اصل کلی است که هنگام تأسیس جامعه بیان کردیم یا نوعی از آن. اگر به‌یادت باشد نخستین قانونی که وضع کردیم و بارها درباره‌اش سخن گفتیم این بود که در جامعه هر کس باید تنها به‌یک کار مشغول باشد: کاری که با طبیعت و استعدادش سازگار است.

گفت: آری، چنین گفتیم.

گفتم: بارها از دیگران شنیده و خود نیز گفته‌ایم عدالت این است که هر کس کار خود را انجام‌دهد و به‌کار دیگران دخالت نکند.

گفت: درست است.

گفتم: دوست گرامی، گمان می‌کنم عدالت به‌یک معنی همین است که آدمی وظیفهٔ خاص خود را انجام‌دهد. می‌دانی چرا چنین می‌اندیشم؟

گفت: نه.

گفتم: پس از آنکه شجاعت و دانایی و خویشتن‌داری را در جامعه یافتیم، یگانه خاصیتی که باقی‌می‌ماند، به‌عقیدهٔ من آن خاصیتی است که نخست سبب می‌شود آن سه خاصیت پیدا شوند، و بعد، مادام که خود پابرجاست، آنها را پابرجا نگاه‌می‌دارد. از طرف دیگر، ساعتی پیش گفتیم که اگر سه خاصیت دیگر را پیدا کنیم، خاصیتی که باقی‌می‌ماند عدالت خواهدبود.

گفت: درست است.

گفتم: اگر بخواهیم روشن کنیم که از آن چهار خاصیت کدام یک برای نیکوساختن جامعه مهم‌تر و اساسی‌تر از همه است، وظیفه‌ای دشوار در پیش خواهیم‌داشت زیرا بآسانی نمی‌توان گفت که آیا اتفاق عقیده میان زمامداران و زیردستان اساسی‌ترین خاصیتهاست، یا استوارماندن مفهوم خطرناک و بی‌خطر در نفس سپاهیان، یا دانایی و روشن‌بینی زمامداران، و یا این خاصیت که هر یک از افراد جامعه ـ اعم از زن و کودک و بنده و آزاد و کارگر و زمامدار و زیردست ـ شخصی یگانه به‌معنی راستین باشد و به‌حرفهٔ واحد خود بپردازد و از دخالت به‌حرفه‌های دیگران بپرهیزد.

گفت: راست می‌گویی، چنین ترجیحی آسان نیست.

گفتم: پس معلوم می‌شود این خاصیت اخیر، که در پرتو آن هر عضوی از اعضای جامعه فقط کار خود را می‌کند، با سه خاصیت دیگر ـ یعنی شجاعت و دانایی و خویشتن‌داری ـ در تأمین فضیلت جامعه رقابت می‌کند.

گفت: آری چنین است.

گفتم: آیا جز عدالت خاصیتی می‌شناسی که در تأمین فضیلت جامعه با آن سه خاصیت دیگر رقابت کند؟

گفت: نه.

گفتم: بگذار در تحقیق راهی دیگر درپیش‌گیریم، تا ببینیم آیا باز در همین عقیده استوار خواهی‌ماند؟ کار قضاوت را در جامعه به‌عهدهٔ زمامداران واگذار نخواهی‌کرد؟

گفت: بی‌شک.

گفتم: آیا هدف آنان در قضاوت جز این خواهدبود که هیچ کس مال، دیگران را نبرد و مال او نیز به‌دست دیگران نیفتد؟

گفت: نه، هدفی جز این نخواهندداشت.

گفتم: چون این هدف مطابق عدالت است؟

گفت: آری.

گفتم: پس، آیا از این راه نیز ثابت شد که عدالت نیست جز اینکه هر کس ۴۳۴
صاحب مال و کار خود باشد؟

گفت: آری.

گفتم: گوش کن تا در این نکته چه می‌گویی؟ اگر درودگر به‌کار کفشدوز بپردازد و کفشدوز کار درودگر را انجام‌دهد، یا آن دو ابزار کار یا موقعیت و اعتبار خود را با یکدیگر عوض کنند، یا یکی از آن دو به‌هر دو حرفه اشتغال ورزد، آیا گمان می‌کنی از این وضع آسیب بزرگی به‌جامعه می‌رسد؟

گفت: نه چندان؟

گفتم: ولی اگر کسی که بر حسب استعداد طبیعی برای پیشه‌وری یا بازرگانی ساخته‌شده‌است ثروتی بدست‌آورد و آنگاه به‌اتکای ثروت یا نیروی بدنی یا گردآوری آراءِ عده‌ای کثیر یا مزیت دیگری از این دست، بخواهد وارد طبقهٔ سپاهیان شود، یا سربازی بخواهد در جرگهٔ پاسداران و فرمانروایان درآید بی‌آنکه صلاحیت آن را بدست‌آورده‌باشد، و خلاصه اگر طبقات مختلف جامعه بخواهند ابزار کار یا موقعیت و اعتبار خود را با یکدیگر عوض کنند، یا هر کس در صدد برآید که در آن واحد به‌حرفه‌های گوناگون بپردازد، آیا این بی‌نظمی و آشفتگی به‌عقیدهٔ تو مایهٔ تباهی جامعه نخواهدبود؟

گفت: بدیهی است که این وضع جامعه را به‌تباهی کامل سوق خواهدداد.

گفتم: این همه‌کارگی و به‌هم‌آمیختگی طبقات سه‌گانه، بزرگترین مایهٔ تباهی جامعه است و باید جنایتی بزرگ نسبت به‌جامعه شمرده‌شود.

گفت: درست است.

گفتم: آیا بزرگترین جنایتی را که نسبت به‌جامعه می‌توان مرتکب شد به‌نام ظلم نمی‌خوانی؟

گفت: چرا.

گفتم: پس معلوم شد ظلم چیست. عکس آن، یعنی اینکه هر یک از طبقات سه‌گانهٔ پیشه‌وران و سپاهیان و پاسداران تنها به‌انجام وظیفهٔ خود اکتفا کند، عدل است، و جامعه‌ای که چنین وضعی در آن حکمفرما باشد جامعه‌ای است

عادل.

گفت: عقیدهٔ من نیز همین است.

گفتم: بگذار این نتیجه را هنوز قطعی نشماریم. اگر مفهومی را که از عدالت بدست‌آورده‌ایم با افراد آدمی تطبیق کنیم و آنجا نیز معلوم شود که این مفهوم با تعریف عدالت انطباق دارد، آنگاه با اطمینان خاطر ادعا خواهیم‌کرد که ماهیت راستین عدالت را یافته‌ایم. ولی اگر نتیجه چنان نباشد ناچار خواهیم‌شد تحقیق را از سر بگیریم. در آغاز بحث گفتیم که اگر بتوانیم عدالت را در محیطی بزرگتر پیدا کنیم، یافتن آن در آدمیان و پی‌بردن به‌ماهیّت آن آسانتر خواهدشد. آن محیط بزرگتر به‌عقیدهٔ ما جامعه بود. از این رو جامعه‌ای نیکو تأسیس کردیم چه، یقین داشتیم که عدالت را در جامعهٔ نیکو خواهیم‌یافت. اکنون وقت آن است که آنچه را در جامعه یافته‌ایم در افراد آدمی جست و جو کنیم. اگر اینجا نیز همان
۴۳۵ را یافتیم مطلوب حاصل است. ولی اگر نتیجه غیر از آن بود که انتظار داریم، ناچاریم به‌جامعه بازگردیم و در آنجا تحقیق را از سر بگیریم. چون بدین ترتیب آن دو را پهلوی یکدیگر نگاه‌داریم و به‌همدیگر بساییم شاید بر اثر اصطکاک، عدالت بیرون جهد و شعله‌ور شود همچنان که اگر دو چوب را به‌یکدیگر بسایند آتش روی‌می‌نماید.

گفت: راه درست جز آن نیست و باید همان را درپیش‌گیریم.

گفتم: وقتی دربارهٔ دو چیز، که یکی بزرگ است و دیگری کوچک، می‌گوییم آن دو از یک نظر برابرند، آیا نباید از همان نظر که با هم برابرند شبیه یکدیگر باشند؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: پس آیا میان جامعهٔ عادل و فرد عادل نیز از آن حیث که عادلند نباید فرقی باشد بلکه از این جهت باید همانند یکدیگر باشند؟

گفت: آری.

گفتم: جامعه وقتی عادل است که هر سه طبقهٔ آن ــ که هر یک از حیث استعداد طبیعی از نوعی دیگر است ــ در یک صفت مشترک باشند: یعنی هر یک وظیفهٔ خاص خود را انجام‌دهد حال آنکه خویشتن‌داری و شجاعت و دانایی، وقتی در جامعه پدیدار می‌شود که هر کدام از اجزای آن صفتی دیگر داشته‌باشد.

گفت: درست است.

گفتم: بنا بر این، دوست گرامی، باید بتوانیم در روح آدمی نیز آن سه جزء را ـ که هر یک طبیعتاً از نوعی دیگر است ـ پیدا کنیم و بگوییم همان حالت که در جامعه سبب پیدایش خاصیتی می‌شد، در روح آدمی نیز باید سبب پیدایش همان خاصیت شود.

گفت: شک نیست.

گفتم: پس معلوم می‌شود با مسأله‌ای بس آسان رو به‌رو هستیم زیرا اکنون باید تحقیق کنیم که آیا روح آدمی آن سه جزء را در خود دارد یا نه؟[۱۹]

گفت: سقراط، این مسأله به‌نظر من چندان آسان نمی‌آید، و گمان می‌کنم آن ضرب‌المثل که می‌گوید «زیبا دشوار است» در این باره نیز صادق باشد.

گفتم: آری. ولی، گلاوکن گرامی، جواب دقیق این مسأله را با روشی که تا کنون در این بحث داشته‌ایم نخواهیم‌یافت. برای رسیدن به‌این مقصود راهی بس دراز باید رفت و تحقیقی مفصلتر باید کرد. پاسخی که اکنون می‌توانیم بدست‌آورد، از حیث دقت در حدود پاسخهایی خواهدبود که برای دیگر مسائل پیدا کرده‌ایم.

گفت: مگر همین اندازه کافی نیست و خشنودمان نمی‌کند؟

گفتم: چرا، من نیز در حال کنونی به‌همین اندازه خرسندم.

گفت: پس نومید مشو و تحقیق را دنبال کن.

گفتم: نخست باید تصدیق کنیم که همان اجزاء و خاصیتهایی که در
جامعه دیدیم در ما نیز هست، وگرنه از کجا ممکن بود آن خاصیتها در جامعه راه
یابد؟ اگر تصور کنیم که مثلاً گرایش به‌خشمگینی بدان‌سان که در جامعهٔ تراکیایی
و اسکوتی و دیگر اقوام شمالی یافت می‌شود، یا اشتیاق به‌دانش چنانکه در جامعهٔ
۴۳۶ ما هست، یا پولدوستی بدان گونه که در جوامع فنیقیه و مصر نمودار است، ناشی
از افراد آن جامعه‌ها نیست، چنین تصوری بی‌شک غلط است.

گفت: حق با توست.

گفتم: در راستی این سخن تردید نیست و بآسانی می‌توان به‌این واقعیت پی‌برد.

گفت: راست است.

گفتم: نکتهٔ مشکل اینجاست که آیا آن خاصیتها به‌سبب نیرویی واحد پدیدار می‌شوند یا به‌علت سه نیروی مختلف؟ آیا باید گفت که آدمی با یک جزءِ وجود خود دانش می‌آموزد و با جزئی دیگر احساس خشم می‌کند و با جزءِ سوم

میل به‌خوردن و نوشیدن و تناسل می‌کند؟ یا نه، باید بگوییم که همهٔ این فعالیتها ناشی از تمام روح است؟ روشن‌ساختن این نکته به‌نحوی که حق مطلب کاملاً اداشود آسان نخواهدبود.

گفت: من نیز بدین عقیده‌ام.

گفتم: بگذار بکوشیم مسأله را از راهی که توضیح می‌دهم حل کنیم تا معلوم شود آیا در همهٔ موارد چیزی واحد در کار است یا چیزهای مختلف.

پرسید: از کدام راه؟

گفتم: واضح است که یک چیز نمی‌تواند در یک آن و یک وضع و از یک جهت مصدر دو فعل متضاد شود یا دو انفعال متضاد را بپذیرد. پس اگر چنین حالی را در مورد فعالیتهای روحی مشاهده‌کنیم، خواهیم‌دانست که در آنجا یک چیز در کار نیست بلکه چیزهای متعدد در کارند.

گفت: تصدیق می‌کنم.

گفتم: اکنون بدقت گوش کن!

گفت: بگو.

گفتم: آیا ممکن است چیزی در یک آن و از یک جهت هم ساکن باشد و هم متحرک؟

گفت: هرگز.

گفتم: بگذار در این نکته به‌توافق کامل برسیم تا در آینده اختلاف نظر پیش‌نیاید. اگر دربارهٔ مردی که ایستاده‌است ولی دستها و سر خود را می‌جنباند، کسی بگوید که آن مرد در آن واحد هم ساکن است و هم متحرک، این سخن درست نخواهدبود. سخن درست در این باره این است که بگوییم: بعضی اجزای بدن آن مرد ساکن است و بعضی دیگر متحرک. چنین نیست؟

گفت: درست است.

گفتم: حال اگر همان کس به‌قصد مزاح ادعا کند که «چون فرفره بی‌آنکه جای خود را تغییر دهد به‌دور خود می‌چرخد، از این رو هم تماماً ساکن است و هم تماماً متحرک، و هر چیز دیگری هم که در یک مکان به‌دور مرکز ثابتی در چرخش است، همین حال را دارد»، ادعای وی را نخواهیم‌پذیرفت بلکه خواهیم گفت که این گونه اشیا یک جزءِ مستقیم دارند و یک جزءِ مدور؛ جزءِ مستقیم ساکن است زیرا به‌هیچ سوی میل نمی‌کند ولی جزءِ مدور متحرک به‌حرکت

دورانی است، اگر در حین حرکت دورانی، جزءِ مستقیم نیز به‌چپ و راست یا پیش و پس متمایل می‌شد، می‌توانستیم بگوییم آن چیز از هیچ حیث و در هیچ جزء ثابت نیست.

گفت: راست است.

۴۳۷ گفتم: پس آن گونه ایرادها تزلزلی در عقیدهٔ ما پدیدنمی‌آورند و نمی‌توانند ما را قانع کنند که چیزی ممکن است در یک آن و نسبت به‌یک چیز و از یک جهت، دو فعل یا دو انفعال متضاد کند.

گفت: درست است.

گفتم: بنا بر این لازم نیست همهٔ آن ایرادها را یکایک ذکر کنیم و نادرستی آنها را روشن سازیم، وگرنه سخن به‌درازا می‌کشد و بحث معطل می‌ماند. اینک اصلی را که بیان کردیم مسلم فرض می‌کنیم و بحث را دنبال می‌کنیم. اگر در ضمن گفت و گو معلوم شود که آن اصل درست نبوده‌است همهٔ نتایجی را که از آن گرفته‌ایم باطل خواهیم‌شمرد.

گفت: موافقم.

گفتم: آیا قبول و رد، میل و نفرت، جذب و دفع و مانند آنها، اعم از اینکه فعل باشند یا انفعال، ضد یکدیگر نیستند؟

گفت: البته ضد یکدیگرند.

گفتم: آیا گرسنگی و تشنگی، و به‌طور کلی همهٔ میلها و آرزوها، از همان نوع نیستند که برشمردیم؟ مثلاً آیا دربارهٔ کسی که خواهان چیزی است نمی‌توانیم بگوییم که روح او می‌کوشد به‌آن چیز دست‌یابد یا آن را به‌سوی خود جلب کند؟ همچنین اگر انفعالی را که بر او وارد می‌شود بپسندد، آیا نمی‌توان گفت که روح او انفعال را می‌پذیرد و تأیید می‌کند چنانکه گویی به‌سؤالی پاسخ مثبت می‌دهد؟

گفت: درست است.

گفتم: ولی نخواستن و ناخرسندی و بی‌میل‌بودن را باید از نوع رد و نفرت و دفع بشماریم، یعنی ضد نوعی که هم‌اکنون بیان کردیم؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: اگر چنین است پس آیا نباید امیال را جنسی خاص بشماریم و تشنگی و گرسنگی را از برجسته‌ترین انواع آن جنس؟

جواب داد: البته باید چنین کنیم.

گفتم: آیا تشنگی میل به‌نوشابه است و گرسنگی میل به‌خوراک؟

جواب داد: آری.

گفتم: آیا میلی که در روح شخص تشنه وجوددارد، تنها میل به‌نوشیدن مطلق است، یا میل به‌نوشابهٔ گرم یا سرد یا کم یا بسیار، یعنی به‌نوشابه‌ای با صفتی معین؟ به‌عبارت دیگر، علاوه بر تشنگی، تمایل به‌گرمی هم باید وجود داشته‌باشد تا میل شامل گرمی نیز بشود؟ همچنین علاوه بر تشنگی، تمایل به سردی هم باید موجود باشد تا میل شامل سردی نیز بشود؟ تشنگی وقتی میل به نوشیدن بسیار است که بیشی با آن همراه باشد، و عکس این حالت وقتی روی می‌دهد که تشنگی با کمی قرین باشد. حال آنکه تشنگی تنها، هرگز میل به‌چیزی نیست جز به‌خود موضوع طبیعی تشنگی، یعنی به‌نوشیدن مطلق. همچنین گرسنگی تنها، میل به‌خوردن مطلق است.

گفت: درست است. هر میلی به‌خودی خود، آرزوی رسیدن به‌موضوع طبیعی همان میل است. ولی اگر میل با عوامل دیگری توأم شود خواهان چیزی می‌گردد که صفت مشخصی دارد.

۴۳۸ گفتم: اگر کسی به‌سخن ما ایراد بگیرد و بگوید: «آن که تشنه است خواهان نوشیدن تنها نیست بلکه میل دارد چیز خوبی بنوشد، و آن که گرسنه است در آرزوی خوردن تنها نیست بلکه میل دارد چیز خوبی بخورد: زیرا هر میل، آرزوی رسیدن به‌چیز خوبی است. بنابراین تشنگی که یکی از میلهاست، آرزوی رسیدن به‌نوشابهٔ خوب است و همین قاعده در مورد میلهای دیگر نیز صادق است»، ما فریب این استدلال را نخواهیم‌خورد.

گفت: ولی شاید این ایراد ناوارد نباشد.

گفتم: از چیزهایی که با یکدیگر نسبت و بستگی دارند، آنچه دارای صفت مشخصی است با چیزی نسبت و بستگی دارد که آن نیز با صفت مشخصی همراه است. در حالی که هر چیز از لحاظ خود بتنهایی، با چیزی دیگر فقط از لحاظ خود آن چیز بتنهایی، نسبت و بستگی دارد.

گفت: نفهمیدم.

گفتم: آیا نمی‌فهمی که وقتی می‌گوییم چیزی بزرگتر است، منظور ما این است که آن چیز نسبت به‌چیزی دیگر، یعنی به‌چیزی کوچکتر، بزرگتر است؟

جواب داد: چرا.

گفتم: آیا این قاعده در مورد چیز کوچکتر نیز صادق است؟

جواب داد: آری.

گفتم: چیزی بسیار بزرگتر نیز، در ارتباط با چیزی بسیار کوچکتر چنین است؟

جواب داد: البته.

گفتم: و چیزی که در زمان گذشته بزرگتر بوده‌است، نسبت به‌چیزی چنین است که در زمان گذشته کوچکتر بوده، همچنین آنچه در آینده بزرگتر خواهدبود، نسبت به‌چیزی چنین است که در آینده کوچکتر خواهدبود؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: پس بیشتر نسبت به‌کمتر بیشتر است، دو برابر نسبت به‌نصف، سنگین‌تر نسبت به‌سبکتر، تندتر نسبت به‌کندتر، گرم‌تر نسبت به‌سردتر، و مانند اینها.

گفت: درست است.

گفتم: این قاعده در مورد رشته‌های مختلف دانش نیز صادق است. دانش به‌خودی خود، دانستن هر چیزی است که آموختنی باشد، در حالی که دانشی خاص، دانستن موضوعی خاص است. مثلاً دانشی که موضوع آن خانه‌ساختن است از دیگر رشته‌های دانش جداست، و دانش معماری نام دارد.

گفت: درست است.

گفتم: زیرا این دانش به‌موضوعی خاص وابسته است و از این حیث غیر از دیگر دانشها.

گفت: درست است.

گفتم: یعنی چون به‌چیزی مشخص بستگی دارد، از این رو خود نیز از دیگر دانشها مشخص است.

گفت: درست است.

گفتم: نکته‌ای که اندکی پیش گفتم همین بود. گمان می‌کنم اکنون بهتر خواهی‌توانست به‌منظور من پی‌ببری: هر چیز که نسبت به‌چیزی دیگر چنان است، اگر از لحاظ خود بتنهایی در نظر گرفته‌شود، نسبتش با آن چیز دیگر از لحاظ خود آن چیز بتنهایی است. و حال آنکه خاصیت مشخصه‌اش ناشی از

خاصیت مشخصهٔ آن چیز دیگر است. مرادم این نیست که هر چیز خاصیت همان چیز را دارد که به‌آن وابسته است، یعنی مثلاً دانش مربوط به‌تندرستی و بیماری، خود نیز تندرست یا بیمار است، یا دانش مربوط به‌نیک و بد، خود نیز نیک یا بد است. بلکه می‌خواهم بگویم که دانش پزشکی، چون دانستن مطلق موضوع علم نیست بلکه دانستن موضوعی خاص ـ یعنی بیماری و تندرستی ـ است از این رو خود نیز دانشی خاص گردیده‌است. به‌همین دلیل است که آن را دانش مطلق نمی‌نامیم بلکه با توجه به‌چیزی خاص که وابسته به‌آن است به‌نام دانش پزشکی می‌خوانیم.

گفت: اکنون فهمیدم و با تو هم‌عقیده‌ام.

۴۳۹ گفتم: بسیار خوب، برگردیم به‌موضوع تشنگی. آیا تشنگی وابسته به‌چیزی دیگر نیست؟ قبول داری که تشنگی، تشنه‌بودن به‌چیزی است؟

جواب داد: آری، تشنه‌بودن به‌نوشابه.

گفتم: پس تشنگی مشخص نیز همیشه به‌چیزی مشخص وابسته است، حال آنکه تشنگی مطلق، نه تشنگی به‌نوشابهٔ مشخص است، نه تشنگی به‌نوشابهٔ بسیار یا کم یا خوب یا بد. بلکه تشنگی به‌نوشابهٔ مطلق است.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: بنا بر این روح کسی که تشنه است، آرزویی جز نوشیدن مطلق ندارد. تقاضایش این است که بنوشد و در این کوشش است که آن تقاضا را برآورد.

گفت: مطلب روشن است.

گفتم: پس اگر موجود تشنه به‌جهتی دیگر نیز روی‌آور شود، باید در او چیزی دیگر نیز وجود داشته‌باشد، غیر از آنچه تشنه است و او را چون حیوانی به‌سوی نوشیدن می‌کشاند، و ما پیشتر روشن کرده‌ایم که یک چیز نمی‌تواند با یک جزئش در یک آن و از یک حیث دو فعل یا دو انفعال متضاد کند.

گفت: راست است، نمی‌تواند.

گفتم: مثلاً اگر کسی بگوید که دستهای تیرانداز، کمان را هم به‌سوی او می‌کشند و هم از او دور می‌کنند، این سخن درست نخواهدبود. زیرا حقیقت این است که یک دست کمان را از او دور می‌کند و دست دیگر آن را به‌سوی او می‌کشد.

گفت: درست است.

گفتم: گاه دیده‌ایم که کسی تشنه است و با این همه نمی‌خواهدبنوشد.

گفت: آری، بارها دیده‌ایم.

گفت: این حالت حاکی از چیست؟ آیا حاکی از این نیست که در روح آن کس، نیرویی هست که او را به‌سوی نوشیدن می‌کشد، و نیرویی دیگر، که او را از نوشیدن بازمی‌دارد؟ آیا این نیروی دوم غیر از نیروی نخستین نیست و بر آن حکم نمی‌راند؟

گفت: ظاهراً چنین است.

پرسیدم: آیا نیروی بازدارنده ناشی از تفکر و تأمل نیست؟ و آن نیروی کشنده زادهٔ نوعی انفعال و بیماری نیست؟

جواب داد: چنین پیداست.

گفتم: پس حق داریم آن دو نیرو را دو جزءِ مختلف روح بدانیم. جزئی را که روح با آن می‌اندیشد و داوری می‌کند، جزءِ خردمند روح می‌نامیم، و جزئی را که روح به‌واسطهٔ آن دوست‌می‌دارد یا گرسنه یا تشنه می‌شود یا دستخوش میلهای دیگر می‌گردد، جزءِ بی‌خرد و میل‌کننده نام می‌دهیم که دست‌نشاندهٔ هوسها و آرزوها و خواهان ارضاء و لذت است.

گفت: درست تشخیص داده‌ای.

گفتم: پس وجود این دو جزء را در روح آدمی پذیرفتیم. اکنون باید دید آیا جزئی که با آن خشم می‌گیریم، جزءِ سوم روح است یا باید آن را عین یکی از دو جزءِ پیشین بشماریم؟

گفت: شاید عین جزءِ دوم باشد یعنی جزءِ میل‌کننده.

گفتم: ولی من حکایتی شنیده‌ام که معتقدم راست است. می‌گویند: روزی لئونتیوس پسر آگلائیون از بندر پیرایئوس برمی‌گشت. هنگام عبور از کنار باروی شمالی شهر، در میدان اعدام چند جسد افتاده‌دید. خواست نزدیک شود و آنها را تماشا کند ولی در همان حال احساس تنفر به‌او روی‌آورد و او را از این کار ۴۴۰
بازداشت. با دست چشمهای خود را بست و چندی با خود در کشمکش بود. سرانجام میل تماشا بر او غالب آمد. در این هنگام چشمها را گشود و به‌سوی کشتگان دوید و فریاد کشید: «چشمان تیره‌روز من، تا می‌توانید از این منظره زیبا لذت ببرید!»

گفت: من نیز این حکایت را شنیده‌ام.

گفتم: این حکایت نشان‌می‌دهد که خشم گاهی با میل می‌جنگد. پس

معلوم می‌شود آنها دو نیروی مختلفند.

گفت: درست است.

گفتم: بسا می‌توان دید که چون میل، کسی را بر خلاف فرمان خرد به‌کاری مجبور می‌سازد، آن کس بر خود خشم می‌گیرد و در برابر این اجبار قیام می‌کند، چنانکه گویی دو حریف با یکدیگر می‌جنگند و خشم به‌یاری خرد وارد میدان می‌شود. ولی گمان نمی‌کنم تاکنون در خود یا دیگران دیده‌باشی که خشم با هوی و هوس متحد شود و در برابر خرد ایستادگی کند.

گفت: نه، ندیده‌ام.

گفتم: اگر کسی معتقد باشد که به‌دیگری ظلمی کرده‌است و در این حال از آن مظلوم رنجی به‌او رسد و مثلاً گرفتار گرسنگی یا سرما یا هر مشقت دیگری شود، هر چه طبیعتش شریف‌تر باشد از رفتار او کمتر خشمگین می‌شود. زیرا معتقد است که حریف حق دارد با او چنین کند، و بدین جهت نیروی خشم او برانگیخته نمی‌گردد.

گفت: صحیح است.

گفتم: ولی اگر کسی بر این عقیده باشد که با او بر خلاف حق رفتار می‌شود، نیروی خشم در درونش سربرمی‌دارد و او در راه آنچه حق می‌پندارد به‌نبرد برمی‌خیزد و بی‌آنکه به‌گرسنگی یا دیگر رنجها اعتنا کند پایداری می‌ورزد و برای دفاع از آنچه در نظرش شریف است می‌جنگد تا وقتی که یا بر حریف پیروز شود، یا خود ازپای‌درآید، و یا فرمان خرد او را از ادامهٔ نبرد بازدارد همچنان که صدای چوپان سگ گله را از مبارزه بازمی‌دارد و آرام می‌سازد.

گفت: خوب گفتی، نیروی خشم همانند سگ است، از این رو ما نیز در جامعهٔ خود پاسداران را به‌دستیاری زمامداران گماشتیم همچنان که سگان گله دستیاران چوپانند.

گفتم: مقصود مرا خوب دریافته‌ای. اکنون به‌نکته‌ای دیگر گوش‌دار.

پرسید: کدام نکته؟

گفتم: پس معلوم شد خشم خلاف آن چیزی است که می‌پنداشتیم. نخست گمان می‌کردیم خشم جزئی از میل است ولی سپس روشن شد که آنجا که میان خرد و میل اختلافی پیش‌می‌آید خشم جانب خرد را می‌گیرد.

گفت: درست است.

۴۴۱ گفتم: اکنون باید دید آیا خشم غیر از خرد است یا جزئی از خرد؟ به عبارت دیگر، باید ببینیم آیا روح فقط از دو جزء تشکیل یافته که یکی جزءِ خردمند است و دیگری جزءِ میل‌کننده، یا خشم را باید جزءِ سوم روح بدانیم که بر حسب طبیعتش در خدمت خرد قراردارد مگر آنکه به‌سبب تربیت بد به‌بدی گراییده‌باشد. اگر شق دوم درست باشد، باید روح را دارای سه جزء بدانیم همچنان که جامعه از سه طبقه تشکیل می‌یابد که یکی طبقهٔ کسبه و مزدوران است، دومی طبقهٔ دستیاران، و سومی طبقهٔ زمامداران.

گفت: بی‌گمان خشم جزءِ سوم روح است.

گفتم: به‌شرط اینکه ثابت شود که نیرویی است جدا از خرد، همچنان که از میل جداست.

گفت: اثبات این نکته دشوار نیست. مگر نمی‌بینی کودکان نوزاد از نیروی خشم بهرهٔ کافی دارند، و حال آنکه بعضی هرگز دارای خرد نمی‌شوند و بعضی دیگر با گذشت زمان از خرد بهره‌مند می‌گردند؟

گفتم: به‌خدا سوگند خوب گفتی. این امر را در دیگر جانوران نیز می‌توان مشاهده کرد. از این گذشته، آن شعر هومر که ساعتی پیش نقل کردیم شاهد گفتار ماست، آنجا که می‌گوید:

«ولی او به‌سینه کوفت و دل خود را سرزنش کرد و گفت....»

اینجا یکی سرزنش می‌کند و دیگری سرزنش می‌شود. سرزنش‌کننده، خوب و بد را از روی خرد می‌سنجد، ولی آنکه سرزنش می‌شود عاری از خرد و دستخوش خشم و هیجان است.

گفت: درست است.

گفتم: بسیار خوب. در نتیجهٔ آن همه کوشش، این مشکل را گشودیم و روشن شد که روح آدمی نیز از همان سه جزء تشکیل می‌یابد که در جامعه دیده‌ایم.

گفت: درست است.

گفتم: پس باید قبول کنیم که بالضروره، فرد آدمی نیز به‌همان علت و به‌واسطهٔ همان جزء می‌تواند دانا باشد که در جامعه دیده‌ایم.

گفت: تردید نیست.

گفتم: آیا همچنین باید به‌همان علت و به‌واسطهٔ همان جزء شجاع باشد

که جامعه به‌واسطهٔ آن شجاع می‌شود؟ آیا در مورد فضایل دیگر نیز وضع فرد و جامعه یکی است؟

گفت: نتیجهٔ ضروری بحث جز این نیست.

گفتم: پس گلاوکن گرامی، ناچار باید بگوییم که عدالت در آدمی نیز حاصل همان کیفیتی است که در جامعه دیده‌ایم.

گفت: هیچ تردید نیست.

گفتم: اگر به‌یادت باشد دیدیم جامعه وقتی عادل است که در آن هر یک از طبقات سه‌گانه وظیفه‌ای را که خاص آن طبقه است انجام‌دهد.

گفت: البته بیاددارم.

گفتم: پس این نکته را باید به‌خاطر بسپاریم که ما خود نیز وقتی عادل هستیم و وظیفهٔ خود را انجام‌می‌دهیم که هر جزئی از روح ما تنها به‌وظیفهٔ خاص خود بپردازد.

گفت: آری باید این نکته را به‌خاطر بسپاریم.

گفتم: زمامداری حق خرد است، زیرا خرد جزءِ دانای روح است و از راه اندیشه همواره در پی آن است که سعادت تمام روح را تأمین کند. وظیفهٔ خشم این است که دوست و دستیار خرد باشد.

گفت: خوب گفتی.

گفتم: همراه‌بودن تربیت روحی با تربیت بدنی، که پیشتر درباره‌اش سخن گفته‌ایم، سبب می‌شود که جزءِ خردمند و جزءِ خشم‌گیرنده با یکدیگر هماهنگ
شوند: جزءِ خردمند به‌یاری ادبیات و موضوعات آموزشی نیرو می‌گیرد، و جزءِ ۴۴۲
خشم‌گیرنده در پرتو آهنگ و وزن ملایم و معتدل می‌گردد.

گفت: صحیح است.

گفتم: این دو، پس از آنکه بدین گونه تربیت یافتند و آنچه را برای انجام وظیفهٔ خود لازم است به‌معنی حقیقی فراگرفتند، باید زمام جزءِ سوم روح، یعنی جزءِ میل‌کننده را، که بزرگترین و سیری‌ناپذیرترین جزءِ روح آدمی است، بدست گیرند و نگذارند از لذایذ شهوانی بدان مایه برخوردار شود که روز به‌روز بر نیروی خود بیفزاید و وظیفهٔ خاص خود را از یاد ببرد و در صدد برآید که آن دو جزءِ دیگر را تحت سلطهٔ خود درآورد و بر آنها فرمان براند. زیرا فرمان‌دادن درخور او نیست و اگر عنان به‌دست او افتد تمام روح یکسره تباه می‌گردد.

گفت: درست است.

گفتم: در برابر دشمنان خارجی نیز آن دو جزءِ نخستین، به‌بهترین وجه می‌توانند روح و جسم را از گزند نگاه‌دارند: خرد دستور می‌دهد و خشم نبرد می‌کند در حالی که همواره گوش به‌فرمان خرد دارد و هر حکمی را که از جانب خرد برسد به‌مرحلهٔ اجرا درمی‌آورد.

گفت: صحیح است.

گفتم: پس شجاع، کسی را می‌توان نامید که این جزءِ روحش، یعنی خشم، چه در خوشی و چه در رنج، مفهومی را که خرد دربارهٔ خطرناک و بی‌خطر به‌او داده‌است استوار بدارد، از آنچه خرد خطرناک می‌شمارد بترسد و از آنچه خرد بی‌خطر می‌داند نترسد.

گفت: آری، شجاع چنین کسی است.

گفتم: و دانایی هر کس به‌واسطهٔ آن جزءِ کوچک روح است که زمام حکومت را بدست‌دارد و دستورهایی را که پیش از این برشمردیم صادر می‌کند. فقط همین جزء می‌داند که برای هر یک از دیگر اجزاء، و همچنین برای تمام روح، چه مفید است و چه مضر.

گفت: صحیح است.

گفتم: و خویشتن‌دار کسی را می‌توان نامید که جزءِ فرمانروای روحش با اجزاءِ زیردست اتفاق نظر داشته‌باشند در اینکه زمام حکومت باید به‌دست خرد باشد. یعنی اجزاءِ دیگر در حال معارضه با جزءِ خردمند نباشند.

گفت: جز این تعریفی برای خویشتن‌داری نمی‌توان یافت، نه در مورد فرد و نه در مورد جامعه.

گفتم: و عدالت در آدمی ناشی از همان حالتی است که بارها دربارہ‌اش سخن گفته‌ایم.

گفت: درست است.

گفتم: ولی بهوش باشد که با این همه، عدالت در آدمیان به‌صورتی غیر از آنکه در جامعه دیدیم، نمایان نشود.

گفت: صورتی دیگر نمی‌بینم.

گفتم: اگر در این باره تردیدی داریم، بهتر است برای رفع آن آثار عاری و پیش‌پاافتادهٔ عدالت را در نظر آوریم.

گفت: چگونه؟

گفتم: مثلاً ببینیم آیا کسی که از حیث طبیعت و تربیت مانند چنان جامعه‌ای است، از هر نظر قابل اعتماد است یا نه؟ و اگر به‌چنان کسی سیم و زری
۴۴۳ سپرده‌شود ممکن است در امانت خیانت کند؟ آیا خیانت از او برمی‌آید یا از کسی که خلاف خاصیتهای روحی او را دارد؟

گفت: البته از او برنمی‌آید.

گفتم: آیا دزدی از پرستشگاهها و راهزنی و خیانت به‌دوست و خیانت به‌کشور نیز کار او نیست؟

گفت: هرگز.

گفتم: آیا وعدهٔ خود را از یاد نمی‌برد و سوگندی را که خورده‌است نمی‌شکند؟

گفت: نه.

گفتم: آیا زنا و بی‌احترامی به‌پدر و مادر و بی‌اعتنایی به‌خدایان نیز با اخلاق او سازگاری ندارد؟

گفت: نه.

گفتم: به‌چه علت؟ جز بدین علت که در روح وی هر جزئی، اعم از فرمانده و فرمانبر، کار خاص خود را می‌کند؟

گفت: علت همین است و جز این نیست.

گفتم: آیا باز در پی توضیح دیگری برای عدالت خواهی‌بود؟ آیا عدالت آن نیرو نیست که چه در افراد و چه در جامعه‌ها کیفیتی را که شرح دادیم پدید می‌آورد؟

گفت: به‌خدا سوگند حق با توست. نباید به‌دنبال توضیحی دیگر گشت.

گفتم: پس خوابی که دیده‌بودیم کاملاً تحقق یافت و معلوم شد حدسی که ما را به‌تأسیس آن جامعه واداشت درست بوده‌است. زیرا معتقد بودیم که اگر جامعه‌ای نو تأسیس کنیم، از همان آغاز کار به‌یاری خدا شبح عدالت را از دور خواهیم‌دید.

گفت: درست است.

گفتم: و در همان لحظه که می‌گفتیم «آنکه برای کفشدوزی زاییده شده است باید کفش بدوزد و جز این به‌کاری دیگر نباید بیندیشد، و درودگر باید

درودگری کند و همهٔ افراد دیگر نیز باید کار خاص خود را بکنند»، شبح عدالت در برابر چشم ما نمایان بود.

گفت: درست است.

گفتم: بعد هم دیدیم که عدالت براستی چنان چیزی است. منتها منظور از اینکه می‌گوییم هر کس باید کار خود را بکند، کارهای ظاهری نیست بلکه فعالیت روحی و درونی هر کسی است، فعالیتی که با خود او و امور مربوط به‌خود او ارتباط دارد: مرد عادل چنان کسی است که اجازه ندهد جزئی از اجزای روحش به‌کار جزئی دیگر دست‌بیازد، یا همهٔ اجزاء در کارهای یکدیگر مداخله کنند، بلکه همواره در این اندیشه باشد که هر جزءِ کاری را که براستی وظیفهٔ آن است بانجام‌رساند. بدین ترتیب بر خود مسلط باشد و در درون خود نظمی زیبا برقرار کند و با خود دوست و سازگار گردد، و سه جزءِ روح خود را با یکدیگر هماهنگ سازد ـ همچنان که سه تار اصلی ساز، یعنی تارهای زیر و بم و میانه، و همچنین تارهای دیگر را که میان آنهاست هماهنگ می‌کنند ـ و از این راه درون خود را از کثرت و آشفتگی رهایی دهد و شخصی واحد به‌معنی راستین باشد نه چندین شخص، یعنی خویشتن‌دار و با خود هماهنگ، باشد و در حین انجام کاری که بعهده‌دارد، خواه کسب ثروت باشد، خواه پرورش تن، خواه سیاست، و خواه امور خصوصی خویش، مراقب باشد که در نظم روحش خللی راه‌نیابد، و در همهٔ احوال تنها عملی را عادلانه و زیبا بشمارد که آن نظم درونی را آشفته نکند بلکه استوارتر ۴۴۴ سازد، و دانایی در نظر او تنها آن بصیرتی باشد که آدمی را به‌سوی این گونه رفتار سوق می‌دهد. هر کاری را که به‌آن نظم درونی آسیبی رساند ظلم بداند و هر پندار و عقیده‌ای را که انگیزهٔ کاری ظالمانه باشد، نادانی و دیوانگی بشمارد.

گفت: سقراط، آنچه گفتی از هر حیث درست است.

گفتم: آیا اکنون می‌توانیم ادعا کنیم که انسان عادل و جامعهٔ عادل را یافته و به‌ماهیت عدالت در هر یک از آنها پی‌برده‌ایم؟ یا اگر چنین بگوییم کسی می‌تواند ما را به‌دروغزنی متهم کند؟

گفت: هیچ جای نگرانی نیست.

گفتم: پس جادارد چنین ادعا کنیم؟

گفت: آری.

گفتم: بسیار خوب. اکنون وقت آن است که تحقیق دربارهٔ ظلم را آغاز

کنیم.

گفت: درست است.

گفتم: نتیجهٔ ضروری بحثی که تا اینجا کردیم این است که ظلم وقتی روی‌می‌نماید که اجزای سه‌گانهٔ روح با یکدیگر ناسازگاری آغازند و به‌انجام وظیفهٔ خود قناعت نورزند بلکه در کارهای یکدیگر مداخله کنند، و آن جزءِ روح که بر حسب طبیعتش وظیفه‌ای جز خدمتگزاری و فرمانبرداری از جزءِ حاکم ندارد سر به‌طغیان برافرازد و بخواهد به‌تمام روح فرمان براند. چنین حالتی را که در درون آدمی روی‌می‌نماید و بی‌نظمی و آشفتگیی را که نتیجهٔ آن است باید ظلم نامید. اگر نام بی‌بند و باری و ترسویی و نادانی و به‌طور کلی عنوان رذیلت نیز به‌آن داده شود بیجا نیست.

گفت: درست است.

گفتم: اکنون که ماهیت عدل و ظلم را هویدا ساخته‌ایم، ماهیت عمل ظالمانه و عمل عادلانه هم باید روشن شده‌باشد.

پرسید: چگونه؟

گفتم: آن دو نوع در روح همان اثر را می‌بخشند که غذاهای سالم و ناسالم در بدن دارند.

پرسید: مقصودت چیست؟

گفتم: غذای سالم مایهٔ تندرستی است و غذای ناسالم سبب بیماری.

گفت: درست است.

گفتم: از کار عادلانه، عدالت می‌زاید و از کار ظالمانه، ظلم.

گفت: درست است.

گفتم: تندرستی هنگامی پیدا می‌شود که میان عناصر حاکم و محکوم تن آدمی رابطهٔ طبیعی برقرار شود. بیماری وقتی روی‌می‌نماید که رابطهٔ حاکمیت و محکومیت عناصر بدن به‌صورتی مخالف طبیعت درآید.

گفت: درست است.

گفتم: عدالت نیز هنگامی پیدا می‌شود که میان اجزای حاکم و محکوم روح رابطهٔ طبیعی حکمفرما گردد. ظلم وقتی روی‌می‌نماید که رابطهٔ حاکمیت و محکومیت میان اجزای روح به‌صورتی مخالف طبیعت درآید.

گفت: واضح است.

گفتم: بنا بر این، فضیلت، تندرستی و زیبایی و توانایی روح است، در حالی که رذیلت، بیماری و زشتی و ناتوانی اوست.

گفت: چنین است.

گفتم: رفتار نیک و زیبا آدمی را به‌سوی فضیلت رهنمون می‌شود، و رفتار بد و زشت به‌سوی رذیلت.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: اکنون نکته‌ای که باقی‌مانده، این است که ببینیم از این دو کدام یک ۴۴۵
برای آدمی سودمندتر است: نیکوکاری و عدالت هر چند از نظر مردمان پوشیده باشد، یا ظلم به‌شرط آنکه ظالم به‌دام نیفتد و از مجازات مصون بماند؟

گفت: سقراط، به‌عقیدهٔ من بحث در این نکته مضحک است. زندگی با تنی بیمار و فرسوده ارجی ندارد هر چند آدمی همهٔ خوردنیها و نوشیدنیها و ثروت و قدرت جهان را در اختیار داشته‌باشد. پس اگر روح کسی، که زندگی بسته به‌آن است، بیمار و فرسوده باشد و او هرگز در این صدد برنیاید که گامی در راه کسب فضیلت و عدالت بردارد و خود را از چنگال بدی و ظلم برهاند، آیا زندگی چنان کسی ارجی دارد؟ مگر بحثی که تا کنون کردیم ماهیت عدل و ظلم را عیان نساخت؟

گفتم: البته چنین بحثی مضحک است. ولی چون سخن به‌اینجا رسیده، درست نیست لب از سخن ببندیم بی‌آنکه این نکته را روشن کرده‌باشیم.

گفت: نه، بحث را بپایان‌نمی‌رسانیم تا این مطلب نیز روشن شود.

گفتم: پس پیشتر بیا، تا انواع مهم شر و رذیلت را به‌تو بنمایم.

گفت: بگو.

گفتم: چون از این مقام بلند که بحثمان ما را رسانده‌است می‌نگرم، فضیلت را جز به‌یک صورت نمی‌بینم. ولی بدی به‌صور بیشمار نمایان است. از آن میان چهار صورت درخور توجّه بیشترند.

گفت: مقصودت چیست؟

گفتم: به‌همان تعداد که انواع متمایز حکومت وجوددارد، به‌همان تعداد نیز انواع حالت روحی هست.

پرسید: از هر یک چند نوع وجوددارد؟

گفتم: پنج نوع حکومت هست و پنج نوع روح.

گفت: آن انواع کدامند؟

گفتم: نخستین نوع حکومت، همان است که در ضمن بحث خود تشریح کردیم. این نوع یکی است ولی دو نام می‌توان به‌آن داد. اگر فردی ممتاز بر دیگران حکومت کند، آن حکومت را حکومت پادشاهی می‌توان نامید و اگر زمام حکومت در دست چند تن باشد حکومت اشرافی (اریستوکراسی).

گفت: درست است.

گفتم: آن دو در حقیقت یک نوع است. زیرا، خواه زمام حکومت به‌دست یک تن باشد و خواه چند تن، زمامداران جامعه اگر به‌روشی که توضیح داده‌ایم تربیت شده‌باشند، تغییری در اساس نظم جامعه نخواهندداد.

گفت: جز این انتظاری از آنان نداریم.

کتاب پنجم

گفتم: آن نوع جامعه و آن نظام سیاسی در نظر من نیک و درست است. ۴۴۹
همچنین است سیرت مردی که با آن نظام سیاسی انطباق دارد. انواع دیگر نظامهای سیاسی و سیرتهای فردی به‌عقیدهٔ من بد و نادرستند و اینها بر چهار نوعند.

پرسید: آن چهار نوع کدامند؟

می‌خواستم آن چهار نوع را بترتیب تشریح کنم، و سپس توضیح دهم که چگونه نوعی از نوع دیگر پدیدمی‌آید. ولی در این هنگام پولمارخوس که کمی دور از آدئیمانتوس نشسته‌بود، دست دراز کرد و شانهٔ آدئیمانتوس را گرفت و به‌سوی خود کشید و خود نیز به‌سوی او خم شد و آهسته چیزی در گوش او گفت. ما تنها این جمله را شنیدیم که گفت: «بگذاریم به‌سخن ادامه دهد یا چه کنیم؟»

آدئیمانتوس به‌صدای بلند جواب داد: به‌هیچ وجه نمی‌گذاریم.

پرسیدم: که را نمی‌خواهید بگذارید به‌سخن ادامه دهد؟

پاسخ داد: تو را.

پرسیدم: چرا نمی‌خواهید؟

پاسخ داد: برای اینکه بخش مهمی از بحث را سربسته رها کردی و از زیر بار تحقیق شانه خالی نمودی. گویا گمان بردی متوجه نشدیم که گفتی زنان و کودکان باید میان دوستان مشترک باشند.

گفتم: آدئیمانتوس، مگر این سخن درست نیست؟

گفت: چرا، درست است. ولی این نکته باید با دقتی هر چه تمامتر شکافته‌شود. زیرا اشتراک، انواع گوناگون دارد و باید توضیح دهی که مرادت اینجا چگونه اشتراکی است. ساعتی است در این انتظاریم که موضوع تولید نسل و

پرورش نوزادان را به‌میان آوری و نظری را که دربارهٔ اشتراک زنان و کودکان داری بتفصیل بیان کنی. زیرا برای جامعه هیچ مسأله مهم‌تر از این نیست که در این باره به‌راه راست برود یا به‌راه خطا. ولی دیدیم پیش از توضیح این نکته می‌خواهی
۴۵۰ به‌تشریح انواع حکومت بپردازی. از این رو، چنانکه شنیدی، بر آن شدیم که نگذاریم در بحث پیشتر بروی بی‌آنکه این نکته را نیز مانند دیگر نکته‌ها روشن ساخته‌باشی.

گلاوکن گفت: من نیز با این تصمیم موافقم.

ثراسوماخوس گفت: سقراط، یقین بدان که همهٔ ما با این تصمیم موافقیم.

گفتم: هیچ می‌دانید چه بار سنگینی به‌دوش من می‌گذارید و به‌چه تحقیق مفصلی دربارهٔ جامعه و نظام سیاسی مجبورم می‌کنید؟ خوشحال بودم که کار خود را بپایان‌رسانده‌ام و گمان می‌کردم توضیحی که دادم کافی است. ولی شما می‌خواهید مطلب از سر گرفته‌شود و نمی‌دانید این تجدید مطلع چه مسائل بیشماری بدنبال‌خواهدآورد. من خود از آغاز متوجه این امر بودم و به‌همین جهت این مطلب را سربسته رها کردم و گذشتم تا سخن بیش از اندازه دراز نشود.

ثراسوماخوس گفت: گمان می‌کنی اینان که اینجا هستند برای جست و جوی طلا گردآمده‌اند نه برای شنیدن بحث و گفت و گو؟

گفتم: درست است، ولی هر کار اندازه‌ای دارد.

گلاوکن گفت: در نظر مردم خردمند، اندازهٔ درست برای این گونه گفت و شنودها این است که همهٔ زندگی صرف آن شود. از این رو برای ما نگران مباش بلکه توضیح بده که زنان و کودکان چگونه باید میان پاسداران مشترک باشند، و پرورش نوزادان از روزی که بجهان‌می‌آیند تا زمانی که هنگام آموزششان فرارسد چگونه باید باشد. می‌دانی که این دوره ظاهراً پرزحمت‌ترین دورهٔ پرورش کودکان است. بنا بر این بکوش تا در این باره توضیح کافی بدهی.

گفتم: تکلیفی که به‌عهدهٔ من می‌گذارید آسان نیست. آنچه در این باره گفتنی است غریب‌تر از سخنان پیشین است و کسی باور نخواهدکرد که آنچه می‌گوییم اولاً قابل اجرا است، و در ثانی، به‌فرض قابل اجرابودن، بهترین روشهاست. از این رو رغبتی به‌تشریح این موضوع ندارم چه، اگر عقیده‌ام را فاش بگویم ممکن است خیالی واهی جلوه کند.

گفت: نگران مباش. کسانی که در این مجلس گردآمده‌اند نه بی‌خردند و نه

دارای سوءِ ظن و نه بدخواه.

گفتم: با این سخن می‌خواهی مرا به‌ادامهٔ بحث تشویق کنی؟

گفت: آری.

گفتم: ولی از این کار نتیجه‌ای نمی‌گیری. اگر من به‌درستی عقیدهٔ خود ایمان داشتم، تشویق تو بجا بود. زیرا کسی که حقیقت را یافته‌باشد از گفت و گو
دربارهٔ مسائلی بدین عظمت با دوستان مهربان و خردمند بیمی به‌خود راه ۴۵۱
نمی‌دهد. ولی اگر کسی مانند من با دودلی و تردید و در حال جست و جو و تجسس سخن بگوید، دچار بیم و نگرانی است، نه از این لحاظ که ممکن است مورد استهزای دیگران گردد، زیرا استهزا اهمیتی ندارد، بلکه از این جهت که اگر دچار اشتباه شود تنها خود به‌گمراهی نمی‌افتد بلکه شنوندگان را نیز به‌گمراهی می‌کشاند، آن هم در مسائلی که گمراه‌شدن دربارهٔ آنها به‌هیچ روی روا نیست. از این رو گلاوکن گرامی، نخست در برابر آدراستیا[۲۰] به‌خاک می‌افتم و دست تمنی به‌درگاه او برمی‌دارم تا به‌سبب سخنی که خواهم‌گفت بر من خشم نگیرد. زیرا به‌عقیدهٔ من اگر انسان کسی را بی‌عمد بکشد گناهش کوچکتر از آن است که او را دربارهٔ زیبایی و نیکی و عدالت گمراه سازد، و کسی که با دشمنان چنین کند گناهش کمتر از آن است که این خطا را نسبت به‌دوستان مرتکب شود. از این رو سخنی که برای تشجیع من گفتی اثری در من نداشت.

گلاوکن خندید و گفت: سقراط اگر توضیح تو ما را گمراه کند، تو را بی‌گناه خواهیم‌شمرد و از اتهام قتل و فریب تبرئه خواهیم‌کرد. پس نگران مباش و بحث را دنبال کن.

گفتم: می‌دانید که به‌حکم قانون، کسی که از اتهام تبرئه شود بی‌گناه است. پس این حکم دربارهٔ من نیز صادق خواهدبود.

گفت: آری، مانعی برای ادامهٔ بحث نیست.

گفتم: پس ناچارم اینجا نکاتی را به‌میان آورم که شاید بهتر بود در ضمن بحث پیشین به‌دنبال مطالب دیگر آورده‌می‌شد. ولی اکنون نیز که از تشریح تکالیف مردان فارغ شده‌ایم مانعی نیست که به‌توضیح تکالیف زنان بپردازیم، خصوصاً چون تو چنین خواسته‌ای. مردانی که دارای چنان طبیعتی هستند و از چنان تربیتی که شرح دادیم، برخوردار شده‌اند، روابطشان با زنان و کودکان نیز باید چنان باشد که با هدفی که در آغاز بحث برای آنان معین ساختیم از هر حیث

سازگار باشد. مگر هدف این نبود که پاسدارانی شایسته برای گلهٔ آدمیان باشند؟

گفت: چرا.

گفتم: پس همواره باید این نکته را در نظر داشته‌باشیم، و کاری کنیم که پرورش زنان نیز با این هدف مناسب باشد. اکنون بگذار ببینیم این کار درست است یا نه؟

گفت:مقصودت چیست؟

گفتم: در میان سگهای گله، برای سگهای ماده چه وظیفه‌ای قائل هستیم؟ آیا معتقدیم آنها نیز باید همان تکالیفی را که سگهای نر بعهده‌دارند، انجام‌دهند و دوش به‌دوش آنها از گله نگهبانی کنند؟ یا بر این عقیده‌ایم که سگهای ماده چون به‌سبب بچه‌زاییدن و شیردادن قادر به‌کاری دیگر نیستند باید در خانه بمانند، و پاسبانی از گله تنها به‌عهدهٔ سگهای نر باشد؟

گفت: هر دو باید در پاسبانی با یکدیگر همکاری کنند. منتها چون سگهای ماده ضعیف‌تر از سگهای نرند باید رعایت حالشان را کرد.

گفتم: آیا می‌توان از جانوری انتظار داشت که وظایف جانور دیگر را انجام‌دهد اگر تربیتی را که به‌یکی می‌دهیم از دیگری دریغ کنیم؟

گفت: نه.

۴۵۲ گفتم: پس اگر بخواهیم زنان و مردان تکالیف برابر انجام‌دهند باید هر دو را از تربیت برابر بهره‌مند سازیم.

گفت: درست است.

گفتم: برای مردان تربیت روحی و بدنی را ضروری شمردیم.

گفت: درست است.

گفتم: پس زنان نیز باید از آن دو بهره برگیرند و فنون جنگ را نیز بیاموزند تا از هر حیث با مردان برابر باشند.

گفت: نتیجهٔ ضروری استدلالی که کردی همین است.

گفتم: ولی اگر تربیتی که در نظر داریم به‌مرحلهٔ عمل درآید، جامعهٔ ما در نظر مردمانی که به‌آداب و رسوم کنونی خوگرفته‌اند جنبه‌های مضحک پیدا خواهد کرد.

گفت: واضح است.

پرسیدم: به‌عقیدهٔ تو مضحک‌تر از همه کدام جنبه خواهدبود؟ آیا نه این

جنبه، که زنان برهنه در ورزشگاه دوشادوش مردان ورزش خواهندکرد، و نه تنها دختران و زنان جوان بلکه پیرزنان نیز در تمرینهای ورزشی شرکت خواهندنمود همچنان که امروز پیرمردان با بدنهای زشت و پوست چین‌خورده با ورزش و تمرین کشتی وقت می‌گذرانند؟

گفت: درست است. این منظره به‌دیدهٔ کسی که با رسوم و آداب کنونی بار آمده‌است براستی مضحک خواهدنمود.

گفتم: ولی چون بحث را تا اینجا رسانده‌ایم نباید از ریشخند دیگران بهراسیم. بگذار هر چه می‌خواهندبگویند، چه دربارهٔ دگرگون‌شدن منظره ورزشگاهها و چه درخصوص اینکه زنان باید از تربیت روحی بهره‌برگیرند و اسب‌سواری کنند و فنون جنگ را بیاموزند.

گفت: حق با توست.

گفتم: اکنون که سخن به‌اینجا کشیده‌است بگذار جنبهٔ زنندهٔ قانونی را که می‌خواهیم در جامعهٔ خود برقرار سازیم، بدقتی بیشتر بنگریم. نخست از استهزاگران تقاضا می‌کنیم از عادت خود دست‌بردارند و در بحث جدی شوند. سپس خواهش می‌کنیم بیادبیاورند که تا چندی پیش یونانیان برهنه‌شدن مردان را نیز زشت و مضحک می‌دانستند همچنان که اقوام بیگانه هنوز در این باره همین نظر را دارند. وقتی که کشتی‌گرفتن نخست در جزیرهٔ کرت و سپس در اسپارت مرسوم شد، این ورزش به‌چشم استهزاگران آن زمان مضحک و غریب می‌نمود.

گفت: درست است.

گفتم: ولی چون تجربه نشان‌داد که هنگام ورش برهنه‌شدن بهتر از آن است که ورزشکاران با جامه کشتی بگیرند، جنبهٔ مضحک برهنگی یکباره از میان رفت. یعنی چون مردم به‌علت لزوم برهنگی پی‌بردند، حسن و مزیت آن آشکار گردید، و روشن شد که تنها مردمان بی‌خرد چیزی را که بد و دور از خرد نیست مضحک و شرم‌آور می‌دانند و برای زیبایی معیاری دیگر دارند جز نیکی.

گفت: کاملاً درست است.

۴۵۳ گفتم: اکنون معتقدم که ما ـ خواه مدعی جدی باشد و خواه استهزاگر ـ باید این نکته را روشن کنیم که آیا زن بر حسب استعداد طبیعی تواناست بر اینکه در انجام همهٔ وظایف مرد، با مرد همکاری کند، یا هیچ یک از کارهای مرد از زن

ساخته‌نیست؟ یا بعضی از آنها از او ساخته‌است و بعضی نه؟ در صورت اخیر، شرکت در جنگ جزءِ کدام یک از آن دو نوع است؟ اگر موضوع را بدین روش بشکافیم نتیجه‌ای درست بدست‌خواهیم‌آورد.

گفت: تردید نیست.

گفتم: میل داری ما خود را به‌جای مدعی بگذاریم و آنگاه ایرادهای او را به‌میان آوریم و دربارهٔ آنها بحث کنیم تا استدلال حریف بی‌دفاع نماند؟

گفت: مانعی نیست.

گفتم: فرض کنیم مدعی می‌گوید: «سقراط و گلاوکن، برای رد گفتهٔ شما استدلالی تازه لازم نیست. هنگامی که جامعهٔ خود را بنیان می‌نهادید در این نکته توافق کردید که هر کس باید کاری را که با طبیعتش سازگار است بعهده‌گیرد.»

ـ آری در این توافق کردیم.

ـ «مگر میان طبیعت زن و مرد اختلاف فاحش نیست؟»

ـ البته اختلاف هست.

ـ «چون طبیعت یکی غیر از طبیعت دیگری است، پس کاری هم که بعهدهٔ یکی گذاشته‌می‌شود باید غیر از کار دیگری باشد.»

ـ درست است.

ـ «پس، اینکه گفتید زن و مرد باید از حیث کار و وظیفه برابر باشند، درست نیست و مخالف گفتهٔ پیشین خود شماست. مگر نگفتید که میان طبیعت آن دو اختلافی فاحش وجوددارد؟» گلاوکن گرامی، به‌این ایراد چه پاسخی می‌توانی داد؟

گفت: به‌این زودی نمی‌توانم پاسخی قانع‌کننده پیدا کنم. ولی تمنا می‌کنم استدلال مخالف را نیز بیان کن.

گفتم: گلاوکن، از پیش می‌دانستم که با این دشواریها رو به‌رو خواهیم‌شد و به‌همین جهت نمی‌خواستم موضوع زناشویی و پرورش کودکان را به‌میان آورم.

گفت: حق با توست. معلوم می‌شود دشواریهای فراوان در پیش داریم.

گفتم: آری. با این همه فرق نمی‌کند: کسی که در آب افتاد باید شنا کند، خواه برکه‌ای کوچک باشد و خواه دریایی بزرگ.

گفت: درست است.

گفتم: پس بیا شنا کنیم و در جست و جوی راه حلی برآییم. شاید دلفینی

پیدا شود و ما را بر پشت گیرد یا معجزه‌ای روی‌بنماید و نجاتمان دهد.

گفت: جز این چاره نداریم.

گفتم: بسیار خوب. نخست گفتیم هر کس باید کاری پیش‌گیرد که با طبیعتش سازگار است. سپس تصدیق کردیم که طبیعت زن غیر از طبیعت مرد است. ولی اکنون ادعا می‌کنیم که زن و مرد وظایف برابر دارند. ایراد مدعی همین است؟

گفت: همین است.

گفتم: گلاوکن، در فن جدل نیروی غریبی نهفته‌است! ۴۵۴

گفت: چه نیرویی؟

گفتم: بیشتر مردمان بی‌آنکه خود بخواهند، به‌دام آن می‌افتند و در همان حال گمان می‌برند که بحث علمی می‌کنند نه مجادلهٔ لفظی. علت آن است که نمی‌توانند موضوع بحث را به‌انواعش تجزیه کنند و میان آنها فرق بنهند و هر نوعی را جداگانه بیازمایند. بلکه تنها در دعوی بر سر کلمات و عبارات می‌مانند و به‌جای توسل به‌دیالکتیک به‌سفسطه پناه می‌برند.

گفت: آری بعضی کسان دچار این حالتند. ولی آیا معتقدی که ما نیز به‌جای بحث سفسطه می‌کنیم؟

گفتم: آری. معلوم می‌شود ما نیز، بی‌آنکه بدانیم، در دام جدل افتاده‌ایم.

پرسید: چگونه؟

گفتم: ما نیز در دام کلمات گرفتار آمده‌ایم و پیوسته می‌گوییم طبایع مختلف نباید وظایف برابر داشته‌باشند، بی‌آنکه نخست روشن کنیم که وقتی که دربارهٔ برابری و اختلاف طبایع سخن می‌گوییم از این کلمات چه مفهومهایی در نظر داریم و منظورمان از طبایع مختلف و وظایف مختلف چیست؟

گفت: نه این نکته را روشن نکرده‌ایم.

گفتم: ممکن است سؤال را بدین گونه طرح کنیم که آیا کَل و مودار طبیعتی واحد دارند یا طبیعت یکی خلاف دیگری است؟ در صورتی که شق دوم را بپذیریم لازم می‌آید که کلان را از پرداختن به‌فن کفشدوزی بازداریم اگر ببینیم موداران به‌آن پیشه اشتغال دارند.

گفت: البته چنین کاری ابلهانه است.

گفتم: علت ابلهانه‌بودنش این است که پیشتر، وقتی که از برابری و اختلاف

سخن گفتیم، منظورمان برابری به‌معنی مطلق یا اختلاف به‌معنی مطلق نبود بلکه تنها به‌برابری و اختلاف استعدادها برای انجام کارها توجه داشتیم. مثلاً گفتیم که طبیب، و کسی که روحش اشتیاقی خاص به‌معالجهٔ بیماری دارد، هر دو طبیعتی واحد دارند. مگر چنین نگفتیم؟

گفت: آری، چنین گفتیم.

گفتم: ولی طبیعت طبیب را غیر از طبیعت درودگر دانستیم.

گفت: درست است.

گفتم: پس اگر معلوم شود که اختلاف میان مرد و زن در استعداد پرداختن به‌کارها یا فنون معین است، بدیهی است که در آن صورت افراد هر جنس باید کاری را که از همان جنس ساخته‌است انجام‌دهند. ولی اگر آشکار شود که اختلاف میان دو جنس در این است که مرد نطفه می‌گذارد و زن می‌زاید، در این صورت نمی‌توانیم از لحاظ شغل و وظیفه فرقی میان زن و مرد قائل شویم بلکه در این عقیده پابرجا خواهیم‌ماند که پاسداران جامعه ما و زنان آنان باید تکالیف برابر داشته‌باشند.

گفت: حق با توست.

گفتم: اکنون از مدعی تقاضا می‌کنم فنون و حرفه‌های مربوط به‌خدمت
۴۵۵ به‌جامعه را که زن و مرد نمی‌توانند یکسان انجام‌دهند، بلکه از حیث استعداد پرداختن به‌آنها میان طبیعت آن دو فرق است، به‌ما بنماید.

گفت: این تقاضا بجاست.

گفتم: ممکن است او همان جواب را بدهد که اندکی پیش تو دادی، یعنی بگوید: «به‌این زودی نمی‌توانم پاسخی قانع‌کننده پیدا کنم ولی اگر کمی بیندیشم یافتن جواب آسان خواهدبود.»

گفت: آری، ممکن است چنین بگوید.

گفتم: در این صورت از او خواهش می‌کنیم به‌دنبالهٔ بحث گوش فرادهد. شاید از راه بحث بتوانیم به‌او ثابت کنیم که در میان کارهای مربوط به‌خدمت به‌جامعه هیچ شغلی نیست که تنها از زنان ساخته‌باشد.

گفت: خوب است.

گفتم: پس روی به‌مدعی می‌کنیم و می‌گوییم: وقتی که در مورد فن یا حرفه‌ای، یکی را بالطبع بااستعداد می‌دانی و دیگری را بی‌استعداد، آیا منظورت

این نیست که یکی آن را بآسانی می‌آموزد و دیگری بدشواری؟ یکی پس از آموزشی کوتاه به‌آن تسلط می‌یابد، حال آنکه دیگری هر چند زمانی دراز در آموختن بکوشد به‌جایی نمی‌رسد و هر چه بیاموزد زود از یاد می‌برد؟ نیروی بدنی یکی در کار ذهنی به‌او یاری می‌کند در حالی که نیروی بدنی دیگری وی را از کار ذهنی بازمی‌دارد؟ آیا به‌عقیدهٔ تو علامت دیگری هست برای اینکه بتوانیم استعداد یا بی‌استعدادی کسی را برای فنی معین تمیز دهیم؟

گفت: هیچ کس نمی‌تواند علامتی دیگر نشان‌دهد.

گفتم: آیا فن یا حرفه‌ای می‌شناسی که در انجام آن مرد از همهٔ جهاتی که برشمردیم توانـاتر از زن نباشد؟ مرادم فنهایی مانند پارچه‌بافی و آشپزی و شیرینی‌سازی نیست. بدیهی است که در این فنها زنان تواناتر از مردانند و اگر جز این بود عجیب بود.

گفت: حق با توست. در همهٔ کارها توانایی مردان بیشتر است. البته زنانی هستند که از بعضی جهات مستعدتر و تواناتر از بیشتر مردانند، ولی به‌طور کلی حقیقت همان است که گفتی.

گفتم: دوست گرامی، هیچ حرفهٔ اجتماعی نیست که خاص جنس زن باشد یا خاص جنس مرد. استعداد پرداختن به‌کارها و فنون گوناگون در مرد و زن برابر است و از این نظر فرقی میان طبیعت آن دو نیست، منتها زن در هر مورد ضعیفتر از مرد است.

گفت: درست است.

گفتم: پس آیا باید همهٔ تکالیف را به‌عهدهٔ مردان بگذاریم و برای زنان وظیفه‌ای در نظر نگیریم؟

گفت: چگونه می‌توان چنین کرد؟

گفتم: آیا معتقدیم که میان زنان نیز گروهی استعداد کافی برای حرفهٔ پزشکی دارند و گروهی دیگر فاقد این استعدادند؟ بعضی بآسانی می‌توانند موسیقی بیاموزند و بعضی از این توانایی بی‌بهره‌اند؟

گفت: تردید نیست.

۴۵۶ گفتم: همچنین آیا بعضی زنان استعداد کافی برای تربیت بدنی و آموختن فنون جنگ دارند و برخی دیگر رغبتی به‌ورزش و فنون جنگی ندارند؟

گفت: به‌عقیدهٔ من چنین است.

گفتم: یکی اشتیاق فراوان به‌فلسفه دارد و دیگری از فلسفه بیزار است؟ یکی دارای ارادهٔ نیرومند است و دیگری بی‌اراده؟

گفت: این نیز درست است.

گفتم: آیا یکی برای حرفهٔ پاسداری شایسته است و دیگری شایسته نیست؟ اگر به‌یادت باشد در میان مردان نیز کسانی را که شایستگی طبیعی لازم برای این حرفه داشتند از دیگران جدا کردیم.

گفت: درست است.

گفتم: پس آیا می‌گویی از حیث استعداد طبیعی برای پاسداری نیز زنان و مردان با هم برابرند، با این فرق که زنان ضعیفتر از مردانند؟

گفت: واضح است.

گفتم: از این رو آیا باید زنانی را که شایستگی و توانایی لازم برای پاسداری دارند بگزینیم تا با مردانی که برای این وظیفه انتخاب شده‌اند همخانه شوند و همکاری کنند، چون هر دو طبیعت برابر دارند؟

گفت: البته.

گفتم: و کسانی که طبیعت برابر دارند باید به‌وظیفه‌ای واحد گمارده‌شوند؟

گفت: آری.

گفتم: بدین ترتیب دایره‌ای پیمودیم و به‌همان نقطه رسیدیم که بحث را از آن آغاز کرده‌بودیم. آیا اکنون در این نکته توافق داریم که اگر زنان پاسداران را از تربیت روحی و بدنی بهره‌ور سازیم کاری خلاف طبیعت نکرده‌ایم؟

گفت: آری، توافق داریم.

گفتم: چون این قاعده موافق طبیعت است، پس نه خیال واهی است و نه غیرقابل اجرا. رسومی بر خلاف این قاعده که امروز رایجند مخالف طبیعتند.

گفت: کاملاً روشن است.

گفتم: آنچه می‌خواستیم تحقیق کنیم، اولاً این بود که آیا پیشنهاد ما در عمل قابل اجراست یا نه، در ثانی اینکه آیا اجرای آن برای جامعه سودمند است یا زیان‌آور.

گفت: آری، موضوع تحقیق ما همین دو مطلب بود.

گفتم: در قابل اجرابودن آن دو به‌توافق رسیدیم.

گفت: صحیح است.

گفتم: اکنون باید دید اگر مطابق آن عمل کنیم وضع جامعه بهتر خواهد شد یا نه؟

گفت: درست است.

گفتم: اگر بخواهیم زنی پاسدار خوبی شود باید او را از همان آموزش و پرورش بهره‌ور سازیم که برای مرد ضروری دانستیم، زیرا از حیث طبیعت فرقی میان آن دو نیست.

گفت: درست است.

گفتم: در این نکته چه می‌گویی؟

گفت: کدام نکته؟

گفتم: آیا به‌عقیدهٔ تو گروهی از مردان بهتر از دیگرانند، یا از این نظر همه برابرند؟

گفت: هرگز برابر نیستند.

گفتم: و آیا معتقدی که پاسداران جامعهٔ ما، در پرتو آموزش و پرورشی که به‌آنان دادیم بهتر از مردانی شدند که چیزی جز کفشدوزی نیاموخته‌اند؟

گفت: سؤال مضحکی است.

گفتم: مقصودت را فهمیدم. به‌عقیدهٔ تو پاسداران بهتر از همهٔ مردان دیگرند.

گفت: البته بمراتب بهترند.

گفتم: آیا زنانی هم که از همان تعلیم و تربیت برخوردار شوند بهتر از همهٔ زنان دیگر خواهندبود؟

گفت: البته آنان نیز بهتر از دیگران خواهندبود.

گفتم: آیا برای جامعه چیزی سودمندتر از این هست که مردان و زنان آن روز به‌روز بهتر شوند؟

گفت: نه.

۴۵۷ گفتم: آیا برای اینکه جامعه‌ای چنان شود، وسیلهٔ دیگری هست جز اینکه افراد آن از تربیت روحی و بدنی، بدان گونه که شرح دادیم برخوردار شوند؟

گفت: نه.

گفتم: پس معلوم می‌شود پیشنهاد ما نه تنها قابل اجرا، بلکه برای جامعه سودمندترین چیزهاست.

گفت: حق با توست.

گفتم: پس بگذار زنان پاسدار برهنه شوند و خود را بهجامهٔ فضیلت بیارایند و دوشادوش مردان بهمیدان کارزار بروند و در دیگر خدمات پاسداری نیز با مردان همکاری کنند، با این فرق که چون ناتوان‌تر از مردانند تکالیف سبکتر را بهعهدهٔ آنان خواهیم‌گذاشت. مردی که با دیدن زنان برهنه در ورزشگاه خندهٔ استهزا بهلب می‌آورد خامی و نادانی خود را آشکار می‌کند، و نمی‌داند بهچه می‌خندد و چرا می‌خندد زیرا این سخن همواره راست بوده‌است و راست خواهد بود که هر چه سودمند است زیباست و هر چه زیان‌آور است زشت.

گفت: درست است.

گفتم: بسیار خوب. در قانونگذاری دربارهٔ زنان نخستین موجی را که بر سر ما تاخته‌بود پشت سر گذاشتیم بی‌آنکه غرق شویم، و پژوهش ما ثابت کرد که سخنان ما دربارهٔ زنان، هم با خود هماهنگند و هم قابل اجرا و هم سودمند.[۲۱]

گفت: موجی بود بس هولناک ولی نتوانست تو را ازپای‌درآورد.

گفتم: باش تا موج دوم را ببینی!

گفت: دنبالهٔ سخن را بیاور.

گفتم: بهدنبال قوانینی که تا کنون بیان کرده‌ایم قانونی دیگر می‌آید.

گفت: کدام قانون؟

گفتم: زنان پاسدار باید متعلق بههمهٔ مردان پاسدار باشند و هیچ یک از آنان نباید با مردی تنها زندگی کند. کودکان نیز باید در میان آنان مشترک باشند. پدران نباید فرزندان خود را از دیگر کودکان تمیز دهند و کودکان نیز نباید پدران خود را بشناسند.

گفت: این قانون از حیث قابل اجرابودن و سودمندی تردیدانگیزتر از قوانین پیشین است.

گفتم: گمان نمی‌کنم در سودمندی آن تردید باشد. اگر مسلم شود که قابل اجراست همه خواهندپذیرفت که اشتراک زنان و کودکان بزرگترین موهبتهاست. ولی در اینکه قابل اجراست یا نه، اختلاف نظر بسیار خواهدبود.

گفت: در هر دو مورد اختلاف نظر پیش‌خواهدآمد.

گفتم: آیا مقصودت این است که هر دو مطلب را باید بررسی کنیم؟ امیدوار بودم که مفیدبودن آن را خواهی‌پذیرفت و در این باره نیازی بهبحث نخواهم‌داشت

و یگانه وظیفهٔ من این خواهدبود که ثابت کنم چنان قانونی قابل اجراست.

گفت: حدس زدم که می‌خواهی بگریزی! ولی ناچاری هر دو مطلب را ثابت کنی.

گفتم: بسیار خوب، بدین کیفر تن‌درمی‌دهم. ولی تقاضا دارم اجازه بدهی
از لذتی که مردمان خیالباف به‌هنگام فراغت برای خود فراهم‌می‌آورند من نیز دمی ۴۵۸
برخوردار شوم. آنان هیچ نمی‌اندیشند که آیا رسیدن به‌آرزوهایشان امکان‌پذیر
است یا نه، بلکه در عالم خیال چنین می‌پندارند که قطعاً روزی به‌آرزوهای خود
خواهندرسید و همهٔ تخیلشان صرف این می‌شود که برای آن روز نقشه‌هایی
بکشند و کارهایی را که در چنان روزی خواهندکرد در نظر آورند. من نیز در این
ساعت دچار چنین حالتی شده‌ام و عقل و اندیشه‌ام به‌رخوت گراییده‌است. از این
رو می‌خواهم موضوع قابل اجرابودن را فراموش کنم و با فرض اینکه قانون ما
روزی به‌مرحلهٔ اجرا درخواهدآمد، به‌دستورهایی بپردازیم که در آن روز حکمرانان
جامعه در این مورد خواهندداد، و ثابت کنم که اجرای آن قانون هم برای جامعه
بسیار سودمند خواهدبود و هم برای خود پاسداران. اگر با این پیشنهاد موافقی
بگذار نخست در این مسأله بحث کنیم و آن مطلب را به‌وقتی دیگر بگذاریم.

گفت: ایرادی ندارم، شروع کن.

گفتم: اگر زمامداران جامعه و دستیاران ایشان، براستی لایق عنوانی باشند که به‌آنان داده‌ایم، دستیاران فرمانهایی را که زمامداران می‌دهند با رغبت تمام اجرا خواهندکرد و زمامداران نیز هنگام فرمان‌دادن قوانینی را که برای آنان وضع کرده‌ایم رعایت خواهندنمود و آنجا که قانونی صریح در دست نباشد با توجه به‌اصولی که قانونگذار در نظر داشته‌است خود تصمیم شایسته خواهندگرفت.

گفت: انتظار ما از آنان همین است.

گفتم: پس تو که وظیفهٔ قانونگذاری بعهده‌گرفته‌ای، همچنان که ساعتی پیش مردانی را که استعداد پاسداری داشتند برگزیدی، اکنون نیز زنانی را که از همان استعداد بهره‌مندند انتخاب خواهی‌کرد و به‌جمع آنان خواهی‌افزود. چون در میان پاسداران هیچ کس هیچ مال شخصی ندارد، همهٔ آن مردان و زنان در خانه‌های همگانی زندگی خواهندکرد و با هم غذا خواهندخورد و با هم ورزش خواهندکرد و از دیگر جنبه‌های تربیت نیز با هم بهره‌مند خواهندشد. بدین ترتیب همواره در کنار یکدیگر بسرخواهندبرد و غریزهٔ طبیعی ایشان را وادار

خواهدکرد با یکدیگر بیامیزند. آیا ضرورت چنین حکم نمی‌کند؟

گفت: البته، ولی نه ضرورت ریاضی بلکه ضرورت شهوانی، و تودهٔ مردم حکم این ضرورت را زودتر از حکم ضرورت ریاضی می‌پذیرند.

گفتم: راست می‌گویی. ولی گلاوکن گرامی، پیوند زن و مرد مانند هر کار دیگر اگر با نظم و قاعده توأم نباشد در جامعه‌ای نیکبخت گناهی بزرگ بشمار خواهدآمد و زمامداران مانع آن خواهندشد.

گفت: حق همین است.

گفتم: بنا بر این باید پیوند زن و مرد را تحت قاعده‌ای خاص درآوریم تا زناشویی جنبه‌ای مقدس به‌خود گیرد و زناشویی مقدس سودمندترین زناشویی‌ها خواهدبود.

گفت: واضح است.

گفتم: گلاوکن، تو بهتر می‌دانی که پیوند دو جنس مخالف چگونه باید ۴۵۹
صورت گیرد تا سودی از آن حاصل شود زیرا در خانهٔ خود سگ شکاری و ماکیان و خروس اصیل داری. آیا در جفت‌گیری آنها نکته‌هایی خاص را در نظر نمی‌گیری؟

پرسید: کدام نکته‌ها.

گفتم: نکتهٔ اول این است که با اینکه همه از نژادی اصیلند، بعضی از روز تولد بهتر از دیگرانند.

گفت: درست است.

گفتم: آیا می‌گذاری همه با یکدیگر جفت‌گیری کنند یا برای این منظور بهترین آنها را برمی‌گزینی؟

گفت: بدیهی است که بهترین آنها را برمی‌گزینم.

گفتم: گذشته از این، آیا برای این منظور خردسالان و پیران را انتخاب می‌کنی، یا فقط به‌آنها که در بهترین دوران رشدند اجازهٔ جفت‌گیری می‌دهی؟

گفت: البته به‌آنها که در بهترین دوران رشدند.

گفتم: و معتقدی که اگر این نکته‌ها را در نظر نگیری نژاد ماکیانها و سگانت رو به‌انحطاط خواهدگذاشت؟

گفت: آری.

گفتم: آیا این قاعده دربارهٔ اسبها و دیگر جانوران نیز صادق است؟ یا معتقدی که دیگر جانوران از این قاعده برکنارند؟

گفت: غریب است اگر جانوری تابع این قاعده نباشد.

گفتم: دوست گرامی، اگر این قاعده دربارهٔ آدمیان نیز صادق باشد، زمامداران جامعهٔ ما باید براستی هشیار و بصیر باشند.

گفت: البته صادق است. ولی این موضوع چه ربطی به‌زمامداران دارد؟

گفتم: زمامداران ناچار خواهندشد به‌داروهایی که پیشتر به‌آنها اشاره کردیم توسل جویند. اگر تنی بیمار نیازی به‌دارو نداشته‌باشد و تنها با خوراک مناسب بتوان بیماری را علاج کرد هر پزشکی می‌تواند از عهدهٔ معالجه برآید. ولی آنجا که نیاز به‌دارو باشد، باید از پزشکی کارآزموده و مبتکر یاری جست.

گفت: درست است. ولی این سخن چه ربطی به‌بحث ما دارد؟

گفتم: مرادم این است که زمامداران ما ناگزیر خواهندشد برای تأمین سعادت زیردستان خود به‌نیرنگ و دروغ توسل جویند. بیادداری که گفتیم این گونه دروغها خاصیت دارویی دارند؟

گفت: حق دارند چنین کنند.

گفتم: آری، خصوصاً در مورد پیوند زناشویی و زاد و ولد.

پرسید: چرا؟

گفتم: بنا بر اصولی که هر دو تصدیق کردیم، بهترین مردان باید با بهترین زنان هر چه بیشتر نزدیکی کنند، حال آنکه مردان طبقهٔ پایین باید با زنان همان طبقه و بندرت بیامیزند. از کودکانی که بدنیامی‌آیند فقط باید آنهایی را بارآورد و تربیت کرد که از دستهٔ نخستین زاده می‌شوند نه از دستهٔ دوم، تا نژاد گله به انحطاط نگراید. ولی برای اینکه دشمنی و نفاق در میان پاسداران راه‌نیابد همهٔ این کارها باید چنان پنهانی انجام‌پذیرد که جز زمامداران کسی آگاه نشود.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: پس باید به‌حکم قانون جشنهایی خاص برپاکنند و هر عروسی را به‌دامادی بسپارند. در اثنای جشن باید به‌خدایان قربانی نثار کنند و شاعران نیز
باید سرودهایی شایستهٔ آن جشنها بسرایند. ولی شمار عروسیها را باید معین ۴۶۰
کنیم و به‌زمامداران دستور دهیم که بیشتر از آن را اجازه ندهند تا شمار افراد جامعه با توجه به‌جنگها و بیماریها و دیگر حوادث احتمالی به‌حد امکان یکسان بماند و جامعهٔ ما تا آنجا که میسر است نه بزرگتر شود و نه کوچکتر.

گفت: درست است.

گفتم: در قرعه‌کشیهایی که بدین منظور انجام‌می‌گیرد باید چنان زیرکانه رفتار کنند که کسی که جفتی بی‌ارزش نصیبش شده‌است زمامداران را مسؤول سرنوشت خود نداند بلکه منشأ آن را بخت و اتفاق بداند.

گفت: راست است.

گفتم: و به‌جوانانی که در میدان کارزار یا هر فرصت دیگر شهامتی سزاوار ستایش نشان‌داده‌اند باید علاوه بر دیگر پاداشها اجازه داده‌شود که هر چه بیشتر با زنان بیامیزند، زیرا این خود بهانهٔ خوبی است که از مردان دلاور فرزندان بسیار بدست‌آید.

گفت: صحیح است.

گفتم: و هر بار که کودکی به‌جهان می‌آید مقام دولتی خاصی که برای این منظور تشکیل یافته‌است نوزاد را در اختیار خود خواهدگرفت. متصدیان آن مقام ممکن است مرد باشند یا زن یا از هر دو جنس، زیرا برای تصدی مقامهای دولتی میان مرد و زن فرقی نیست.

گفت: صحیح است.

گفتم: کودکانی را که از پدران و مادران اصیل زاده‌اند به‌جایی خاص که برای این منظور آماده شده‌است خواهندبرد و به‌پرستارانی که در آنجا جدا از دیگران زندگی می‌کنند، خواهندسپرد. ولی کودکان افراد پست و نوزادانی را که نقصی در بدن دارند به‌جایی ناشناخته خواهندبرد، زیرا جز این چاره نیست.

گفت: اگر بخواهند نژاد پاسداران پاک بماند جز این نخواهندکرد.

گفتم: کارگزارانی که سرپرستی کودکان را بعهده‌دارند مراقب خوراک آنان خواهندبود و مادران را هنگامی که شیر دارند به‌نزد کودکان خواهندبرد تا به‌آنان شیر دهند ولی احتیاط خواهندکرد تا هیچ مادری نتواند فرزند خود را بازشناسد. اگر مادران شیر کافی نداشته‌باشند از زنان دیگر یاری خواهندجست و مراقب خواهندبود که دوران شیرخوردن کودکان از زمانی معتدل تجاوز نکند. پرستاری شبانه و دیگر کارهای راجع به‌نگهداری کودکان را دایه‌ها و پرستاران انجام‌خواهند داد.

گفت: با این وضع بچه‌دارشدن برای مادران زحمتی نخواهدداشت.

گفتم: آری، باید چنین باشد. ولی بگذار آرزوهای خود را بترتیب پشت سر هم بیان کنم. گفتیم که موقع شایسته برای تولید نسل هنگامی است که پدر و

مادر بهترین سالهای زندگی را می‌گذرانند.

گفت: درست است.

گفتم: آیا تو نیز بر این عقیده‌ای که شکوفاترین سالهای زندگی در مردان سی سال است و در زنان بیست سال؟

پرسید: کدام سالها؟

گفتم: زنان باید میان بیست و چهل‌سالگی برای جامعه فرزند بزایند، و مردان باید از هنگامی که توفانی‌ترین دورهٔ جوانی پایان‌می‌یابد تا پنجاه و پنج سالگی تولید نسل کنند.

گفت: حق با توست، این سالها بهترین دوران زندگی است. ۴۶۱

گفتم: ولی اگر کسی پیش یا پس از این دوره فرزندی برای جامعه بیاورد عمل او را خلاف دین و عدالت خواهیم‌شمرد. زیرا چنین کسی، اگر گناهش کشف نشود، کودکی را در جامعه جای‌می‌دهد که نطفه‌اش در پرتو مراسم دعا و قربانی که کاهنان و کاهنه‌ها و تمامی جامعه به‌مناسبت تشریفات عروسی برپامی‌کنند ــ و سبب می‌شود که از افراد نیک و سودمند فرزندان بهتر و سودمندتر بوجودآیند ــ بسته‌نشده بلکه در تاریکی زائیده‌شده و ثمرهٔ لگام‌گسیختگی است.

گفت: درست است.

گفتم: این قانون را دربارهٔ مردانی هم اجرا خواهیم‌کرد که در بهترین سالهای زندگی با زنانی که همین دورهٔ زندگی را می‌گذرانند همبستر شده‌اند بی‌آنکه زمامدار جامعه اجازهٔ عروسی به‌آنان داده‌باشد. زیرا آنان به‌عقیدهٔ ما کودکی نامشروع به‌جامعه داده‌اند.

گفت: حق همین است.

گفتم: مردان و زنانی را که از سن تولید مثل گذشته‌اند به‌حال خود خواهیم گذاشت تا به‌دلخواه با یکدیگر بیامیزند. ولی هیچ مردی حق نخواهدداشت با دختر یا مادر یا فرزندان دختر یا مادرِ مادر خود نزدیکی کند و هیچ زنی مجاز نخواهدبود با پسر یا پدر خود یا فرزندان آنان بیامیزد، و اگر چنین زنی آبستن شود نخواهیم‌گذاشت کودک خود را به‌جهان بیاورد و اگر نتوانیم او را از این کار بازداریم با کودک چنان رفتار خواهیم‌کرد که گویی غذایی برای او وجودندارد.

گفت: این نیز قانون شایسته‌ای است. ولی زنان و مردان چگونه خواهند توانست پدران و دختران و دیگر خویشان خود را بازشناسند؟

گفتم: البته نخواهندتوانست. ولی همهٔ مردان و زنان، کودکانی را که میان ماه هفتم و ماه دهم از تاریخ عروسی آنان به‌جهان آمده‌اند فرزندان خود خواهند نامید و کودکان نیز آنان را پدر و مادر خود خواهندشمرد. آنان فرزندان این کودکان را نوه‌های خود خواهنددانست و اینان نیز آن زن و مرد را پدربزرگ و مادربزرگ خود خواهندخواند و همهٔ کودکانی که در دورهٔ تولید مثل پدران و مادرانشان زاده‌اند برادر و خواهر یکدیگر خواهندبود و این قاعده برای رعایت قانون منع نزدیکی با اقربا، که هم‌اکنون وضع کردیم، کفایت خواهدکرد. ولی قانون مانع زناشویی برادر و خواهر نخواهدبود اگر قرعه چنین اصابت کند و خداوند توسط سخنگوی معبد دلفوی چنین ازدواجی را اجازه دهد.

گفت: حق همین است که گفتی.

گفتم: اشتراک زنان و کودکان میان پاسداران جامعه چنان است که تشریح کردیم. اکنون باید این نکته را بررسی کنیم که آیا این گونه اشتراک با دیگر قوانین و سازمانهای جامعهٔ ما هماهنگ است؟ و آیا وضعی که بر اثر اجرای این قانون در جامعه پدیدمی‌آید بهترین وضع مطلوب است یا نه؟ یا معتقدی که باید از این نکته بگذریم؟

گفت: به‌هیچ وجه.

۴۶۲ گفتم: گمان می‌کنم بررسی را باید با این سؤال آغاز کنیم که بهترین و سودمندترین چیزها برای جامعه چیست و بدترین چیزها برای آن کدام است، و قانونگذار هنگام وضع قانون به‌کدام هدف باید چشم بدوزد؟ پس از آنکه پاسخ این سؤال را یافتیم، خواهیم‌نگریست که آیا قانون ما با آنچه برای جامعه سودمند است انطباق دارد یا با آنچه برای جامعه زیان‌آور است؟

گفت: بهترین راه بررسی همین است.

گفتم: آیا بدترین چیزها برای جامعه، آن نیست که جامعه را از هم بپاشد، و یک جامعه را به‌چند جامعه تقسیم کند؟ و بهترین چیزها برای جامعه آن نیست که اجزای آن را به‌هم پیوندد و آن را به‌صورت یگانه درآورد؟

گفت: چرا.

گفتم: آیا اشتراک در غم و شادی وسیلهٔ پیوند نیست؟ اگر بدست‌آمدن یا ازدست‌رفتن چیزی همهٔ افراد جامعه را شادمان یا غمگین کند، این اشتراک در غم و شادی، آنان را به‌هم نمی‌پیوندد؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: و آیا تخصیص غم و شادی به‌گروههای مختلف مایهٔ جدایی نیست؟ اگر وقوع حادثه‌ای در جامعه، گروهی را غمگین کند و گروهی را شادمان، این کیفیت افراد جامعه را از یکدیگر جدا نمی‌سازد؟

گفت: طبیعی است.

گفتم: آیا علت اصلی اشتراک در غم و شادی این نیست که همهٔ افراد جامعه بتوانند کلماتی مانند «مال من» و «مال غیر» را در مورد چیزی واحد بکار ببرند؟

گفت: چرا.

گفتم: پس بهترین جامعه‌ها جامعه‌ای است که تقریباً همهٔ اعضای آن کلمات «مال من» و «مال غیر» را به‌چیزی واحد و به‌معنایی واحد اطلاق کنند؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: چنین جامعه‌ای درست مانند یک فرد انسانی است. وقتی که انگشت کسی زخمی شود، تمام تن و تمام روح او درد زخم را حس می‌کند و همهٔ اجزای وجودش در احساس درد با عضو زخم‌خورده شریکند و همه با هم رنج می‌برند. از این رو می‌گوییم: فلان کس درد انگشت دارد. این قاعده در مورد همهٔ اجزای وجود آدمی صادق است، خواه درد و رنج در میان باشد و خواه لذت و راحت.

گفت: آری، همیشه چنین است. جامعه‌ای منظم نیز، همچنان که گفتی، درست مانند وجود آدمی است.

گفتم: چنین جامعه‌ای رنج و راحت هر فردی از افراد خود را رنج و راحت خود می‌داند، از غم او اندوهگین و از شادی او شادمان می‌شود.

گفت: آری، جامعه‌ای که دارای نظام نیکو باشد بی‌گمان چنین است.

گفتم: اکنون وقت آن است که بر سر جامعهٔ خود بازگردیم و ببینیم کیفیاتی که دربارهٔ آنها توافق کردیم دربارهٔ آن بیشتر صادق است یا دربارهٔ جامعه‌های دیگر؟

گفت: درست است.

۴۶۳ گفتم: در هر جامعه «حکمرانان» و «مردم» وجوددارد. در جامعهٔ ما نیز این دو گروه را می‌بینی؟

گفت: آری.

گفتم: آیا همهٔ افراد این دو گروه یکدیگر را هم‌میهن خود می‌دانند؟

گفت: البته.

گفتم: مردمان در جامعه‌های دیگر، حکمرانان را غیر از هم‌میهن، به‌چه نام دیگر می‌خوانند؟

گفت: در بیشتر کشورها آنان را «فرمانروا» می‌نامند و در کشورهایی که به‌روش دموکراسی اداره می‌شوند به‌آنان حکمران نام می‌دهند.

گفتم: آیا در جامعهٔ ما نیز چنین خواهدبود؟ در کشوری که ما تأسیس کردیم، مردمان حکمرانان را غیر از هم‌میهن به‌چه نام خواهندخواند؟

گفت: مدافع و پاسدار مردم.

گفتم: اینان افراد ملت را چگونه خواهندنامید؟

گفت: مزدپرداز و حامی.

گفتم: در کشورهای دیگر حکمرانان افراد ملت را چگونه می‌نامند؟

گفت: رعیت و برده.

پرسیدم: و حکمرانان یکدیگر را با چه نام می‌خوانند؟

گفت: شریک حکومت.

پرسیدم: در جامعهٔ ما با چه نام؟

گفت: همکار و پاسدار.

پرسیدم: آیا در کشورهای دیگر ممکن است که یکی از اعضای طبقهٔ حاکم بعضی از افراد همین طبقه را «خودی» بداند و بعضی دیگر را بیگانه؟

گفت: آری، در بیشتر کشورها چنین است.

گفتم: آیا «خودی»ها را یار و همدست خود می‌شمارد و دیگران را نه یار و نه همدست؟

گفت: واضح است.

گفتم: پاسداران جامعهٔ تو چگونه خواهنداندیشید؟ آیا ممکن است که پاسداری پاسدار دیگر را بیگانه بداند؟

گفت: نه. زیرا او هر که را ببیند گمان خواهدبرد که برادر یا خواهر، پدر یا مادر، پسر یا دختر، جد یا نوهٔ خود را می‌بیند.

گفتم: درست است. ولی آیا به‌همین اکتفا خواهندکرد که یکدیگر را خویش خود بنامند یا در عمل نیز حقوق خویشاوندی را در برابر یکدیگر رعایت

خواهندکرد؟ یعنی مثلاً آیا در برابر کسی که پدر خود می‌پندارند شرط ادب و اطاعت را چنانکه قانون حکم می‌کند بجاخواهندآورد و معتقد خواهندبود که اگر جز این کنند گناهی بزرگ مرتکب شده و پای از دایرهٔ عدالت بیرون نهاده‌اند؟ و آیا از کودکی از همهٔ شهروندان خواهندآموخت که با پدر و دیگر خویشان خود چگونه رفتار کنند؟

گفت: بدیهی است. زیرا بسیار مضحک است که کسی دیگری را خویش خود بداند ولی در عمل حقوق خویشاوندی را رعایت نکند.

گفتم: پس در جامعهٔ ما، بیش از هر جامعهٔ دیگر، همهٔ مردم در نیکبختی و بدبختی هر فردی شریک خواهندبود و همه با هم یکصدا خواهندگفت: «این خوشبختی خود من است.» یا: «این بدبختی خود من است.»

گفت: درست است.

گفتم: همین است آن اشتراک در غم و شادی که اندکی پیش اشاره کردم. ۴۶۴

گفت: درست است.

گفتم: چون در جامعهٔ ما آنچه پیشتر با عبارت «مال من» بیان کردیم به‌همهٔ مردم تعلق خواهدداشت بدین جهت همهٔ مردم در اندوه و شادی شریک یکدیگر خواهندبود.

گفت: بی‌گمان.

گفتم: آیا گذشته از نظام عمومی جامعه، مشترک‌بودن زنان و فرزندان در میان پاسداران، یکی از علل اصلی اشتراک در اندوه و شادی نیست؟

گفت: چرا، علت اساسی است.

گفتم: پیشتر گفتیم که اشتراک در اندوه و شادی، برای جامعه بهترین چیزهاست و برای توضیح این نکته جامعهٔ منظم را به‌وجود آدمی تشبیه کردیم که اگر عضوی از اعضایش به‌درد آید، تمام بدن درد را احساس می‌کند.

گفت: آنچه در این باره گفتیم کاملاً صحیح بود.

گفتم: و اکنون روشن شد که مشترک‌بودن زنان و فرزندان علت اصلی پیدایش آن چیزی است که برای جامعه بهترین چیزها دانستیم.

گفت: درست است.

گفتم: این مطلب با قانونی هم که پیشتر دربارهٔ دستیاران وضع کردیم سازگار است: قانون چنین بود که دستیاران حق ندارند خانهٔ شخصی یا زمین و

مال و ثروت داشته‌باشند، بلکه برای اینکه پاسدار به‌معنی راستین باشند، باید مایحتاج روزانهٔ خود را به‌عنوان مزد پاسداری از دیگر افراد جامعه دریافت کنند و با هم بمصرف‌رسانند.

گفت: درست است.

گفتم: آن قانون، اگر با اشتراک زنان و فرزندان توأم شود، سبب خواهدشد که قابلیت پاسداری پاسداران ما به‌حد کمال برسد و خطر تجزیه و انحلال در جامعهٔ ما راه‌نیابد. زیرا در آن صورت ممکن نخواهدبود که هر یک از پاسداران چیزی خاص را مال خود بشمارد و هر چه را بچنگ‌آورد در خانهٔ خود نگاه‌دارد و زن و فرزندانی خاص خود داشته‌باشد و در نتیجه، شادی و اندوهش از شادی و اندوه دیگران جدا گردد. بلکه در پرتو قوانین ما همهٔ آنان همه چیز را مال مشترک خود خواهنددانست و هدفی یگانه و مشترک خواهندداشت و در شادی و اندوه شریک یکدیگر خواهندبود.

گفت: درست است.

گفتم: در آن صورت دعاوی حقوقی نیز میان آنان پیش‌نخواهدآمد. زیرا هیچ کس جز تن خود چیزی نخواهدداشت که منحصراً متعلق به‌او باشد بلکه همه چیز مال همه خواهدبود. بنا بر این پاسداران جامعهٔ ما، چون کسانی که دارایی شخصی و زن و فرزند خصوصی دارند دعوایی بر یکدیگر نخواهدکرد.

گفت: آری، دعوی حقوقی میان آنان مورد نخواهدداشت.

گفتم: دعوی جزایی نیز که منشأ آن زورگویی و اهانت و مانند آن است به میان نخواهدآمد زیرا ورزش و تربیت بدنی را برای هر کس ضروری خواهیم‌ساخت و دفاع از خویشتن در برابر همسالان را مجاز و حتی زیبا خواهیم‌شمرد.

گفت: درست است.

۴۶۵ گفتم: قانون ما فایده‌ای دیگر نیز دارد و آن اینکه اگر کسی از دیگر رنجی ببیند و در صدد انتقام برآید، نخواهدتوانست در آن حال عنان خود را به‌دست خشم بسپارد و پای از دایرهٔ اعتدال فراتر بگذارد.

گفت: درست می‌گویی.

گفتم: سالخوردگان موظف خواهندبود ناظر رفتار جوانان باشند و آنان را در هر حال از زیاده‌روی بازدارند.

گفت: بی‌گمان.

گفتم: و جوانان حق نخواهندداشت از دستور سالخوردگان سرپیچند یا آنان را بزنند مگر به‌فرمان زمامداران. زیرا ما بر هر جوان دو پاسدار نیرومند خواهیم گماشت که یکی شرم نام دارد و دیگری ترس. شرم از آنکه مبادا بر کسانی که او را به‌جهان آورده‌اند اهانتی روا دارد و ترس از اینکه اگر به‌کسی ستم کند، دیگران که خود را پسر یا برادر یا پدر آن کس می‌دانند، به‌یاری او بشتابند.

گفت: بی‌گمان چنین خواهدبود.

گفتم: پس در پرتو قوانین ما میان پاسداران از هر حیث دوستی و صفا برقرار خواهدبود.

گفت: آری، دوستی و صفای کامل.

گفتم: اگر میان پاسداران نزاع و کشمکش نباشد، دیگر افراد جامعه نیز نه به‌آنان دشمنی خواهندورزید و نه خود دچار نفاق و دودستگی خواهندشد.

گفت: راست است.

گفتم: گذشته از این پاسداران ما از کارهای ننگینی هم که از گفتنش شرم دارم دور خواهندبود مانند چاپلوسی در برابر توانگران و اعمال دیگری که ناشی از ستمکشی و زبونی است و خاص کسانی که بار تربیت کودکان و نگاهداری خانواده و کسب معاش روزانه را به‌دوش دارند: مثلاً اینکه وامی بگیرند وَ انکار کنند، یا پولی فراهم‌آورند و به‌زنان و خدمتگاران بسپارند یا از اموری رنج ببرند که همه می‌شناسند و نیازی به‌برشمردن آنها نداریم.

گفت: روشن است.

گفتم: پس پاسداران جامعهٔ ما از همهٔ رنجهایی که برشمردیم بدور خواهندماند و در سراسر زندگی نیکبخت خواهندبود، حتی نیکبخت‌تر از کسانی که در مسابقه‌های اولومپی پیروز می‌شوند.

پرسید: به‌چه علت آنان را نیکبخت‌تر از اینان می‌شماری؟

گفتم: آن پیروزی که مردمان فاتحان میدان مسابقه را به‌سبب آن نیکبخت می‌شمارند جزءِکوچکی است از پیروزی پاسداران ما. پیروزی اینان بسی زیباتر از پیروزی برندگان مسابقه است زیرا شاهکار اینان تأمین سعادت تمام جامعه است و از این رو پاداشی هم که جامعه به‌اینان می‌دهد بمراتب بیشتر از پاداشی است که آنان بدست‌می‌آورند. پاداش پاسداران این است که جامعه همهٔ مایحتاج خود و فرزندان آنان را از کیسهٔ خود می‌پردازد و تا زنده‌اند آنان را

به‌چشم تقدیر و ستایش می‌نگرد و چون بمیرند با حرمت و تجلیل تمام به‌خاک می‌سپارد.

۴۶۶ گفت: آری، مزایایی که برشمردی براستی غبطه‌انگیزند.

گفتم: بیادداری که ساعتی پیش کسی به‌ما خرده گرفت و گفت که پاسداران ما مردان نیک‌بختی نیستند زیرا با اینکه همه چیز جامعه به‌آنان سپرده‌است، خود هیچ ندارند؟ در جواب گفتیم این نکته را به‌وقتی دیگر بگذار، زیرا نخست باید مراقب باشیم که پاسداران جامعهٔ ما پاسدار به‌معنی راستین باشند تا تمام جامعه خوشبخت شود، زیرا هدف ما این نیست که طبقه‌ای خاص را خوشبخت سازیم.

گفت: بیاددارم.

گفتم: اکنون در این باره چه می‌اندیشی؟ پس از آنکه روشن شد که پاسداران بسی نیکبخت‌تر از برندگان مسابقه‌های اولومپی هستند، آیا حق داریم آنان را نیکبخت‌تر از کفشدوزان و کشاورزان و دیگر پیشه‌وران نیز بدانیم؟

گفت: تردید نیست.

گفتم: پس سخنی را که در آن هنگام گفتم اکنون بار دیگر می‌گویم: پاسداران ما نباید سعادت خود را در آن ببینند که پاسدار به‌معنی راستین نباشند. اگر آن زندگی همراه با نظم و اعتدال را که در نظر ما زیباترین زندگیهاست حقیر شمارند و از سعادت تصوری کودکانه داشته‌باشند و بکوشند همهٔ ثروت و دارایی کشور را بچنگ‌آورند، ناچار روزی پی‌خواهندبرد که هسیودوس براستی دانا بوده‌است که گفته: «چون نیک بنگری نصف بهتر از تمام است.»

گفت: اگر از من بشنوند، هرگز دست از آن زندگی برنخواهندداشت.

گفتم: پس معلوم می‌شود تصدیق می‌کنی که زنان نیز باید از آموزش و پرورشی که برای مردان ضروری شمردیم برخوردارشوند، و چه به‌هنگام جنگ و چه در زمان صلح در پاسداری و شکار و به‌طور کلی در همهٔ شؤون زندگی، تا آنجا که میسر باشد با مردان همکاری کنند همچنان که سگان ماده با سگان نر همکاری می‌کنند. زیرا این روش هم برای جامعه سودمند است و هم به‌هیچ روی خلاف طبیعت زن نیست بلکه زن برای آن آفریده شده‌است که یار و همکار مرد باشد.

گفت: آری، تصدیق می‌کنم.

گفتم: نکته‌ای که اکنون باید بررسی کنیم، این است که آیا آن گونه همکاری که میان جانوران حکمفرماست، میان آدمیان نیز امکان‌پذیر است یا نه، و اگر امکان‌پذیر است چگونه باید به‌مرحلهٔ عمل درآید؟

گفت: این سؤال را من می‌خواستم طرح کنم ولی تو بر من پیشی گرفتی.

گفتم: چگونگی همکاری به‌هنگام جنگ ظاهراً روشن است.

پرسید: مقصودت چیست؟

گفتم: بدیهی است که دوشادوش یکدیگر به‌میدان جنگ خواهندرفت و از کودکان هر کدام را که توانایی کافی داشته‌باشد با خود خواهندبرد تا آنان نیز مانند فرزندان پیشه‌وران حرفه‌ای را که در بزرگی پیش‌خواهندگرفت از کودکی با مشاهده و تجربه بیاموزند و گذشته از این، در هر کاری که در میدان جنگ ۴۶۷
پیش‌آید به‌پدران و مادران خود یاری کنند. مگر ندیده‌ای که دیگر پیشه‌وران نیز پیشهٔ خود را همین گونه به‌کودکان یادمی‌دهند و مثلاً فرزندان کوزه‌گر پیش از آنکه خود ساختن کوزه آغاز کنند زمانی دراز در نزد پدر به‌شاگردی می‌گذرانند؟

گفت: البته دیده‌ام.

گفتم: آیا آموزش نظری و تجربی که پیشه‌وران به‌فرزندان خود می‌دهند دقیق‌تر از رموز و نکاتی است که پاسداران باید به‌جوانان بیاموزند؟

گفت: سؤال مضحکی است.

گفتم: گذشته از این، می‌دانی که هر جانوری در حضور کودکان خود با شهامتی بیشتر می‌جنگد.

گفت: درست است. ولی سقراط، بیم آن نیز هست که اگر سپاه ما شکست بخورد نه تنها سربازان بلکه فرزندان آنان نیز هلاک شوند و جامعه نتواند بار دیگر قدبرافرازد.

گفتم: حق با توست. ولی آیا جنگاوران ما باید از هر خطری بگریزند؟

گفت: نه.

گفتم: اگر قراراست تن به‌خطر دردهند، پیروزی بر خطر باید سبب شود که بهتر و قابلتر گردند.

گفت: واضح است.

گفتم: آیا آموختن فنون جنگ برای جوانانی که قراراست سربازان آیندهٔ کشور شوند، موضوع کوچکی است و چندان ارزش ندارد که برای آن تن به‌خطر

دردهند؟

گفت: هیچ موضوع مهم‌تر از این نیست.

گفتم: پس چاره نیست جز اینکه بگذاریم کودکان جنگ را به‌چشم خود ببینند. البته باید احتیاط کنیم تا به‌حد امکان آسیبی به‌آنان نرسد.

گفت: درست است.

گفتم: اولاً پدرانشان چون تجربهٔ کافی دارند، خواهندتوانست پیش‌بینی کنند که جنگی که در پیش است خطرناک خواهدبود یا نه.

گفت: آری.

گفتم: پس در جنگهایی که پیش‌بینی خطر می‌کنند کودکان را با خود نخواهندبرد.

گفت: آری، این بهتر است.

گفتم: در ثانی سرپرستی کودکان را به‌هر کسی واگذار نخواهندکرد بلکه به‌عهدهٔ مردانی خواهندگذاشت که از حیث سالخوردگی و تجربه شایستگی کافی هم برای رهبری کودکان دارند و هم برای حفاظت آنان.

گفت: البته باید چنین کنند.

گفتم: با این همه، حوادثی پیش‌می‌آید که پیش‌بینی نمی‌توان کرد.

گفت: راست است.

گفتم: برای آن گونه موارد باید از پیش به‌کودکان بال و پر دهند تا هنگام اضطرار به‌پرواز آیند و از خطر بگریزند.

پرسید: چه گفتی؟

گفتم: باید از کودکی به‌آنان اسب‌سواری بیاموزند تا بتوانند گیرودار میدان جنگ را از پشت اسب تماشا کنند، و باید برای آنان اسبهایی رام و تیزپا بگزینند نه اسبهای جنگی و سرکش. بدین ترتیب کودکان اولاً می‌توانند حرفه‌ای را که در آینده پیش‌خواهندگرفت تماشا کنند و فراگیرند و در ثانی اگر ضرورتی پیش‌آید می‌توانند به‌همراهی سرپرستان خود از معرکه رهایی‌یابند.

گفت: راست می‌گویی.

۴۶۸ گفتم: اکنون وقت آن است که ببینیم سپاهیان ما در میدان کارزار با یکدیگر چگونه رفتار خواهندکرد و در برابر دشمنان چه رفتاری پیش خواهند گرفت. بگذار من عقیدهٔ خود را بگویم و تو داوری کن.

گفت: بگو.

گفتم: اگر سربازی سنگر خود را رها کند یا جنگ‌افزار خود را به‌زمین افکند یا کاری دیگر که شایستهٔ سپاهیان نیست مرتکب شود باید او را ترسو و زبون بشمارند و به‌طبقهٔ پیشه‌وران و کشاورزان تنزل دهند.

گفت: درست است.

گفتم: و اگر سربازی زنده به‌دست دشمن بیفتد باید او را به‌دشمن بازگذارند تا هر چه خواهد با او بکند.

گفت: بدیهی است.

گفتم: ولی اگر سربازی شجاعتی بیش از دیگران نشان‌دهد، باید جوانان و کودکانی که در میدان جنگ حاضرند نخست در همان جا یکی پس از دیگری تاج گلی بر سر او بنهند و سپس با دست راست دست او را بفشارند. تو در این باره نظری دیگر داری؟

گفت: نظر من نیز همین است.

گفتم: ولی گمان می‌کنم با آنچه اکنون خواهم‌گفت موافق نباشی.

پرسید: آن چیست؟

گفتم: باید به‌او اجازه دهند که هر که را خواست ببوسد و به‌هر که خواست بوسه دهد!

گفت: البته موافقم. حتی می‌خواهم به‌قانون تو این قاعده را نیز بیفزاییم که در اثنای لشکرکشی اگر او خواست کسی را ببوسد آن کس نباید دست رد به‌سینهٔ او بگذارد تا اگر سربازی معشوق یا معشوقه‌ای داشت برای کسب جایزهٔ شجاعت از هیچ کوششی دریغ نورزد.

گفتم: خوب گفتی. اگر به‌یادت باشد، پیشتر نیز گفتیم به‌کسی که در جنگ دلیر باشد باید بارها اجازهٔ زناشویی داده‌شود و قرعه باید بیش از دیگران به‌نام او بیفتد تا از او فرزندانی هر چه بیشتر بدنیاآیند.

گفت: آری، چنین گفتیم.

گفتم: در تجلیل مردان جنگی باید نکته‌ای هم از هومر بیاموزیم: هومر می‌گوید به‌پاس شجاعتی که «آیاس» در میدان کارزار نشان‌داد تکهٔ بزرگی مازهٔ کباب‌شده جایزه گرفت. مرادش این است که جایزه‌ای که به‌جوانان دلیر داده می‌شود باید علاوه بر جنبهٔ تجلیل این خاصیت را داشته‌باشد که به‌آنان نیرو

بخشد.

گفت: حق با هومر است.

گفتم: پس گفتهٔ هومر را خواهیم‌پذیرفت و در تجلیل سپاهیانی که شهامتی سزاوار ستایش نشان‌دهند به‌سرودهای تحسین‌آمیز و مزایای دیگر که اندکی پیش برشمردیم اکتفا نخواهیم‌کرد بلکه آنان را بر بالای سفره خواهیم‌نشاند و با کباب و پیاله‌های لبریز از آنان پذیرایی خواهیم‌کرد تا سپاسگزاری ما از مردان و زنان دلاور سبب نیرومندی آنان نیز شود.

گفت: آری، چنین خواهیم‌کرد.

گفتم: از سپاهیانی که در جنگ به‌نحو افتخارآمیز کشته‌شوند چگونه سپاسگزاری خواهیم‌کرد؟ نخست خواهیم‌گفت که او از نژاد طلایی است.

گفت: چنان کسی شایستهٔ چنین عنوانی است.

۴۶۹ گفتم: و سخن هسیودوس را خواهیم‌پذیرفت که می‌گوید آنان که از این نژادند، چون درگذرند «همچون ارواح مقدس در روی زمین سکنی می‌گزینند، شرور را می‌رانند، و حامی و یاور آدمیان سخنگو هستند.»

گفت: آری خواهیم‌پذیرفت.

گفتم: سپس از آپولون خواهیم‌خواست به‌ما بگوید که آن ذوات مقدس و الهی را چگونه باید به‌خاک سپرد، و از هر دستوری که خدا بدهد پیروی خواهیم کرد.

گفت: بی‌گمان چنین خواهیم‌کرد.

گفتم: گورهای آنان را چون پرستشگاههای خدایان حامی آدمیان خواهیم آراست. این مراسم را دربارهٔ هموطنان شریف و دلاور نیز که به‌سبب ضعف پیری یا به‌علتی دیگر درگذرند بجای‌خواهیم‌آورد.

گفت: حق همین است.

گفتم: سپاهیان ما با دشمنان چگونه رفتار خواهندکرد؟

پرسید: از چه نظر؟

گفتم: اولاً از نظر اسیرکردن و برده‌ساختن مغلوبان. آیا شایسته است که مردمان شهری یونانی گروهی دیگر از یونانیان را به‌اسارت برند و بردهٔ خود سازند؟ آیا نباید در سراسر یونان این رسم برقرار شود که یونانیان همواره از بردگی مصون بمانند و هر قوم یونانی بهوش باشد که هرگز به‌اسارت بیگانگان درنیاید؟

گفت: البته بهتر است که یونانیان یکدیگر را از اسارت مصون دارند.

گفتم: پس هر یونانی باید بپرهیزد از اینکه یونانی دیگری را به‌اسارت ببرد، و به‌یونانیان دیگر نیز باید توصیه کند که از اسیرکردن یکدیگر بپرهیزند.

گفت: درست است. این قاعده اقوام یونانی را بر آن خواهدداشت که تنها با بیگانگان بجنگند و از دشمنی با یکدیگر پرهیز کنند.

گفتم: بسیار خوب. دربارهٔ غارت دارایی کشتگان چه می‌گویی؟ آیا اجازه دهیم که سپاهیان، پس از آنکه دشمن را ازپای‌درآوردند جز اسلحه چیزی از دارایی او به‌غارت ببرند؟ آیا این رسم بهانه‌ای به‌ترسویان نخواهدداد که به‌جای حمله به‌دشمن به‌تاراج دارایی کشتگان سرگرم شوند و گمان کنند این نیز وظیفه‌ای است که باید انجام‌داد؟ گذشته از این کسی که جسدی بی‌جان را دشمن می‌پندارد، باید روحی سفله و زبون داشته‌باشد زیرا دشمن حقیقی بال گشاده و از میان برخاسته و آنچه از او مانده آلت و اسبابی است که او تا زنده‌بود به‌وسیلهٔ آن دشمنی خود را بروز می‌داد. پس کسی که جسدی بی‌جان را تاراج می‌کند چون سگی است که به‌سنگی که به‌سویش انداخته‌اند حمله می‌برد و از سنگ‌انداز غافل است.

گفت: براستی چنین است.

گفتم: پس اجازه نخواهیم‌داد سپاهیان ما اجساد دشمنان را برهنه کنند و دارایی آنان را به‌تاراج ببرند یا دشمن را از به‌خاک‌سپردن کشتگان بازدارند.

گفت: نه، اجازه نخواهیم‌داد.

۴۷۰ گفتم: جنگ‌افزاری را هم که از دشمن به‌غنیمت ببریم به‌پرستشگاه هدیه نخواهیم‌کرد و در آنجا نخواهیم‌آویخت، خاصه جنگ‌افزاری را که از یونانیان بدست‌آورده‌باشیم. زیرا چنانکه گفتیم یونانیان باید با یکدیگر به‌مدارا رفتار کنند. گذشته از این اگر غنیمتی را که از خویشان خود گرفته‌ایم در پرستشگاهی جای‌دهیم این امر توهینی است به‌پرستشگاه، مگر اینکه خدا دستوری دیگر دهد.

گفت: درست است.

گفتم: سپاهیان تو دربارهٔ ویران‌کردن شهرهای یونانی و آتش‌زدن خانه‌ها چه می‌اندیشند؟

گفت: میل دارم عقیدهٔ تو را بشنوم.

گفتم: به‌عقیدهٔ من هیچ یک از آن دو کار را نخواهندکرد. بلکه به‌برداشتن

حاصل زراعت سال قناعت خواهندورزید. می‌دانی چرا؟

گفت: نه.

گفتم: جنگ و نزاع، همچنان که دو واژهٔ مختلفند دو مفهوم مختلف دارند: یکی تنها میان دو قوم بیگانه درمی‌گیرد و دیگری میان خویشان و دوستان. به‌عبارت دیگر، دشمنی و نفاق را اگر میان خویشان روی‌دهد نزاع می‌نامیم، و اگر میان بیگانگان پیش‌آید به‌نام جنگ می‌خوانیم.

گفت: نکته‌ای که گفتی دور از حقیقت نیست.

گفتم: این نکته چطور؟ اعتقاد من این است که اقوام یونانی متعلق یکدیگرند و خویش یکدیگر، در حالی که با بیگانگان نه تعلقی دارند و نه خویشی.

گفت: درست است.

گفتم: از این رو گیر و داری که میان یونانیان و بیگانگان درگیرد جنگ به‌معنی راستین است زیرا آن دو به‌حکم طبیعت دشمن یکدیگرند و خصومتی که میانشان حکمفرماست باید به‌نام جنگ خوانده‌شود. ولی اگر ستیزه‌ای میان دو قوم یونانی روی‌دهد، باید بگوییم: «این دو قوم دوست و خویشاوند یکدیگرند، ولی یونان بیمار گردیده و دچار نفاق شده‌است و این بیماری را باید به‌نام نزاع خواند.»

گفت: خوب گفتی.

گفتم: اگر کشوری دچار شقاق و نفاق شود و میان ساکنان آن نزاع درگیرد، آیا سزاوار است که طرفین کشتزارهای یکدیگر را ویران کنند و خانه‌ها را آتش بزنند، و بدین‌سان تمام کشور را که به‌منزلهٔ مادر و دایهٔ آنان است تباه کنند؟ یا بهتر آن است که طرف غالب به‌گرفتن محصول زراعت طرف مغلوب اکتفا ورزد و همواره در این اندیشه باشد که سرانجام روزی با حریف آشتی خواهدکرد و دوران نزاع بسرخواهدآمد؟

گفت: بدیهی است که راه دوم بهتر و معتدل‌تر است.

گفتم: آیا شهری که تو می‌خواهی تأسیس کنی، شهری یونانی نخواهدبود؟

گفت: البته یونانی خواهدبود.

گفتم: پس بی‌شک افراد آن نیز مردمانی شریف و معتدل خواهندبود.

گفت: بی‌گمان.

گفتم: در آن صورت یونان را دوست‌خواهندداشت، با دیگر یونانیان دوست و خویشاوند، و در مقدسات و پرستشگاهها با آنان شریک خواهندبود.

گفت: بدیهی است.

گفتم: پس آیا کشمکشی را هم که با دیگر یونانیان، یعنی با خویشاوندان خود، پیدا کنند نزاع خواهندنامید نه جنگ؟

گفت: درست است.

گفتم: و آیا همواره آرزو خواهندکرد که نزاع به‌آشتی انجامد؟ ۴۷۱

پاسخ داد: این نیز بدیهی است.

گفتم: و منظورشان از کشمکش و نبرد این خواهدبود که حریف را به‌راه راست بیاورند نه اینکه او را از میان بردارند یا اسیر و بردهٔ خود کنند. به‌عبارت دیگر چون استادی خواهندبود که شاگرد را تنبیه کند نه چون دشمنی که دشمن را سربکوبد.

گفت: درست است.

گفتم: و چون خود یونانی هستند یونان را ویران نخواهندکرد و خانه‌ها را نخواهندسوزاند، همهٔ ساکنان شهر را از مرد و زن و کودک، به‌چشم دشمنی نخواهندنگریست بلکه تنها آن چند تنی را دشمن خواهندشمرد که آتش نزاع را برافروخته‌اند. از این رو چنانکه گفتیم، از پایمال‌کردن کشتزارها و سوزاندن خانه‌ها پرهیز خواهندکرد زیرا همهٔ آنها را ازان خویشان و دوستان خود خواهند دانست و نبرد را تنها تا زمانی ادامه خواهندداد که بیگناهان که دچار رنج شده‌اند بر سر گناهکاران بریزند و آنان را به‌کیفر برسانند.

گفت: حق با توست. مردمان جامعهٔ ما با یونانیان باید چنین کنند ولی در برابر بیگانگان باید همان رفتاری را پیش‌گیرند که امروز یونانیان با یکدیگر می‌کنند.

گفتم: پس قانون دیگری که برای پاسداران خود وضع می‌کنیم چنین است: پاسداران جامعهٔ ما موظفند از ویران‌کردن کشتزارها و سوزاندن خانه‌ها پرهیز کنند.

گفت: موافقم، زیرا این نیز قانون خوبی است. ولی سقراط، می‌ترسم اگر بگذارم بدین‌سان پیش‌بروی مطلبی را که ساعتی پیش ناگفته گذاشتی از یاد ببری. آن مطلب این است که آیا جامعه‌ای که طرحش را ریختی و اصول اساسیش را تشریح کردی ممکن است براستی بوجودآید؟ و اگر ممکن است، چگونه می‌توان آن را بوجودآورد؟ تصدیق می‌کنم که چنان جامعه‌ای، اگر روزی گام به‌عرصهٔ

هستی بگذارد، از هر نظر خوب و سعادتمند خواهدبود. حتی مزایایی دیگر نیز خواهدداشت که تو برنشمردی. از جمله آنکه همواره از میدان کارزار سرافراز بیرون خواهدآمد زیرا سپاهیانش یکدیگر را تنها نخواهندگذاشت چون همدیگر را نیک می‌شناسند و برادر یا پدر یا پسر خود می‌دانند. زنان نیز دوشادوش مردان به‌میدان جنگ خواهندرفت و برای ترساندن دشمن در میان سربازان یا در پشت جبهه صف‌آرایی خواهندکرد و حتی اگر نیاز باشد به‌دشمن خواهندتاخت، و این همه سبب خواهدشد که آن جامعه در همهٔ احوال شکست‌ناپذیر باشد. محاسن و مزایایی را هم که به‌هنگام صلح خواهدداشت، با اینکه سخنی از آنها به‌میان نیاوردی، به‌چشم می‌بینم. ولی تصدیق همهٔ آن مزیتها چه سودی دارد اگر تحقق چنان جامعه‌ای امکان‌پذیر نباشد. بنا بر این نیازی نیست که در این باره بیش از این سخن بگویی بلکه بهتر است بکوشی تا شاید بتوانی ما را متقاعد کنی که جامعه‌ای که وصفش کردی تحقق‌پذیر است، و سپس راه عملی‌ساختن آن را به‌ما بنمایی.

۴۷۲ گفتم: با این جمله سخت غافلگیرم کردی و با اینکه هنوز از رنج دو موج پیشین نیاسوده‌ام مرا با موجی دیگر که بسی هولناکتر از آنهاست رو به‌رو ساختی. ولی همین که این موج را ببینی و نهیبش را بشنوی در من به‌چشم اغماض خواهی‌نگریست و خواهی‌دانست که چرا نمی‌خواستم مطلبی چنین خلاف مشهور را به‌میان آورم و دربارهٔ آن گفت و شنودی آغاز کنم.

گفت: به‌این بهانه نمی‌توانی از دست ما بگریزی. بیش از این درنگ مکن و بگو که از چه راه می‌توان جامعه و دولتی را که وصف کردی به‌مرحلهٔ واقعیت درآورد.

گفتم: بسیار خوب. ولی نخست باید بیادبیاوریم که ما در راه جست و جوی عدل و ظلم و بررسی ماهیت آنها به‌این نقطه رسیده‌ایم.

گفت: درست است ولی مقصودت از این یادآوری چیست؟

گفتم: هیچ. نکته‌ای که می‌خواهم اکنون روشن شود این است که وقتی که ماهیت عدالت را یافتیم آیا چشم خواهیم‌داشت که مرد عادل هیچ گونه فرقی با آن نداشته‌باشد و به‌عبارت دیگر عین عدالت باشد؟ یا به‌همین قدر خرسند خواهیم‌بود که به‌حد امکان به‌عدالت نزدیک و از فضیلت عدالت بیش از دیگران بهره‌مند باشد؟

گفت: همین قدر کافی خواهدبود.

گفتم: پس علت اینکه خودِ عدل و ظلم را می‌جستیم، و می‌خواستیم بدانیم عادل به‌تمام معنی به‌فرض اینکه پیدا شود چگونه کسی است و ظالم به‌تمام معنی چگونه کسی، این بود که نمونه‌هایی بدست‌آوریم و آنگاه بنگریم که کدام یک از آنها با نیکبختی قرین است و کدام با بدبختی؟ سپس نتیجه بگیریم که خود ما نیز به‌هر یک از آن دو نمونه شبیه باشیم از حیث نیکبختی و بدبختی سرنوشتی مانند سرنوشت آن خواهیم‌داشت. مراد ما همین بود، نه اینکه ثابت کنیم که تحقق آن نمونه‌ها امکان‌پذیر است.

گفت: در این باره حق با توست.

گفتم: اگر صورتگری تصویری بسازد که انسانی را در کمال زیبایی نمایان کند چنانکه از شرط زیبایی هیچ کم نداشته‌باشد، ولی نتواند ثابت کند که انسانی به‌آن زیبایی در جهان می‌توان یافت، این امر دلیل ناتوانی صورتگر است؟

گفت: نه.

گفتم: ما نیز با اندیشه و سخن تصویری ساختیم از جامعه‌ای کامل به‌معنی راستین.

گفت: درست است.

گفتم: پس اگر نتوانیم ثابت کنیم که چنان جامعه‌ای ممکن است به‌مرحلهٔ واقعیت درآید، این امر دلیل نارسایی تصویر ماست؟

گفت: البته نه.

گفتم: حقیقت همین است که گفتم. ولی اگر میل داری سخن را در اینجا بپایان‌نرسانم بلکه توضیح دهم که چگونه می‌توان تقریباً چنان جامعه‌ای را بوجودآورد، باید بار دیگر درستی آن نکته را تصدیق کنی.

پرسید: کدام نکته؟

۴۷۳ گفتم: آیا ممکن است چیزی، همان گونه که با سخن می‌توان توصیفش کرد به‌مرحلهٔ عمل درآید؟ یا اقتضای طبیعت عمل این است که عمل همواره از حقیقت دورتر است تا سخن، حتی آنجا که چنین بنظرنیاید؟ این نکته را تصدیق می‌کنی یا نه؟

گفت: آری، تصدیق می‌کنم.

گفتم: بنا بر این از من مخواه ثابت کنم که آنچه با سخن وصف کردم،

درست به‌همان کیفیت قابل اجراست. اگر بتوانیم روشن کنیم که ممکن است جامعه‌ای بوجودآورد که به‌حد امکان به‌آنچه توصیف کرده‌ایم شبیه باشد، در آن صورت خرسند خواهیم‌شد ــ یا دست کم خود من خرسند خواهم‌شد ــ که تقاضای تو را برآورده و ثابت کرده‌ایم که اجرای طرح ما امکان‌پذیر است.

گفت: در آن صورت من نیز خرسند خواهم‌شد.

گفتم: پس نخست باید معایب جوامع کنونی را، که سبب اختلاف آنها با جامعهٔ مطلوب ماست، بیابیم و تشریح کنیم. سپس باید بکوشیم تا راهی پیدا کنیم که با تغییری کوچک، قانون اساسی آنها را به‌قانون اساسی جامعهٔ خودمان شبیه سازیم. بدیهی است که اگر یک تغییر کافی نباشد، دو یا چند تغییر خواهیم داد، ولی خواهیم‌کوشید که تغییرها تا حد امکان کم و کوچک باشند.

گفت: بسیار خوب.

گفتم: گمان می‌کنم هم‌اکنون می‌توانم تغییری نشان‌دهم که اگر بعمل‌آید، آن دگرگونی که مطلوب ماست حاصل خواهدشد. گرچه این تغییر چندان کوچک و آسان نیست ولی بی‌گمان امکان‌پذیر است.

پرسید: آن کدام است؟

گفتم: اینک آن موج هولناک را به‌چشم می‌بینم. ولی چاره نیست جز اینکه با آن نیز درآویزم هر چند موجی از خنده و استهزا باشد و بخواهد مرا در کام خود فروببرد. بهوش باش و گوش فرادار.

گفت: بگو.

گفتم: گلاوکن گرامی، اگر در جامعه‌ها فیلسوفان پادشاه نشوند، یا کسانی که امروز شاه و زمامدار نامیده‌می‌شوند براستی دل به‌فلسفه نسپارند، و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند، و همهٔ طبایع یکجانبهٔ امروزی، که یا تنها به‌این می‌گرایند یا به‌آن، از میان برنخیزند، بدبختی جامعه‌ها، و به‌طور کلی بدبختی نوع بشر، بپایان‌نخواهدرسید، و جامعه و دولتی که به‌صورت نظریه وصف کرده‌ایم جامهٔ عمل نخواهدپوشید[۲۲]. علت اینکه از نزدیک‌شدن به‌این موضوع سر باز می‌زدم این است که می‌دانستم این سخن تا چه اندازه مخالف عقیدهٔ مردمان امروزی است و اثبات اینکه آدمیان برای رسیدن به‌نیکبختی، چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی اجتماعی، راهی جز این ندارند بسیار دشوار است.

گفت: سقراط، با این ادعا که به‌میان آوردی، نباید تعجب کنی اگر انبوهی

از مردم، آن هم نه مردم غیرقابل اعتنا، جامه از تن بیندازند و با هر سلاحی که بدست‌آورند شتابان بر سرت بتازند. اگر نتوانی حملهٔ آنان را با دلیل و برهان دفع کنی، سزایت جز ریشخند نخواهدبود. ۴۷۴

گفتم: گناه توست که مرا مجبور کردی این سخن را به‌زبان آورم.

گفت: می‌دانم و خوب شد چنین کردم. ولی بدان که اکنون تو را تنها نخواهم‌گذاشت و تا آنجا که از دستم برآید به‌یاری تو خواهم‌شتافت. کاری که از من برمی‌آید این است که در بحث با تو شریک باشم و تشویقت کنم، و شاید بهتر از دیگران بتوانم به‌پرسشهایت پاسخ بدهم. چون چنین دوستی یاور توست بکوش تا به‌مدعیان ثابت کنی که ادعایی که کردی درست است.

گفتم: چون تو وعدهٔ یاری دادی از کوشش دریغ نخواهم‌کرد. برای اینکه از چنگ مدعیان سالم بدرآییم نخست باید به‌آنان توضیح دهیم که مراد ما از فیلسوفان، که می‌خواهیم زمام کشور به‌دست آنان سپرده‌شود، کدام کسان است. پس از آنکه روشن شد فیلسوف کیست،[۲۳] به‌دفاع از خود خواهیم‌پرداخت و ثابت خواهیم‌کرد که طبیعت گروهی از مردمان چنان است که پرداختن به‌فلسفه و ادارهٔ امور کشور حق آنان است در حالی که گروهی دیگر به‌اقتضای طبیعت خود باید از آن هر دو کار دوری گزینند.

گفت: آری، اثبات این مطلب ضروری است.

گفتم: پس با من همراهی کن تا شاید بتوانیم توضیح مطلوب را پیدا کنیم.

گفت: پیش بیفت.

گفتم: کسی که چیزی را براستی دوست‌دارد، ممکن نیست جزئی از آن را دوست‌بدارد و جزئی را نه، بلکه تمام آن را دوست‌دارد. می‌دانی چه می‌گویم، یا لازم است توضیح دهم؟

گفت: درست نمی‌دانم، توضیح بده.

گفتم: گلاوکن گرامی، چنین سخنی از دیگران غریب نیست. ولی کسی که در هنر عشق استاد است باید بداند که عاشقان به‌همهٔ پسرانی که در بهترین سالهای شکفتگی هستند دل‌می‌بندند. مگر شما پیروان اروس در برابر پسران رفتاری جز این دارید؟ یکی را بدان جهت زیبا می‌شمارید که بینی سربالا دارد، بینی دیگری را که عقابی است بینی شاهانه نام می‌دهید، سومی را که نه این است و نه آن، زیبا و متناسب می‌خوانید. سیه‌چردگان را مردانه می‌شمارید و سپیدرویان

را پسران خدا می‌نامید. «عسلی‌رنگ» نیز گمان می‌کنم ابداع کسی است که به‌پسری
رنگ‌پریده دل باخته بوده‌است. خلاصه آنکه شما همواره در پی بهانه می‌گردید تا ۴۷۵
از هیچ پسری که در سالهای شکفتگی و شادابی است روی‌برنگردانید.

گفت: اگر اقتضای بحث این است که گناه همهٔ عاشقان به‌گردن من نهاده شود ایرادی ندارم.

گفتم: همچنین می‌بینی که دوستداران شراب برای ستودن هر شراب بهانه‌ای می‌آورند.

گفت: درست است.

گفتم: دوستداران جاه نیز چنینند. اگر نتوانند به‌سرداری سپاه برسند، به‌ریاست دسته‌ای کوچکتر قناعت می‌کنند، و اگر نتوانند ستایش مردان بزرگ را برانگیزند به‌ستایش مردان عادی راضی می‌شوند زیرا مطلوبشان در هر حال جاه و منصب است.

گفت: درست است.

گفتم: پس وقتی که می‌گوییم کسی عاشق چیزی است، مرادمان این است که او تمام آن را می‌خواهد نه جزئی از آن را. عقیدهٔ تو نیز همین است یا جز این؟

گفت: آری، خواهان تمام آن است.

گفتم: فیلسوف (یعنی دوستدار دانش) نیز، کسی نیست که جزئی از دانش را بخواهد و جزءِ دیگر را نخواهد، بلکه کسی است که جویای تمام دانش است.

گفت: راست است.

گفتم: پس کسی را هم که به‌دانشی می‌گراید و از دانشی دیگر روی برمی‌تابد، خصوصاً در دوران جوانی که هنوز نمی‌تواند تمیز دهد که کدام دانش به‌حال او سودمند است و کدام نه، نمی‌توان دوستدار آموزش یا دانش خواند، همچنان که دربارهٔ کسی که با اکراه غذا می‌خورد نمی‌توان گفت گرسنه است و میل به‌غذا دارد بلکه باید گفت به‌خوردن بی‌میل است.

گفت: درست است.

گفتم: ولی کسی که از هر دانشی می‌چشد و همه را با اشتیاق فرامی‌گیرد بی‌آنکه سیر شود، درخور آن است که فیلسوف یا دوستدار دانش خوانده‌شود. چنین نیست؟

گفت: اگر این تعریف را بپذیریم باید گروه بزرگی از مردمان را که اشتیاقی

شگفت‌انگیز به‌تماشای هر جشنی و شنیدن هر خطابه‌ای دارند و می‌خواهند از هر واقعه‌ای که روی‌می‌دهد زود باخبر شوند، فیلسوف بنامیم. ولی آیا رواست که به‌آن گونه کسان نام فیلسوف داده‌شود؟ مرادم کسانی است که رغبتی به‌بحثهای جدی ندارند ولی هر جا جشن خدای شراب برپا شود حاضر می‌شوند و چنانکه گویی گوشهای خود را به‌گروههای آوازخوان کرایه داده‌اند از هیچ جشنی چه در شهر و چه در روستاها غیبت نمی‌کنند. آیا همهٔ کسانی را که کنجکاوی خود را از این طریق تسکین می‌دهند، یا به‌آموختن فنهای بیهوده وقت می‌گذارانند باید فیلسوف نامید؟

گفتم: نه، اینان فقط بظاهر شبیه فیلسوفند.

پرسید: پس فیلسوفان راستین کدامند؟

گفتم: کسانی که اشتیاق به‌نظارهٔ حقیقت دارند.

گفت: منظورت از اشتیاق به‌نظارهٔ حقیقت چیست؟ مطلب را روشن‌تر بیان کن.

گفتم: روشن‌ساختن این مطلب به‌دیگران دشوار است ولی گمان می‌کنم تو این نکته را قبول داری که...

پرسید: کدام نکته؟

گفتم: آن نکته این است که، زیبایی ضد زشتی است بنا بر این، آنها دو چیزند.

گفت: بدیهی است. ۴۷۶

گفتم: و چون دو چیزند، پس هر یک بتنهایی، یکی است؟

گفت: آری.

گفتم: این سخن در مورد عدل و ظلم و نیک و بد، و همهٔ مفاهیم دیگر نیز صادق است. یعنی هر یک از آنها به‌خودی خود واحدی است[۲۴]. ولی چون همه جا در ارتباط با اعمال و اجسام و مفهومهای گوناگون خودنمایی می‌کنند از این رو هر یک از آنها کثیر بنظرمی‌آید.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: من با توجه به‌این نکته، کسانی را که همهٔ عمر خود را به‌تماشا و شنیدن یا به‌اشتغال به‌فنون و صنایع گوناگون می‌گذرانند، از کسانی که موضوع اصلی بحث ما هستند و عنوان فیلسوف تنها به‌آنان باید داده‌شود، جدا می‌کنم و

میان آن دو فرق می‌گذارم.

پرسید: مقصودت چیست؟

گفتم: دستهٔ نخستین به‌صداها و رنگها و شکلهای زیبا، و هر چه از ترکیب آنها بوجودآید، دلبستگی دارند ولی روحشان قادر نیست به‌اینکه خود زیبایی (= زیبایی فی‌نفسه) را ببیند و به‌آن دل ببندد.

گفت: بی‌گمان چنین است.

گفتم: ولی آنان که قادرند به‌خود زیبایی نزدیک شوند و آن را، آنچنان که براستی هست، ببینند، کمیابند.

گفت: آری، این گونه کسان براستی کمیابند.

گفتم: آیا کسی که وجود چیزهای زیبا را تصدیق می‌کند ولی وجود خود زیبایی را باور ندارد، و اگر دیگری بخواهد او را به‌شناسایی خود زیبایی رهبری کند قادر به‌درک مطلب نیست، در خواب و در عالم رؤیا بسرمی‌برد یا در بیداری؟ درست دقت کن: وقتی که کسی شبیه چیزی را خود آن چیز پندارد نه شبیه آن، خواه این حالت در بیداری به‌او روی‌دهد و خواه در خواب، آیا چنین حالتی رؤیا نیست؟

گفت: البته باید گفت آن کس خواب می‌بیند.

گفتم: ولی آیا کسی که خود زیبایی را چیزی حقیقی می‌داند و می‌تواند هم خود آن را ببیند و هم چیزهایی را که از آن بهره دارند، و در عین حال نه اینها را به‌جای آن می‌گیرد و نه آن را به‌جای اینها، چنین کسی نیز در عالم رؤیا بسرمی‌برد یا بیدار است؟

گفت: بیدار است.

گفتم: این یکی می‌شناسد. از این رو فعالیت درونی وی را بنام «دانستن» یا «شناختن» می‌خوانیم. در حالی که آن یکی فقط می‌پندارد و معتقد است و بدین جهت فعالیت درونی او را «پنداشتن» یا «معتقدبودن» نام می‌دهیم.

گفت: درست است.

گفتم: ولی اگر آن کسی که درباره‌اش گفتیم می‌پندارد بی‌آنکه بشناسد، بر ما خشم بگیرد که چرا می‌گوییم می‌پندارد و نمی‌گوییم می‌شناسد، آیا خواهیم توانست خشم او را فروبنشانیم و بمهربانی بی‌آنکه آگاه شود متقاعدش کنیم که عقل و هوشش بجا نیست.

گفت: ناچاریم راهی پیدا کنیم.

گفتم: پس بیندیش و ببین به‌او چه باید بگوییم. گمان می‌کنم بهتر است سؤالی از او بکنیم و از پیش به‌او اطمینان دهیم که اگر در نتیجهٔ بررسی معلوم شود که دارای شناسایی است، ما نه تنها منکر حقیقت نخواهیم‌شد بلکه بسیار شادمان خواهیم‌گردید. سؤال ما این است: آیا شناسنده، چیزی را می‌شناسد یا نه؟ گلاوکن، تو به‌جای او پاسخ بده.

گفت: البته چیزی را می‌شناسد.

پرسیدم: چیزی را که هست یا چیزی را که نیست؟

پاسخ داد: چیزی را که هست، زیرا چیزی را که نیست نمی‌توان شناخت. ۴۷۷

گفتم: در این تردید نیست. زیرا این مطلب را از هر سو بنگریم بدین نتیجه خواهیم‌رسید که چیزی که کاملاً هست، کاملاً قابل شناختن است ولی آنچه به‌هیچ وجه نیست، به‌هیچ روی شناختنی نیست.

پاسخ داد: واضح است.

گفتم: خوب. اگر چیزی چنان باشد که درباره‌اش بتوان گفت هم هست و هم نیست، آیا چنان چیزی میان آنچه کاملاً هست و آنچه به‌هیچ وجه نیست قرار دارد؟

گفت: آری.

گفتم: چون روشن شد که شناختن و دانستن مربوط به‌چیزی است که هست (= موجود)، و نشناختن و ندانستن مربوط به‌چیزی که نیست (= لاوجود)، پس باید برای آنچه میان این دو قراردارد چیزی پیدا کنیم که حد وسط میان دانستن و ندانستن باشد.

گفت: درست است.

پرسیدم: چیزی هست که به‌نام پندار می‌خوانیم؟

جواب داد: البته.

پرسیدم: آیا آن توانایی که پنداشتن نام دارد، همان توانایی است که به‌نام دانستن خوانده‌می‌شود، یا غیر از آن است؟

جواب داد: پنداشتن غیر از دانستن است.

گفتم: چون آن دو، دو توانایی مختلفند، آیا موضوع یکی باید غیر از موضوع دیگری باشد؟

گفت: البته.

گفتم: دانستن، به‌حکم طبیعتش مخصوص است به‌آنچه هست، و خاصیتش این است که آن را بشناسد و بداند؛ و نیز بداند که آنچه هست، چگونه هست. ولی در اینجا لازم می‌بینم نکتهٔ دیگری را توضیح دهم.

پرسید: کدام نکته؟

گفتم: می‌گوییم توانایی، نوعی از موجودهاست، و هر اثری که از خود ما یا از هر چیز دیگر پدید می‌آید ناشی از توانایی است. مثلاً نیروی باصره توانایی است. همچنین است نیروی سامعه. منظور مرا درک می‌کنی؟

گفت: آری.

گفتم: اکنون به‌نکته‌ای که دربارهٔ تواناییها می‌گویم، بدقت گوش کن: من در توانایی نه رنگی می‌بینم، نه شکلی، و نه خصوصیتی دیگر از آن جمله که در بسیاری از اشیا هست و من با توجه به‌آنها می‌توانم اشیا را از یکدیگر تمیز دهم. از این رو در مورد تواناییها فقط به‌موضوع و اثر آنها توجه دارم و با این توجه هر یک از آنها را «توانایی» می‌نامم و توانایی مربوط به‌همان موضوع و همان اثر را توانایی آن موضوع و آن اثر می‌نامم، و توانایی مربوط به‌موضوع و اثر دیگر را به‌نامی دیگر. آیا تو نیز چنین می‌کنی؟

گفت: آری.

گفتم: بگذار بر سر مطلب خود بازگردیم. آیا به‌عقیدهٔ تو دانش یا دانستن یکی از تواناییهاست، یا چیز دیگری است؟

جواب داد: البته توانایی است. حتی به‌عقیدهٔ من بزرگترین تواناییهاست.

گفتم: بسیار خوب. پنداشتن نیز یکی از تواناییهاست یا چیز دیگری است؟

گفت: پنداشتن نیز نوعی توانایی است که ما به‌واسطهٔ آن پنداری در خود بوجودمی‌آوریم.

گفتم: ولی اندکی پیش تصدیق کردی که دانستن و پنداشتن یکی نیست.

گفت: چگونه ممکن است انسان عاقل چیزی را که هرگز بخطانمی‌رود، با چیزی که همواره در معرض اشتباه و خطاست یکی بداند؟

۴۷۸ گفتم: راست است. پس من و تو توافق داریم در اینکه دانستن غیر از پنداشتن است؟

جواب داد: البته.

پرسیدم: و چون آن دو غیر از یکدیگرند، پس موضوع یکی غیر از موضوع دیگری است؟

پاسخ داد: بالضروره.

پرسیدم: دانستن مربوط به‌موجود است و خاصیتش این است که چیزی را که هست بشناسد؟

پاسخ داد: آری.

پرسیدم: و خاصیت پنداشتن این است که پنداری را بوجودمی‌آورد؟

پاسخ داد: آری.

پرسیدم: آیا چیزی که پندار دربارهٔ آن بوجودمی‌آید، همان است که به وسیلهٔ دانش شناخته‌می‌شود؟ اگر چنین باشد، پس موضوع دانش با موضوع پندار یکی است. یا به‌عقیدهٔ تو چنین چیزی ممکن نیست؟

گفت: تحقیق ما ثابت کرد که چنین چیزی ممکن نیست، بلکه تواناییهای مختلف با موضوعهای مختلف ارتباط دارند. پیشتر نیز دیدیم که دانستن و پنداشتن دو توانایی مختلفند. از این رو ممکن نیست موضوعی که شناختنی و دانستنی است همان موضوعی باشد که درباره‌اش پنداری بوجودمی‌آید.

گفتم: چون موجود موضوع دانش است، پس به‌حکم ضرورت موضوع پندار باید چیزی غیر از موجود باشد.

گفت: البته.

گفتم: یعنی آیا موضوع پندار لاوجود است؟ یا باید گفت لاوجود موضوع پندار نیز نمی‌تواند قرارگیرد؟ درست دقت کن: کسی که پنداری دارد، پندارش دربارهٔ چیزی است؟ یا ممکن است پنداری باشد ولی موضوع آن چیزی نباشد؟

گفت: ممکن نیست.

گفتم: پس آیا پندار باید دربارهٔ چیزی باشد؟

گفت: آری.

گفتم: ولی لاوجود را نمی‌توان «چیزی» نامید بلکه باید آن را «هیچ» خواند.

گفت: راست است.

گفتم: پیشتر ناچار شدیم که نادانی را به‌لاوجود حمل کنیم و دانایی را به‌موجود.

گفت: درست است.

گفتم: پس آیا موضوع پندار نه موجود است و نه لاوجود؟

گفت: آری.

گفتم: پس آیا پندار نه دانایی است و نه نادانی؟

گفت: روشن است.

گفتم: پندار روشن‌تر از دانایی است و تاریکتر از نادانی؟

گفت: نه این است و نه آن.

گفتم: تاریکتر از دانایی است و روشن‌تر از نادانی.

گفت: آری.

گفتم: یعنی واسطه‌ای است میان این و آن؟

گفت: آری.

گفتم: پس میان این و آن قراردارد؟

گفت: البته.

گفتم: پیشتر گفتیم موضوعهایی که در آنِ واحد هم موجودند و هم لاوجود، میان موجود کامل و لاوجود کامل قراردارند، و توانایی‌یی که با آنها ارتباط دارد نه دانایی است و نه نادانی، بلکه اگر چیزی میان آن دو پیدا کنیم، همان است.

گفت: درست است.

گفتم: و اکنون معلوم شد که آنچه میان دانایی و نادانی است به‌نام پندار خوانده‌می‌شود.

گفت: راست است.

گفتم: حال باید موضوعی پیدا کنیم که در آنِ واحد هم از هستی بهره‌مند باشد و هم از نیستی، چنانکه نه بتوانیم آن را موجود کامل بنامیم و نه لاوجود کامل. اگر بتوانیم آن را بدست‌آوریم، خواهیم‌دانست که موضوع پندار همان است. آنگاه دانایی و نادانی را که ضد یکدیگرند متعلق به‌موضوعهایی خواهیم‌شمرد که مقابل یکدیگر قراردارند و پندار را که واسطه‌ای است میان دانایی و نادانی، متعلق به‌موضوعی خواهیم‌دانست که میان هستی و نیستی جای دارد.

گفت: درست است.

۴۷۹ گفتم: اکنون که این نکته روشن شد، بگذار روی به‌آن کسی کنیم که آماده

نیست هستی خود زیبایی، یعنی ایدهٔ یگانهٔ زیبایی را که تغیّر در آن راه‌نمی‌یابد و همواره به‌یک حال می‌ماند، بپذیرد، بلکه فقط وجود چیزهای زیبای کثیر را قبول دارد. منظورم همان مرد مشتاق تماشاست که نمی‌تواند تحمل کند اگر ما دربارهٔ خود زیبایی یا خود عدالت، یا خود هر مفهوم دیگر از این قبیل، سخن بگوییم. بگذار روی به‌او کنیم و بپرسیم: دوست گرامی، از این همه چیزهای زیبا، یکی را می‌توانی نشان‌دهی که از جهتی زشت ننماید؟ و آیا میان امور موافق عدل یکی را می‌توان پیدا کرد که از لحاظی ظالمانه به‌نظر نیاید؟ یا از میان امور موافق دینداری یکی را که از لحاظی دور از دینداری نباشد؟

گفت: نه، زیرا همهٔ چیزهای زیبا از لحاظی زشتند و هر چیز دیگری هم که به‌صفتی خوانده‌می‌شود از یک لحاظ ضد آن صفت را دارد.

گفتم: آیا دو برابری هست که از لحاظی نصف نباشد؟

گفت: نه.

گفتم: یا بزرگی که از لحاظی کوچک نباشد یا کوچکی که بزرگ نباشد؟ و آیا این قاعده در مورد چیزهای سنگین و سبک و همهٔ اشیاءِ دیگر صادق نیست؟

گفت: چرا. هر چه هر صفتی دارد، عکس همان صفت را نیز می‌توان در او یافت.

گفتم: پس آیا همهٔ این چیزها، از حیث نام و عنوانی که به‌آنها می‌دهیم، در آنِ واحد هم موجودند و هم لاوجود؟

گفت: آری، درست مانند سخنهای دوپهلو هستند که در میهمانیها برای تفریح و مزاح گفته‌می‌شوند. مانند معمای مرد خصی و شب‌پره، که شنونده باید پاسخی پیدا کند و بگوید آن که بود که با چه چیز چه چیز را زد[۲۵]. مرادم این است که همهٔ آن چیزها دو جنبه دارند و از این رو نه می‌توان گفت هستند و نه نیستند، و نه هم اینند و هم آن، یا هیچ یک از آن دو.

گفتم: آیا می‌دانی جای آنها کجاست؟ میان هستی و نیستی! زیرا نه به تاریکی لاوجودند و نه به‌روشنی موجود.

گفت: کاملاً صحیح است.

گفتم: پس روشن شد که چیزهای کثیر که به‌نظر تودهٔ مردم زیبا و شریف جلوه می‌کنند، و همچنین چیزهایی که با صفتی دیگر از همان قبیل نمودار می‌شوند، میان موجود به‌معنی حقیقی و لاوجود به‌معنی حقیقی در نوسانند.

گفت: آری، این نکته را روشن ساختیم.

گفتم: اگر به‌یادت باشد، اندکی پیش توافق کردیم که اگر چیزی بیابیم که میان موجود و لاوجود جای‌داشته‌باشد، آن چیز موضوع پندار خواهدبود نه موضوع دانایی. زیرا پندار واسطه‌ای است میان نادانی و دانایی، و از این رو فقط به چیزهایی دسترس دارد که میان هست و نیست سرگردانند و گاه چنینند و گاه چنان.

گفت: آری، در این توافق کرده‌ایم.

گفتم: پس آیا کسانی که چیزهای زیبای کثیر را می‌بینند ولی از دیدن خود زیبایی ناتوانند، و اگر یکی بخواهد آنان را به‌سوی خود زیبایی رهبری کند نمی‌توانند پا به‌پا به‌دنبال او بروند، همچنین کسانی که کارهای عادلانه را درمی‌یابند ولی از دیدن خود عدل ناتوانند، همه فقط پنداری دارند و از دانش بی‌بهره‌اند؟

گفت: بی‌گمان چنین است.

گفتم: ولی آیا آنان که قادرند در هر مورد خود آن مفهومها را ــ که همیشه در یک حالند و هرگز دگرگون نمی‌شوند ــ دریابند، و آنها را چنانکه براستی هستند ببینند، دارای شناساییند، نه دارای پندار؟

گفت: آری.

گفتم: پس اینان همواره چیزهایی را خواهانند که موضوع دانش است، در
۴۸۰ حالی که آن گروه دیگر در پی چیزهایی هستند که موضوع پندار و گمان است؟ هنوز بیادداری که گفتیم آنان به‌صداها و رنگهای زیبا دلبستگی دارند ولی خود زیبایی را نه تنها نمی‌بینند بلکه هستی آن را نیز نمی‌پذیرند؟

گفت: آری، بیاددارم.

گفتم: پس خطا نیست اگر آنان را دوستان پندار بنامیم نه دوستان دانش. گمان می‌کنی اگر آنان را بدین نام بخوانیم از ما خواهندرنجید؟

گفت: اگر از من بشنوند، نه. زیرا از سخن راست نباید رنجید.

گفتم: ولی آن گروه دیگر که فقط به‌هر چه هستی حقیقی دارد دل بسته‌اند، باید فیلسوف یعنی دوستدار دانش نامیده‌شوند نه دوست پندار.

گفت: درست است.

کتاب ششم

گفتم: گلاوکن، راهی دراز پیمودیم. ولی سرانجام تا اندازه‌ای روشن کردیم 484
که کدام کس فیلسوف است و کدام نه.

گفت: با بحثی کوتاهتر ممکن نبود نتیجه‌ای بدین روشنی بگیریم.

گفتم: حق با توست. حتی نتیجه روشن‌تر از این می‌شد اگر همهٔ بحث را صرف این مطلب می‌ساختیم. ولی هنوز مسائل مقدماتی فراوان در پیش است که باید حل کنیم تا بتوانیم فرق میان عدل و ظلم را کاملاً نمایان سازیم.

گفت: کدام مسائل؟

گفتم: چون معلوم شد فیلسوف چنان کسی است که می‌تواند هستی تغییرناپذیر سرمدی را دریابد، در حالی که دیگران از آن توانایی بی‌بهره‌اند و در عالم کثرت و دگرگونی سرگردان، اینک این سؤال پیش‌می‌آید که زمام جامعه به‌دست کدام یک از آن دو گروه باید سپرده‌شود؟

گفت: پاسخ درست را چگونه پیدا کنیم؟

گفتم: بدیهی است که برای رهبری جامعه کسانی شایسته‌اند که بتوانند از قوانین پاسداری کنند.

گفت: درست است.

گفتم: برای پاسداری کور شایسته است یا کسی که چشم تیزبین دارد؟

گفت: این مطلبی نیست که مورد اختلاف باشد.

گفتم: آیا کسانی که از دانش نظری دربارهٔ هستی حقیقی چیزها محرومند، و در درون خود صورت روشنی از حقایق ندارند تا به‌هنگام عمل مانند نقاشان چشم به‌آن بدوزند و پس از مطالعه و دقت در همهٔ جزئیات آن، تصویری تا حد امکان مطابق آن سرمشق از «نیکی» و «زیبایی» و «عدالت» در این جهان

واقعیات منعکس سازند، و اگر چنین تصویری موجود باشد در نگاهداری آن بکوشند، فرقی با کوران دارند؟

گفت: نه، براستی چندان فرقی با کوران ندارند.

گفتم: پس آیا وظیفهٔ پاسداری را باید به‌عهدهٔ این کوران بگذاریم؟ یا بهتر است برای این منظور کسانی را بگزینیم که حقیقت مثالی هر چیزی را می‌شناسند و در عین حال نه از حیث تجربه و توانایی کمتر از آن گروه دیگرند و نه در دیگر اجزاءِ فضایل؟

گفت: اگر از حیث خصایصی که برشمردی کمتر نباشند ابلهی است که دیگران را بر آنان برتری نهیم. چه، همان خاصیت اصلی برای برتری آنان کافی است.

۴۸۵ گفتم: پس بگذار ببینیم چگونه ممکن است آنان علاوه بر آن خاصیت اصلی، که شناختن حقیقت است، تجربهٔ عملی و دیگر صفاتی را که برای زمامداری لازم است، داشته‌باشند.

گفت: بسیار خوب.

گفتم: برای روشن‌ساختن این نکته لازم است، چنانکه در آغاز این بحث گفتیم، دربارهٔ صفات و سجایایی که خاص طبیعت فیلسوفان است تحقیق کنیم و به‌توافق برسیم. پس از آنکه این بررسی بپایان‌رسید گمان می‌کنم در این باره نیز هر دو همداستان خواهیم‌شد که آنان هر دو خاصیت، یعنی هم دانش نظری و هم تجربه و توانایی لازم برای عمل را می‌توانند در خود جمع کنند و از این رو هیچ کس جز آنان شایستهٔ زمامداری نیست.

گفت: این بررسی را چگونه آغاز کنیم؟

گفتم: در این مطلب توافق داریم که فیلسوفان بر حسب طبیعت همواره عاشق شناختن آن هستیِ یگانهٔ ابدی هستند که دستخوش کون و فساد نیست.

گفت: آری.

گفتم: و چنانکه پیشتر گفتیم، عاشق شناختن تمام آن هستند و از هیچ جزئی از اجزای آن به‌میل و اختیار خود چشم‌نمی‌پوشند، درست مانند جاه‌طلبان و شاگردان اروس که مثال آوردیم.

گفت: درست است.

گفتم: آیا علاوه بر آنچه گفته‌شد، نباید خاصیتی دیگر نیز از هنگام تولد در

نهاد آنان نهفته‌باشد؟

پرسید: کدام خاصیت؟

گفتم: اینکه، نه دیگران را فریب دهند و نه دانسته فریب بخورند. بلکه از دروغ و فریب بیزار باشند و راستی و حقیقت را دوست‌بدارند.

گفت: ظاهراً باید چنین باشد.

گفتم: ظاهراً چنین نیست بلکه بضرورت چنین است. زیرا کسی که فطرتاً عاشق چیزی است، هر چه را هم که با معشوقش خویشی و ارتباط دارد باید دوست‌بدارد.

گفت: حق با توست.

گفتم: آیا چیزی می‌شناسی که خویشی و ارتباطش با دانش، نزدیکتر از حقیقت باشد؟

گفت: نه.

گفتم: پس آیا ممکن است کسی هم فیلسوف باشد و هم دوستدار دروغ؟

گفت: هرگز.

گفتم: آنکه براستی مشتاق دانش است، از کودکی جز در پی راستی و حقیقت نیست.

گفت: درست است.

گفتم: همه می‌دانیم، کسی که همهٔ آرزو و اشتیاقش متوجه یک موضوع باشد، چیزهای دیگر را در نظرش ارجی نمی‌ماند، زیرا ذوق و تمایلش چون رودی همواره در بستری معین جاری است.

گفت: چنین است.

گفتم: از این رو کسی که ذوق و اشتیاقش در بستر دانایی و شناسایی جریان یابد لذت روحی را بزرگترین لذتها می‌شمارد و به‌لذات جسمی بی‌اعتنا می‌شود به‌شرط آنکه فیلسوف راستین باشد نه متظاهر به‌فیلسوفی.

گفت: واضح است.

گفتم: پس سومین صفت فیلسوف اعتدال و خویشتن‌داری است و دوری از حرص مال‌اندوزی. زیرا انگیزه‌هایی که دیگران را در طلب پول می‌دواند در او کارگر نیست.

گفت: راست است.

۴۸۶ گفتم: برای اینکه فرق فیلسوف راستین را با طبایع دیگر دریابیم باید از صفت چهارم نیز غافل نمانیم.

گفت: آن کدام است؟

گفتم: فیلسوف از فرومایگی بکلی بری است. زیرا روحی که همواره به الهی‌ترین چیزها چشم‌دوخته، و هدفش این است که کل طبیعت و کل روح را بشناسد، بزرگترین دشمن کوچک‌منشی است.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: روحی بزرگ‌منش که زندگیش وقف نظارهٔ هستی ابدی است، نمی‌تواند برای زندگی آدمی چندان اعتباری قائل باشد.

گفت: نه، نمی‌تواند.

گفتم: از این رو مرگ را نیز در نظر او مهابتی نیست.

گفت: به‌هیچ وجه.

گفتم: بنا بر این روحی ترسو و فرومایه را با فلسفه کاری نیست.

گفت: عقیدهٔ من نیز همین است.

گفتم: آیا کسی که درونی چنین آراسته دارد و از آز و فرومایگی و خودنمایی و ترسویی بری است، می‌تواند در روابط خود با دیگران نادرست و ظالم باشد؟

گفت: نه، نمی‌تواند.

گفتم: پس اگر بخواهی روح فیلسوف را از غیرفیلسوف تمیز دهی باید به صفت پنجم نیز توجه کنی، یعنی باید در اخلاق و سجایای شخص مورد نظر نیک بنگری و ببینی آیا با مردم درستکار و مهربان است یا نادرست و ناسازگار.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: صفت ششم را نیز از نظر دور نخواهی‌داشت.

پرسید: آن کدام است؟

گفتم: اینکه آیا در آموختن چابک است یا کند؟ چه، کسی که کاری را با رنج و زحمت انجام‌دهد و با این همه نتواند در آن مهارتی بدست‌آورد، ممکن نیست آن کار را دوست‌بدارد. عقیدهٔ تو غیر از این است؟

گفت: نه، حق با توست.

گفتم: اکنون به‌صفت هفتم توجه کن: کسی که طبعاً کم‌حافظه است و هر

چه می‌آموزد زود از یاد می‌برد، بدیهی است که نادان می‌ماند.

گفت: بدیهی است.

گفتم: چنان کسی سرانجام هم از خود بیزار می‌شود و هم از کار خود.

گفت: تردید نیست.

گفتم: پس روح کم‌حافظه روح فیلسوف نیست. در این کار حافظهٔ نیرومند شرطی است مهم.

گفت: راست است.

گفتم: از صفت هشتم نیز نباید غافل بود: روحی که به‌هنرهای خدایان دانش و هنر بی‌تمایل، و از هر گونه اندازه و اعتدال بیگانه باشد طبعاً به‌افراط و تفریط می‌گراید.

گفت: درست است.

گفتم: آیا به‌عقیدهٔ تو حقیقت با اعتدال خویشی دارد یا با افراط و تفریط؟

گفت: با اعتدال.

گفتم: پس صفت هشتم که باید در روح فیلسوف بجوییم این است که بالطبع خواهان تناسب و اعتدال و زیبایی باشد. زیرا چنین طبیعتی بآسانی به سوی ایدهٔ هر چیز سوق داده‌می‌شود.

گفت: تردید نیست.

گفتم: آیا اینها که برشمردیم صفاتی نیستند که روح آدمی باید دارا باشد تا بتواند همهٔ آنچه را که با حقیقت مثالی تعلق دارد دریابد؟ و آیا همهٔ این صفات با یکدیگر سازگار نیستند؟

گفت: حق با توست.

۴۸۷ گفتم: آیا پیشه‌ای که شرط اشتغال به‌آن دارابودن همهٔ آن صفات است، یعنی تنها کسانی از عهدهٔ آن برمی‌آیند که بالطبع حافظه‌ای قوی داشته، در آموختن چابک باشند و در عین حال از بزرگ‌منشی و حقیقت‌خواهی و شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت بهرهٔ کافی داشته‌باشند، در نظر تو پیشهٔ ناپسندی است؟

گفت: حتی موموس که خدای خرده‌گیری است نمی‌تواند بر این پیشه خرده‌ای بگیرد.

گفتم: و آیا مردانی که چنین طبیعتی دارند و از تربیت درست برخوردار شده و به‌سن کمال رسیده‌اند تنها کسانی نیستند که باید زمام امور کشور را

بدست‌گیرند؟

در اینجا آدئیمانتوس رشتهٔ سخن را بدست‌گرفت و گفت: سقراط، همهٔ این سخنها به‌جای خود درست است ولی شنوندگان ممکن است ایرادی به‌این بحث بگیرند و بگویند: «چون ما تجربهٔ کافی در سؤال و جواب نداریم، تو با هر سؤال ما را یک قدم از عقیده‌ای که داریم دور می‌کنی و ما پس از ساعتی درمی‌یابیم که همین گامهای کوچک ما را به‌بیراهه کشانده‌است و نتیجه‌ای که از بحث گرفته‌ایم نتیجه‌ای است نادرست و متناقض با سخنان پیشین. همان گونه که نردباز ماهر با چند حرکت کوچک بازیگران تازه‌کار را در ششدر گرفتار می‌کند و راه گریز را بر آنان می‌بندد، تو نیز در این بازی که مهره‌هایش مفهومها هستند با استدلالهای خود چنان ما را در حصار می‌گیری که دهان ما دوخته می‌شود، و ما با اینکه در ته دل معتقدیم که حق به‌جانب ماست در برابر تو چاره جز تسلیم نمی‌بینیم. این ایراد خصوصاً به‌آخرین نتیجه‌ای که از بحث بدست‌آمد وارد است زیرا از نظر استدلال هیچ یک از گفته‌های تو را نمی‌توان رد کرد ولی در عمل می‌بینیم که بیشتر کسانی که زندگی خود را وقف فلسفه می‌کنند، و نه تنها در جوانی به‌منظور تکمیل تربیت خود به‌آن می‌پردازند بلکه پس از گذشتن از جوانی نیز از آن دست‌برنمی‌دارند، اگر نگوییم رذل و فاسد بارمی‌آیند، دست کم ابله می‌شوند و حتی بهترین آنان که از استعدادهای مادرزاد بهره‌مندند در سایهٔ همین فلسفه، که تو این همه از آن جانبداری می‌کنی، از کارهای اجتماعی ناتوان می‌گردند و عاطل و بی‌فایده می‌مانند.

چون سخن آدئیمانتوس بپایان‌رسید، پرسیدم: به‌عقیدهٔ تو، کسانی که این نظر را دارند، در اشتباهند؟

گفت: نمی‌دانم. میل دارم عقیدهٔ تو را بشنوم.

گفتم: پس بشنو: به‌اعتقاد من اشتباه نمی‌کنند بلکه حق دارند چنین بگویند.

گفت: اگر به‌این عقیده هستی، و قبول داری که فلاسفه مردانی عاطل و بیکاره‌اند، چگونه می‌توانی ادعا کنی که بدبختی جامعه بپایان‌نخواهدرسید جز در صورتی که فلاسفه زمام امور آن را بدست‌گیرند؟

گفتم: برای پاسخ‌دادن بدین سؤال باید مثالی بیاورم و تصویری در برابر تو قراردهم.

گفت: تو عادت نداشتی سخن در پرده بگویی و به‌مثال و تصویر توسل جویی.

گفتم: پس از آنکه مرا به‌چنین تحقیق دشواری مجبور کردی، ریشخند هم می‌کنی؟ پس به‌مثالی که می‌آورم بدقت گوش کن تا ببینی که من تا چه حد ۴۸۸
به‌تصویر دلبستگی دارم. سرنوشت هواخواهان فلسفه در جامعه به‌اندازه‌ای ناهنجار است که با سرنوشت هیچ آفریده‌ای قابل قیاس نیست و اگر کسی بخواهد به‌دفاع از آنان برخیزد ناچار است چون نقاشانی که تصویر جانوری نیمه‌بز و نیمه‌گوزن یا تصویر خیالی دیگری از این قبیل می‌سازند، هر جزئی از دفاع خود را از جایی بگیرد و به‌هم تلفیق دهد. فرض کن در یک یا چند کشتی وضعی که بیان می‌کنم حکمفرماست: صاحب کشتی بزرگتر و قویتر از همهٔ ملاحان است ولی گوشش سنگین و چشمش نزدیک‌بین است و اطلاعش از ناخدایی سخت اندک. میان ملاحان آشوبی برپاست زیرا هر یک در این گمان است که رهبری کشتی باید با او باشد ولی هیچ یک از آنان ناخدایی نیاموخته‌است و نمی‌تواند بگوید که استادش کِه بوده و چه مدت در نزد او تعلیم گرفته‌است. حتی همه بر این عقیده‌اند که فن ناخدایی آموختنی نیست و آماده‌اند که هر که جز این ادعا کند پاره‌پاره‌اش کنند. هر دم بر سر صاحب کشتی هجوم می‌آورند و از او می‌خواهند که سکان کشتی را به‌دست آنان بسپارد و اگر کسی در صدد برآید که صاحب کشتی را با دلیل و برهان از این کار بازدارد او را می‌کشند یا به‌دریا می‌اندازند. پس از آنکه صاحب کشتی را با دارویی خواب‌آور رام کردند یا به‌نحوی دیگر ازپای‌درآوردند و اختیار کشتی را بدست‌گرفتند بار کشتی را تاراج می‌کنند و به‌می‌گساری می‌نشینند و در حال باده‌خواری و عیش و نوش، چنانکه شیوهٔ این گونه مردان است، به‌پیش می‌رانند. کسی را که در رام‌کردن صاحب کشتی یا مقهورساختن او چالاک بوده و در راه مسلط‌شدن بر کشتی به‌آنان یاری کرده‌باشد ناخدایی استاد و دریانوردی ماهر می‌شمارند و محترمش می‌دارند. ولی کسانی را که از معرکه برکنار مانده و مهارتی در این کار نشان‌نداده‌باشند سرزنش می‌کنند و عاطل و بیکاره می‌خوانند، و غافلند از اینکه ناخدای واقعی کسی است که خصوصیات فصول مختلف و آسمان و ستارگان و بادها و به‌طور کلی همهٔ عواملی را که با فن دریانوردی ارتباط دارد بشناسد تا بتواند کشتی را چنانکه شایسته است هدایت کند، و نمی‌توانند باور کنند که ممکن است کسی در عین حال که فن دریانوردی را کسب می‌کند و

به‌مقام ناخدایی می‌رسد وقت کافی برای آموختن آن چیزها هم داشته‌باشد.

۴۸۹ به‌عقیدهٔ تو، با چنین وضعی که در کشتی حکمفرماست، آیا عجب خواهدبود اگر این ملاحان ناخدای حقیقی را ابله و یاوه‌گو پندارند و عاطل و بیکاره بشمارند؟

آدئیمانتوس گفت: نه، حق با توست.

گفتم: لازم نیست مثالی را که آوردم تفسیر کنم. منظور مرا درک می‌کنی و متوجه هستی که رفتاری که جامعه و دولت با فیلسوفان واقعی می‌کنند درست مانند رفتار سرنشینان کشتی با ناخدای واقعی است.

گفت: درست است.

گفتم: پس اگر کسی تعجب کند از اینکه فیلسوفان در شهرهای ما محترم نیستند همین مثال را به‌او بگو، تا دریابد که اگر وضع بر خلاف این بود جای تعجب بود.

گفت: چنین خواهم‌کرد.

گفتم: به‌او بگو که حق دارد فیلسوفان راستین را برای جامعه بی‌فایده بداند. ولی گناه آن را نباید به‌گردن فیلسوفان بگذارد بلکه باید کسانی را گناهکار بشمارد که نمی‌دانند چگونه باید از آنان فایده ببرند. اقتضای طبیعت این نیست که ناخدا از ملاحان تقاضا کند که سکان کشتی را به‌او بسپارند یا «دانشمندان به درِ خانهٔ توانگران بروند». هر که چنین ادعایی کرده‌است، دروغ گفته، زیرا طبیعت خلاف این را اقتضا می‌کند: بیمار، خواه توانگر باشد و خواه تنگدست، باید به‌درِ خانهٔ پزشک برود و آن که نیازمند رهبری است باید دست تقاضا به‌سوی کسی دراز کند که در رهبری استاد است. بنا بر این کسی هم که شایستگی زمامداری دارد نباید از دیگران تقاضا کند که به‌فرمان وی گردن‌بنهند. اگر حاکمان امروزی را به‌جای ملاحانی که در مثال خود دیدیم بگذاری و آن مردان عاطل و بیکار را ناخدایان حقیقی بشماری به‌راه خطا نرفته‌ای.

گفت: درست است.

گفتم: پس عجب نیست اگر در وضع کنونی پیشهٔ این گروه در نظر دیگران قدر و اعتباری نداشته‌باشد زیرا راهی که اینان درپیش‌گرفته‌اند درست مخالف راهی است که دیگران می‌روند. ولی باعث اصلی بدنامی فلسفه، کسانی هستند که تظاهر به‌فلسفه می‌کنند، و اینان سبب شده‌اند که مخالفان فلسفه بگویند: بیشتر فیلسوفان مردمانی رذل و فاسدند و حتی بهترین آنان نیز برای جامعه و دولت

بی‌فایده‌اند. اگر به‌یادت باشد وقتی که تو این سخن را از زبان مخالفان فلسفه بازگو کردی، من آن را تصدیق کردم. چنین نیست؟

گفت: درست است.

گفتم: علت اینکه گروه اخیر، یعنی فیلسوفان راستین، برای جامعه و دولت بی‌فایده می‌شوند همان است که پیشتر بیان کردیم.

گفت: راست است.

گفتم: آیا میل داری بگویم چرا بیشتر کسانی که به‌فلسفه می‌پردازند باید فاسد و بیکاره باشند، و سپس ثابت کنم که در این امر تقصیر از فلسفه نیست؟

گفت: البته میل دارم.

گفتم: پس گوش کن. نخست بیادبیاور که توصیف طبیعت فیلسوف
حقیقی را از کجا آغاز کردیم. اولین صفتی که بیان کردیم حقیقت‌خواهی است، و ۴۹۰
گفتیم فیلسوف باید همواره و در هر حال دوستدار راستی و جویای حقیقت باشد وگرنه او را یاوه‌گویی خواهیم‌شمرد که بهره‌ای از فلسفه ندارد.

گفت: آری چنین گفتیم.

گفتم: همین نکتهٔ نخستین، درست خلاف عقیده‌ای است که امروز بیشتر مردم دربارهٔ فیلسوفان دارند.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: آیا حق نداریم در مقام دفاع از فیلسوفان به‌گفتهٔ پیشین خود استناد کنیم و بگوییم: تنها کسی را می‌توان دوستدار حقیقی دانش شمرد که بالطبع در جست و جوی هستی راستین بکوشد و در بند جهان کثرت که هستی ظاهری دارد و نمودی بیش نیست، نماند و فریب ظاهر را نخورد و از جستن حقیقت خسته نشود تا آنگاه که به‌یاری نیروی خاص روح خود، که همجنس هستی حقیقی و خاصیتش درک حقایق است، ماهیت ناب و حقیقی هر چیزی را دریابد؟ چنان کسی همین که به‌یاری آن نیروی خاص روح، به‌هستی حقیقی پیوست، آن را در آغوش می‌کشد و از وصال آن برخوردار می‌شود و از این طریق خرد عینی و حقیقت تولید می‌کند و پس از آنکه دارای دانش حقیقی شد، برای نخستین بار زندگی حقیقی می‌کند و روز به‌روز از این زندگی حقیقی بهره‌ورتر می‌شود و آنگاه، نه زودتر از آن، از درد زایش رهایی می‌یابد.

گفت: بهترین سخنی که در مقام دفاع از فیلسوفان می‌توان گفت همین

است.

گفتم: آیا می‌توان تصور کرد که چنین مردی دروغ را دوست‌بدارد؟ یا باید معتقد باشیم که او از دروغ در هر مقام و به‌هر صورت بیزار است؟

گفت: البته بیزار است.

گفتم: آیا آنجا که راستی رهبر باشد نیرنگ و دروغ به‌دنبال خود نمی‌آورد؟

گفت: هرگز.

گفتم: بلکه پشت سر آن عدالت و خویشتن‌داری می‌آید؟

گفت: آری.

گفتم: و به‌دنبال آنها فضایل دیگر که برای فیلسوف برشمردیم فرامی‌رسند. لازم نیست همهٔ آنها را بار دیگر بشماریم، زیرا قطعاً بیادداری که شجاعت و بلندهمتی وحدت ذهن و اشتیاق به‌آموزش و قوت حافظه از آن جمله‌اند. هنگامی که بحث ما به‌اینجا رسیده‌بود تو سخن مرا بریدی و گفتی که همهٔ این سخنها به‌جای خود درست است و همه کس آنها را قبول دارد، ولی همین که ما بر مردمانی که این سخنها در وصفشان گفته‌شد نظر می‌افکنیم، می‌بینیم که چند تنی از آنان که بهتر از دیگرانند منشأ فایده‌ای برای جامعه نیستند و بیشتر آنان رذل و فرومایه‌اند. آنگاه من و تو کوشیدیم تا علت این بدنامی را که دامنگیر فیلسوفان است بیابیم، و اکنون به‌آنجا رسیده‌ایم که می‌خواهیم بدانیم چرا بیشتر کسانی که وقت خود را صرف فلسفه می‌کنند بکلی عاطل و بی‌فاید می‌گردند و شایستگی هر کاری را ازدست‌می‌دهند. بدین منظور لازم دیدیم صفات و استعدادهای طبیعی فیلسوفان راستین را بار دیگر در نظر بیاوریم.

گفت: درست است.

گفتم: اکنون وقت آن است که اولاً ببینیم به‌چه علت بیشتر کسانی که دارای چنان سجایا و استعدادهایی هستند تباه می‌شوند و چند تنی هم که از
۴۹۱ تباهی برکنار می‌مانند، در نظر مردم عاطل و بی‌فایده جلوه می‌کنند؟ در ثانی باید این نکته را بررسی کنیم که کسانی که از سجایای طبیعی فلاسفه بی‌بهره‌اند چگونه تظاهر به‌داشتن آنها می‌کنند، و بی‌آنکه قابلیت درونی برای فلسفه داشته باشند به‌فلسفه روی‌می‌آورند، و چون بدین ترتیب باری به‌دوش می‌گیرند که طاقت و استعداد کشیدن آن را ندارند ناچار در هر گام مرتکب خطایی می‌گردند و

سبب می‌شوند که فلسفه همان بدنامی را پیدا کند که تو خود اندکی پیش اشاره کردی.

گفت: نخست علل تباهی آنان را بیان کن.

گفتم: بسیار خوب. اولاً گمان می‌کنم این نکته را همه تصدیق کنند که طبایعی که استعدادها و سجایای لازم برای فلسفه را در خود جمع دارند کمیابند. تو نیز این نکته را تصدیق می‌کنی؟

گفت: در این تردید نیست.

گفتم: و بر سر راه این عدهٔ کم خطرهای بیشمار در کمین است.

پرسید: کدام خطرها؟

گفتم: عجیب‌ترین آن خطرها این است که همان سجایای عالی، یعنی شجاعت و خویشتن‌داری و سجایای دیگری از همین دست که برشمردیم، سبب می‌شوند که روح آنان دچار تباهی شود و از فلسفه روی‌برتابد.

گفت: سخن غریبی است.

گفتم: گذشته از این، چیزهایی هم هست که مردم هر یک از آنها را موهبتی می‌شمارند، ولی اگر نیک بنگری سبب تباهی روحند، مانند زیبایی، ثروت، نیروی بدنی، خویشان بانفوذ در دستگاه دولت، و دیگر چیزها از همین دست. گمان می‌کنم منظور مرا دریافته‌باشی.

گفت: آری، ولی میل دارم توضیحی بیشتر بدهی.

گفتم: اگر علل و عواملی را که برشمردیم از جنبهٔ کلی در نظر بگیری، مطلب را روشن‌تر خواهی‌دید و از نکته‌ای که گفتم در عجب نخواهی‌ماند.

گفت: چگونه جنبهٔ کلی را در نظر بگیریم؟

گفتم: اگر تخمی، خواه تخم گیاه باشد و خواه تخم حیوانی، در جایی مناسب نیفتد و خوراک مناسب به‌آن نرسد و زمان لازم را نتواند بسرآرد، هر چه آن تخم بهتر و اصیل‌تر باشد بیشتر آسیب می‌بیند و دستخوش تباهی می‌شود. زیرا اثر تباه‌کنندهٔ فساد در موجودات شریف و اصیل بمراتب کارگرتر است تا در چیزهای غیراصیل.

گفت: بدیهی است.

گفتم: پس روشن است که موجودات نیک و گرانمایه بمراتب بیش از موجودات پست از فقدان شرایط طبیعی نشو و نما آسیب می‌بینند.

گفت: آری، روشن است.

گفتم: آدئیمانتوس، به‌همین جهت بهترین و گرانمایه‌ترین روحها، اگر در معرض تربیت بد قرارگیرد، فاسدتر از دیگران می‌گردد. آیا معتقدی که بزرگترین جنایتها و فجیع‌ترین کارها از طبایع عادی سرمی‌زند یا از طبایع توانا و خروشان که بر اثر تربیت بد فاسد شده‌اند؟ آیا قبول نداری که طبایع ضعیف منشأ هیچ کار بزرگی، خواه خوب و خواه بد، نمی‌توانند بود؟

گفت: حق با توست.

۴۹۲ گفتم: طبیعتی توانا که شرایط فیلسوفی در او فراهم است، اگر از تربیت درست برخوردار گردد، در همهٔ فضایل انسانی سرامد ابنای بشر می‌شود، ولی اگر در محیطی نامناسب بارآید و از تربیت صحیح بی‌بهره بماند جامع همهٔ معایب و مفاسد می‌گردد مگر آنکه خدا به‌یاری او برسد. گمان نمی‌کنم تو مانند عامهٔ مردم بر این عقیده باشی که جوانان بر اثر تعالیم سوفسطاییان فاسد بارمی‌آیند، یا قبول کنی که یک یا چند سوفسطایی می‌توانند سبب فساد جوانان باشند. آنان که این عقیده را همه جا تبلیغ می‌کنند خود سوفسطاییان واقعیند و جوانان و پیران و مردان و زنان را مطابق میل خود بارمی‌آورند و آنان را به‌هر راهی که خود می‌خواهند سوق می‌دهند.

پرسید: کی و چگونه چنین می‌کنند؟

گفتم: هر وقت که به‌صورت گروهی انبوه در یک جا گردمی‌آیند، مثلاً در مجامع سیاسی یا دادگاهها یا تماشاخانه‌ها یا لشکرگاهها یا دیگر اجتماعات، و با غوغا و هیاهو گفتار یا کردار این و آن را به‌حد افراط می‌ستایند یا نکوهش می‌کنند و از صدای ابراز انزجار یا تحسین و کف‌زدن هنگامه‌ای برپا می‌شود و دیوارها و صخره‌ها نیز آن هیاهو و فریاد را منعکس می‌سازند و غوغای تحسین و سرزنش دو چندان می‌گردد. گمان می‌کنی جوانی که در میان چنین جمعی نشسته است چه حالی پیدا می‌کند؟ پیداست که تربیتی که تا آن روز به‌او داده شده‌است در برابر این توفان مقاومت نمی‌تواند کرد بلکه سیل خروشان ستایش و نکوهش در دمی آن را می‌شوید و از میان می‌برد و آن جوان از خوب و بد و زشت و زیبا همان مفهوم را بدست‌می‌آورد که همهٔ مردم دارند، همان راه را پیش‌می‌گیرد که همه می‌روند و در نتیجه همرنگ مردم می‌شود.

گفت: آری، به‌حکم اجبار چنان می‌شود.

گفتم: از بزرگترین اجبارها هنوز سخن نگفته‌ایم.

پرسید: مقصودت چیست؟

گفتم: مرادم این است که آن سوفسطاییان و آموزگاران، اگر از راه گفتار نتوانند مخالفان خود را متقاعد سازند، به‌اجبار عملی توسل می‌جویند: مگر نمی‌دانی که اگر کسی در برابر ایشان سر تسلیم فرونیاورد باید چشم‌براه محرومیت از حقوق اجتماعی یا جریمهٔ نقدی یا مرگ باشد؟

گفت: می‌دانم.

گفتم: کدام سوفسطایی دیگر یا کدام تربیت خانوادگی می‌تواند در برابر چنان اجباری ایستادگی کند؟

گفت: هیچ کدام.

گفتم: راست است دوست من، و هر کوششی در این راه نشانهٔ دیوانگی است زیرا هیچ بشری قادر نبوده‌است و نخواهدبود در تربیتی که آن آموزگاران برای جوانان فراهم‌می‌آورند رخنه‌ای کند و مفهوم دیگری از فضیلت انسانی به جوانان بدهد. چنین کاری از توانایی آدمی بیرون است. ولی ارادهٔ خدایی، چنانکه آن ضرب‌المثل مشهور می‌گوید، از این قاعده مستثنی است، و اگر تو ادعا کنی که هر کس بتواند خود را از نفوذ چنان جمعی برهاند و به‌آن درجه از کمال که لازمهٔ ۴۹۳
هر انسانی است نایل گردد از حمایت خاص خدا برخوردار است، سخن به‌گزاف نگفته‌ای.

گفت: عقیدهٔ من نیز همین است.

گفتم: پس این نکته را هم باید تأیید کنی.

پرسید: کدام نکته؟

گفتم: آموزگاران مزدور که تودهٔ مردم به‌نام سوفسطایی می‌خوانند و رقیب خود می‌شمارند، چیزی به‌دیگران نمی‌آموزند جز تعالیمی که همان تودهٔ مردم در مجامع سیاسی به‌عنوان معرفت سیاسی ترویج می‌کنند. حال آن سوفسطاییان دقیقاً مانند حال کسی است که بخواهد جانوری وحشی و نیرومند را بپرورد و بزرگ کند و برای این کار ناچار شود عادتها و تمایلات او را نیک بشناسد تا بداند که از چه راه باید به‌او نزدیک شد و چگونه باید نوازشش کرد، کدام وقت و به‌چه علت آن جانور درنده می‌شود و در کدام اوقات و به‌چه سبب رام می‌گردد، و بدین منظور بکوشد تا معنی صداهای گوناگون او را دریابد، و بداند که با چه صدایی

می‌توان او را برانگیخت و با چه آهنگی می‌توان رامش کرد. فرض کن چنان کسی پس از آنکه با دقت و شکیبایی به‌علل حرکات آن جانور پی‌برد، به‌معلوماتی که به‌تجربه گردآورده‌است نام دانش دهد و آنها را دسته‌بندی کند و به‌صورت نظامی درآورد و بخواهد آن را به‌دیگران تدریس کند، و بی‌آنکه خود مفهوم زشت و زیبا، نیک و بد، و عدل و ظلم را دریافته‌باشد، در ضمن درس همهٔ این اصطلاحات را دربارهٔ عادات و صداهای آن جانور بکارببرد، بدین معنی که هر چه را برای آن خوشایند باشد نیک بنامد و هر چه که او را خشمگین سازد بد شمارد، بی‌آنکه بتواند برای نیکی و بدی آنها دلیلی خردمندانه بیان کند. بلکه همهٔ نیازهای ضروری طبیعت جانور را نیک و زیبا قلمداد کند، ولی خود هرگز معنی راستین ضرورت و نیکی را درنیافته و به‌اختلاف بزرگی که میان آن دو مفهوم هست پی‌نبرده‌باشد و نتواند فرق آن دو را برای دیگران تشریح کند. تو را به‌خدا سوگند می‌دهم، بگو ببینم چنان کسی در نظر تو آموزگار عجیبی نخواهدبود؟

گفت: پاسخ سؤال تو روشن است.

پرسیدم: چه فرقی می‌بینی میان او و آن کسی که در اجتماعات سیاسی تمایلات تودهٔ مردم را بدقت بررسی می‌کند تا ببیند چه در نقاشی، چه در موسیقی، و چه در اصول سیاست و کشورداری آنان را چه خوش می‌آید و از چه بیزارند، و پس از آنکه این نکات را دریافت در برابر مردم برپای‌می‌خیزد و خود را شاعر یا مردی سیاسی جلوه می‌دهد و به‌حدی از سلیقهٔ عوام پیروی می‌کند که سرانجام به‌سرنوشت دیومدس[۲۶] گرفتار می‌آید و ناچار می‌شود که در هر مورد سر تسلیم فرودآورد و آلت بی‌ارادهٔ تمایلات تودهٔ مردم گردد. ولی آیا سلیقهٔ تودهٔ مردم دربارهٔ نیکی و زیبایی با حقیقت مطابق است؟ و تا کنون استدلالی در این باره شنیده‌ای که مضحک و بی‌پایه نباشد؟

جواب داد: گمان نمی‌کنم در آینده نیز بشنوم.

گفتم: اکنون بیادبیاور که ساعتی پیش گفتیم که تنها خود زیبایی هستی حقیقی دارد، در حالی که یکایک چیزهای زیبا فاقد هستی حقیقیند، و به‌طور
۴۹۴ کلی هستی حقیقی خاص مفهومهای یگانه است در حالی که چیزهای کثیر از آن گونه هستی بی‌بهره‌اند. آیا تودهٔ مردم می‌تواند این نکته را درک کند و بپذیرد؟

گفت: هرگز.

گفتم: پس آیا تودهٔ مردم نمی‌تواند فیلسوف و دوستدار دانش باشد؟

گفت: به‌هیچ وجه.

گفتم: و ناچار فیلسوفان را به‌چشم حقارت می‌نگرد؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: فرومایگانِ متظاهر به‌دانشمندی هم که می‌کوشند همواره مطابق میل تودهٔ مردم رفتار کنند، در هر فرصتی فیلسوفان را سرزنش می‌کنند.

گفت: این نیز بدیهی است.

گفتم: با این حال چگونه چشم داری که فیلسوف در کار خود ثابت‌قدم بماند و از راهی که درپیش‌گرفته‌است منحرف نشود تا به‌هدف خود نائل گردد؟ آیا بیادداری هنگامی که سجایای فطری فیلسوف را می‌شمردیم، گفتیم که او طبیعتاً قوی‌حافظه و تیزهوش و دلیر و بلندهمت است؟

گفت: آری.

گفتم: بنا بر این در کودکی به‌همبازیهای خود برتری خواهدداشت خصوصاً اگر طبیعت جسمش با روحش هماهنگ باشد.

گفت: بدیهی است.

گفتم: و چون بزرگ شود خویشان و همشهریانش در صدد برخواهندآمد که برای تأمین منافع خود از وجود او فایده ببرند.

گفت: واضح است.

گفتم: از این رو با تواضع تمام به‌او روی‌خواهندآورد و چون پیش‌بینی خواهندکرد که در آینده مردی مقتدر و بانفوذ خواهدشد در برابر او چاپلوسی خواهندآغازید.

گفت: بیشتر اوقات چنین است.

گفتم: اکنون حال او را در نظر خود مجسم کن: در کشوری مقتدر بسر می‌برد، ثروتی کلان دارد، از خانواده‌ای بزرگ برخاسته، و زیبا و نیرومند و بلندبالاست. آیا هوسهای بیشمار و آرزوهای انجام‌نگرفتنی بر سرش نخواهند تاخت و این پندار در او راه نخواهدیافت که برای فرمانروایی به‌همهٔ یونانیان و بیگانگان آفریده شده‌است؟ از غرور و دیوانگی و خودپسندی آکنده نخواهدشد و خود را برتر از همه نخواهدپنداشت؟

گفت: طبیعی است که چنین خواهدشد.

گفتم: حال اگر مردی در خلوت به‌او نزدیک شود و حقیقت را به‌او بگوید،

یعنی بگوید که «تو هنوز از خرد عاری هستی و از این رو یگانه چیزی که باید در طلبش بکوشی خرد است، و برای رسیدن بدین منظور چاره نداری جز اینکه برده‌وار کمر به‌خدمت خرد ببندی»، آیا گمان می‌کنی گوش او که همهٔ آن شرور احاطه‌اش کرده‌اند آمادهٔ شنیدن چنین سخنی خواهدبود؟

گفت: به‌هیچ وجه.

گفتم: ولی اگر بر حسب تصادفی نیک این سخن در او کارگر شود و او را بر آن دارد که در راه فلسفه گام بگذارد، آیا گمان می‌کنی هواخواهانش که می‌بینند دوستی سودمند در شرف ازدست‌رفتن است چه خواهندکرد؟ آیا به‌هر وسیله‌ای دست نخواهندزد تا از یک سو او را از زیر نفوذ آن مرد درآورند و از سوی دیگر زندگی را بر آن مرد دشوار سازند و حتی تهمتی خطرناک بر او بنهند و به‌دادگاه عمومی جلبش کنند؟

۴۹۵ گفت: بی‌گمان چنین خواهندکرد.

گفتم: آیا بدین ترتیب آن جوان به‌فلسفه خواهدگرایید و فیلسوف خواهد شد؟

گفت: هرگز.

گفتم: پس آیا حق داشتیم بگوییم که از یک سو همان سجایای فطری فیلسوف، اگر تربیتی درست با آنها همراه نگردد، سبب می‌شوند که او از فلسفه روی‌بگرداند، و از سوی دیگر چیزهایی که در نظر مردم موهبت بشمارمی‌آیند، مانند توانگری و زیبایی و دیگر مزایای ظاهری، او را از فلسفه دور می‌سازند؟

گفت: آری، حق داشتیم.

گفتم: پس دوست گرامی، طبایع شریف، گذشته از اینکه کمیابند، چون در معرض خطرهای بیشمار قراردارند، زود تباه می‌گردند. بعضی از آنان بزرگترین فجایع را نسبت به‌جوامع و افراد مرتکب می‌شوند و برخی دیگر، اگر بر حسب اتفاقی نیکو از تربیت درست برخوردار گردند، منشأ بزرگترین نیکیها برای نوع بشر می‌شوند در حالی که طبایع کوچک هرگز منشأ کاری بزرگ نمی‌توانند بود.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: چون آن طبایع مستعد و شریف، که خویشاوندان فلسفه‌اند، از فلسفه روی‌برمی‌تابند و راهی خلاف فطرت خود درپیش‌می‌گیرند، فلسفه تنها و بی‌یاور می‌ماند. آنگاه گروهی نامحرم که بویی از عشق نبرده‌اند به‌آن نزدیک

می‌شوند و به‌منجلاب بدنامیش می‌کشانند و سبب می‌شوند که مخالفان فلسفه همان ایرادی را که اندکی پیش اشاره کردی به‌فیلسوفان بگیرند و بگویند پاره‌ای از آنان عاطل و بی‌فایده‌اند و بیشترشان فاسد و تبهکار.

گفت: آری، چنین می‌گویند.

گفتم: حق دارند چنین بگویند، و این بی‌علت نیست. چون فرومایگان نوخاسته که در حرفه‌های حقیر خود مهارت کامل دارند میدان فلسفه را خالی می‌یابند، و می‌بینند که اگر بر جای فیلسوفان تکیه زنند حرمت و عنوان خواهند یافت، چون تبهکارانی که از زندان بگریزند و به‌پرستشگاه پناه آورند، حرفهٔ خود را رها می‌کنند و به‌حریم فلسفه روی‌می‌آورند. زیرا فلسفه در آن حال محنت‌بار نیز شهرت و اعتباری را که در برابر همهٔ حرفه‌های دیگر دارد ازدست‌نمی‌دهد. بدین جهت کسان بسیاری در طلب آن برمی‌آیند غافل از اینکه از یک سو از استعداد طبیعی که لازمهٔ آن است بی‌بهره‌اند و از سوی دیگر حرفه‌های کوچکی که تا کنون داشته‌اند توانایی جسمی و روحی برای آنان باقی‌نگذاشته‌است.

گفت: درست است.

گفتم: اینان را می‌توان به‌آهنگری کَل و کوتاه‌قد تشبیه کرد که پولی فراهم آورده‌است، و همین که از قید بردگی آزاد شده، به‌گرمابه رفته، شست و شویی کرده، جامه‌ای نو پوشیده و خود را چون دامادی آراسته و بر آن شده‌است که دختر خواجهٔ خود را که دچار تنگدستی گردیده و بی‌کس و تنها مانده‌است به‌زنی بگیرد.

۴۹۶ گفت: تشبیهی مناسب آوردی.

گفتم: آیا ثمرهٔ این ازدواج جز کودکی زشت و فرومایه می‌تواند بود؟

گفت: نه.

گفتم: کسانی هم که از شایستگی لازم برای فلسفه بی‌بهره‌اند اگر با اصرار تمام با فلسفه بیامیزند و از وصال آن بهره جویند چگونه کودکانی معنوی بدنیا خواهندآورد؟ جز کودکانی زشت و زبون و ناقص‌الخلقه که کوچکترین شباهتی با دانش راستین ندارند و فقط درخور اینند که به‌عنوان سفسطه شهرت یابند؟

جواب داد: نه.

گفتم: پس، آدئیمانتوس گرامی، تنها جمعی کوچک باقی‌می‌ماند که می‌توان گفت از روی شایستگی از وصال فلسفه برخوردارند. از میان اینان چند

تنی که فطرتی شریف دارند و از تربیت درست بهره‌ورند و به‌سائقهٔ استعداد طبیعی به‌فلسفه وفادار می‌مانند، مجبور به‌جلای وطن می‌شوند و در غربت روزگار می‌گذرانند تا از خطرهایی که در کمین فیلسوفان است در امان بمانند. بعضی دیگر طبایعی بزرگ و بلندپروازند که چون در کشوری کوچک به‌جهان آمده‌اند پرداختن به‌کارهای سیاسی در نظرشان حقیر می‌نماید. گاه هم چند تنی از حرفه‌های دیگر به‌فلسفه روی‌می‌آورند زیرا روح شریف و طبع بلندشان حرفه‌های کوچک را درخور شأن خود نمی‌بینند. برخی دیگر، مانند دوست ما ثئاگس، بندی برپای دارند که آنان را پای‌بند فلسفه نگاه‌داشته‌است. چنانکه می‌دانی همهٔ عوامل جمعند که ثئاگس را از فلسفه دور سازند ولی چون بیماری وی را از پرداختن به‌کارهای سیاسی بازداشته، از این رو به‌فلسفه وفادار مانده‌است. بیان حال خود من، و سخن‌گفتن دربارهٔ آن ندای درونی که گاه گاه می‌شنوم[۲۷] سودی ندارد زیرا شاید تا کنون کسی جز من آن را نشنیده‌باشد. از میان این عدهٔ معدود، کسی که از یک سو قدر فلسفه را دریافته و لذت آن را چشیده‌است و از سوی دیگر لگام‌گسیختگی تودهٔ مردم را می‌نگرد، و در عین حال می‌بیند که در میان زمامداران یکی نیست که کاری سیاسی به‌معنی راستین انجام‌دهد، و هر کس بخواهد به‌دفاع از حق برخیزد پشتیبان نمی‌یابد، و خردمند در این میان درست چون کسی است که در قفس جانوران درنده افتاده‌باشد، که نه آماده است در وحشیگری و درندگی با آنان همکاری کند و نه می‌تواند خود را از مهلکه رهایی دهد، و در نتیجه پیش از آنکه بتواند گامی در راه سعادت جامعه یا به‌نفع دوستان بردارد دریده می‌شود و ازپای‌درمی‌آید، کوتاه سخن، چنان کسی وقتی که این وضع آشفته را به‌دیدهٔ خرد می‌نگرد ناچار به‌کنجی پناه می‌برد و جز به‌حرفهٔ حقیقی خود به‌هیچ کار دیگری دست نمی‌زند. یعنی همچنان که آدمی از توفان گرد و خاک یا باران سیل‌آسا به‌زیر دیواری پناه می‌برد، او نیز گوشهٔ امنی می‌گزیند و از آنجا تماشا می‌کند که دیگران چگونه روز به‌روز لگام‌گسیخته‌تر می‌گردند و قوانین را پایمال می‌کنند؛ و به‌همین خرسند است که خود از فساد و ستمکاری برکنار بماند و زندگی را در پاکی و بی‌آلایشی بسربرد، و چون دم مرگ فرارسد با دلی شادمان و آکنده از امید، زندگی را بدرود گوید.

گفت: اگر زندگی را بدین‌سان بپایان‌رساند همین خود سعادت بزرگی است.

گفتم: ولی نه سعادت کامل. زیرا نتوانست در جامعه‌ای متناسب با ۴۹۷
استعداد طبیعیش در راه سعادت خود و کشورش گامی بزرگ بردارد.

اکنون گمان می‌کنم دربارهٔ علل آن بدنامی که بناحق دامنگیر فلسفه شده است به‌اندازهٔ کافی سخن گفته‌ایم. یا هنوز در این باب مطلبی دیگر داری؟

گفت: نه. مطلبی ندارم. ولی میل دارم بگویی که از انواع حکومتهای کنونی کدام یک به عقیدهٔ تو با فلسفه سازگار است؟

گفتم: هیچ کدام. شکایت اصلی من همین است که در میان حکومتهای کنونی جهان یکی را نمی‌بینم که برای پروردن فیلسوفی راستین مستعد باشد. از این رو طبایع شریف که استعداد فیلسوف‌شدن دارند دگرگون می‌شوند و ماهیت حقیقی خود را ازدست‌می‌دهند، و همچنان که اگر تخمی را در زمینی بیگانه بکارند در زیر فشار شرایط محیط ناچار می‌شود تغییر ماهیت دهد و خصایصی متناسب با محیط تازه پیدا کند، آنان نیز نیروی خداداد را ازدست‌می‌دهند و سجایایی درخور محیط می‌پذیرند. ولی اگر روزی طبیعتی بدان والایی در جامعه‌ای مستعد و متناسب بارآید، آنگاه پدیدار خواهدشد که طبیعتی حقیقتاً خدایی است در حالی که طبایع دیگر چه از حیث استعداد و چه از لحاظ اعمال و رفتار، همه بشری و زمینی و بی‌ارزشند. لابد اکنون خواهی‌پرسید که آن جامعه چگونه جامعه‌ای است؟

گفت: نه، اشتباه می‌کنی. نکته‌ای که می‌خواهم بدانم آن نیست، بلکه این است که آیا آن جامعه همان جامعه‌ای است که ساعتی پیش با هم تأسیس کردیم، یا جامعهٔ دیگری است؟

گفتم: اگر از من بشنوی، همان است. ولی اگر به‌یادت باشد آن موقع اشاره‌ای کردم به‌اینکه در جامعه پیوسته باید اصلی خاص حکمفرما باشد که اساس روش حکومت بر آن قرارگیرد، و این همان اصلی است که تو خود هنگام قانونگذاری برای جامعهٔ جدید همواره در نظر داشتی.

گفت: آری، چنین اشاره‌ای به‌میان آمد.

گفتم: ولی توضیح کافی ندادم. زیرا اعتراضهای شما مرا متوجه ساخت که تشریح آن اصل هم دشوار است و هم نیاز به‌بحثی دراز دارد. از این گذشته نکتهٔ دیگری هم هست که توضیح و اثباتش آسان نیست.

پرسیدم: کدام نکته؟

گفتم: آن نکته این است که جامعه و دولت با فلسفه چگونه باید رفتار کنند تا فلسفه در معرض تباهی نیفتد. زیرا چنانکه اندکی پیش گفتیم هر چیز عالی و اصیل اگر رفتاری مناسب با طبیعتش نبیند زود تباه می‌شود و به‌قول آن مثل مشهور «هر چه زیباست براستی دشوار است.»

گفت: با این همه تا این نکته روشن نشده‌است نباید بحث را بپایان برسانیم.

گفتم: در آمادگی من تردید مکن. اگر نتوانم از عهدهٔ تشریح مطلب برآیم علتش ناتوانی من است. برای اینکه بدانی از کوشش دریغ ندارم می‌گویم: دولت باید دربارهٔ آموزش فلسفه روشی برقرار سازد درست عکس روشی که امروز رایج است. می‌بینی چگونه با طیب خاطر خود را به‌خطر می‌افکنم؟

پرسید: روش کنونی چگونه است؟

۴۹۸ گفتم: امروز کسانی که به‌فلسفه روی‌می‌آورند نوجوانانند که در عین حال که کارهای خانه و امور مربوط به‌شغل و حرفه را فرامی‌گیرند به‌تحصیل فلسفه نیز می‌پردازند و همین که به‌دشوارترین جزءِ آن رسیدند یکباره از آن دست برمی‌دارند، و همین کسان بزرگترین دوستان دانش بحساب‌می‌آیند. مرادم از دشوارترین جزءِ فلسفه، دیالکتیک یعنی شناسایی ارتباطهای مفهومهاست[۲۸]. اینان اگر بعدها بر اثر تشویق و دعوت هواخواهان فلسفه دوباره به‌فلسفه نزدیک شوند به‌همین قدر اکتفا می‌کنند که به‌بحثهای فلسفی دیگران گوش دهند و چنین می‌پندارند که از این طریق گام بزرگی در تحصیل فلسفه برمی‌دارند زیرا آموختن فلسفه را امری فرعی می‌شمارند. اما چون به‌آستانهٔ پیری رسند به استثنای عده‌ای اندک، اشتیاقشان به‌فلسفه بکلی خاموش می‌شود، حتی خاموش‌تر از آفتاب هراکله‌ئیتوس که لااقل بامداد روز دیگر دوباره مشتعل می‌گردد.

گفت: اکنون روشی را که خود در نظر داری بیان کن.

گفتم: در سالهای جوانی باید از فلسفه و تربیت روحی آن مقدار که برای جوانان شایسته‌است برخوردار شوند و در عین حال به‌پرورش تن که در حال رشد و تکامل است بپردازند تا دارای تنی نیرومند گردند که بتواند در خدمت فلسفه قرارگیرد. چون به‌سنی می‌رسند که در آن روح مراحل تکامل را می‌پیماید باید در تحصیل فلسفه وقت و دقتی بیشتر مبذول دارند. هنگامی که نیروی بدنشان روی

به‌کاهش می‌گذارد و از تکالیف سیاسی و سپاهیگری فراغت می‌یابند باید همهٔ اوقات خود را صرف فلسفه کنند و جز آن به‌هیچ کار دیگر نپردازند مگر به‌صورت فرعی. اگر از این روش پیروی کنند زندگی در این جهان را با نیکبختی بسر خواهندبرد و چون درگذرند دنبالهٔ همین زندگی را در جهان دیگر خواهندیافت.

گفت: سقراط، در آمادگی تو برای تشریح مطلب براستی نمی‌توان تردید داشت. ولی می‌ترسم کسانی که سخنان تو را می‌شنوند با حرارتی بیشتر به‌مخالفت برخیزند زیرا آماده نیستند نظر تو را بپذیرند، خصوصاً ثراسوماخوس.

گفتم: میان من و ثراسوماخوس دشمنی میفکن. من و او ساعتی پیش با هم دوست شده‌ایم و پیش از آن نیز هرگز دشمن یکدیگر نبوده‌ایم. من و تو باید بکوشیم تا او و دیگران را متقاعد سازیم، یا لااقل کاری کنیم که سخنان ما در زندگی آینده، یعنی وقتی که بار دیگر بدنیاآیند و در چنین بحثی شرکت کنند، برای آنان سودمند باشد.

گفت: الحق از آینده‌ای نزدیک سخن می‌گویی!

گفتم: این آینده، در مقام مقایسه با ابدیت نزدیکتر از آن است که می‌پنداری. گذشته از این اگر بیشتر مردمان نتوانند گفته‌های ما را بپذیرند جای شگفتی نیست زیرا هرگز ندیده‌اند که آنچه ما در نظر داریم و تشریح می‌کنیم جامهٔ عمل پوشیده‌باشد. فقط جمله‌هایی در این باره شنیده‌اندکه از تلفیق تصنعی آنها نظامی ظاهری بوجودآمده، نه اندیشه‌هایی مطابق حقیقت، و هرگز ندیده‌اند که کسی، چه در تفکر و چه در عمل، با کمال مطلوب فضیلت برابر باشد و در
جامعه‌ای که از حیث کمال مانند خود اوست، زمام ادارهٔ امور را بدست‌داشته ۴۹۹
باشد. نظر تو در این باره جز این است؟

گفت: نه.

گفتم: همچنین به‌بحثهای فلسفی آزاد و جدی مردانی که با نهایت دقت و کوشش در جست و جوی حقیقت فقط به‌خاطر خود علم گام برمی‌دارند و در پی شناسایی راستینند ـ و خود را از سخن‌پردازیهایی که چه در مجالس خصوصی و چه در دادگاهها فقط وسیلهٔ کسب شهرتند دور نگاه‌می‌دارند ـ گوش فرانداده‌اند.

گفت: راست است.

گفتم: بدین جهت بود که ما از سخن‌گفتن در این باره احتیاط می‌کردیم. ولی سرانجام حقیقت غالب آمد و ناچار شدیم بگوییم که هیچ کشور و هیچ قانون و

هیچ فردی به‌مرحلهٔ کمال نخواهدرسید مگر آنکه فیلسوفان، یعنی آن عدهٔ انگشت‌شمار که امروز عاطل و بی‌فایده شمرده‌می‌شوند، به‌نحوی از انحاء مجبور گردند که، خواه به‌میل و خواه بر خلاف میل خود، زمام دولت را بدست‌گیرند و خود را وقف خدمت به‌جامعه سازند، یا اینکه خداوند اشتیاقی راستین به‌فلسفهٔ حقیقی در درون شاهان یا پسران شاهان و فرمانروایان بدمد. من دلیلی نمی‌بینم بر اینکه آن دو صورت یا یکی از آنها غیرممکن باشد وگرنه به‌مردم حق می‌دادم گفته‌های ما را هذیان بشمارند و به‌ما بخندند. عقیدهٔ تو نیز همین است؟

گفت: آری.

گفتم: اگر در روزگاران گذشته زمانی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر، فیلسوفان راستین را در کشوری ناگزیر ساخته‌باشد که زمام حکومت را بدست‌گیرند، یا امروز در کشوری بیگانه چنین وضعی برقرار باشد، و یا اگر در آینده روزی چنین واقعه‌ای روی بنماید، فقط در آن زمان است که می‌توانیم گفت نظام سیاسی مورد نظر ما قدم به‌مرحلهٔ واقعیت گذاشته‌است یا خواهدگذاشت، و تنها در چنان وضعی ممکن است خدای فلسفه بر جامعهٔ آدمیان حکم براند: تحقق آن وضع به‌هیچ وجه محال نیست گرچه خود تصدیق می‌کنیم که بسیار دشوار است.

گفت: عقیدهٔ من نیز همین است.

گفتم: با این بیان می‌خواهی بگویی که عقیدهٔ مردم غیر از این است؟

گفت: آری، چنین گمان می‌کنم.

گفتم: حق نداری مردم را سرزنش کنی. اگر با مردم به‌مردمی و مهربانی
۵۰۰ سخن بگویی، نه با ستیزه و دشمنی، و بدین روش تهمتهایی را که به‌فلسفه می‌بندند رد کنی، و به‌آنان توضیح دهی که فیلسوف چنان کسی است که ما ساعتی پیش استعداد طبیعی و حرفه و عملش را تشریح کرده‌ایم، نه آنکه عنوان فیلسوف به‌خود بسته‌است، مردم عقیدهٔ خود را تغییر خواهندداد و پاسخی دیگر به‌تو خواهندداد. یا گمان می‌کنی در این صورت نیز به‌عقیدهٔ پیشین باقی‌خواهند ماند و همه جا آن را تبلیغ خواهندکرد؟ مردمان با کسی که بد نیست، دشمنی نمی‌ورزند، و بر آن که حسود نیست، حسد نمی‌برند. البته ممکن است این خصلت ناپسند در یک یا چند کس پیدا شود ولی همهٔ مردم چنین نیستند.

گفت: در این باره با تو همداستانم.

گفتم: گمان می‌کنم در این باره نیز با من همداستان باشی که سبب اصلی

انزجار مردم از فلسفه نامحرمانی هستند که گستاخانه در حریم فلسفه رخنه کرده‌اند. اینان به‌یکدیگر خصومت می‌ورزند و تودهٔ مردم را به‌دیدهٔ دشمنی می‌نگرند و از ناسزاگفتن به‌آنان لذت می‌برند و حال آنکه این کارها هیچ گونه سازگاری با فلسفه ندارند.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم، آدئیمانتوس گرامی، کسی که به‌حقایق سرمدی روی‌آورده‌است و همواره در این اندیشه است که ماهیت راستین هر چیزی را دریابد، وقت آن را ندارد که به‌عوالم پست‌تر توجه کند و در کارهای روزانهٔ آدمیان به‌کنجکاوی پردازد و با آنان ستیزه جوید و روح خود را از دشمنی و حسد آکنده سازد. بلکه همهٔ اوقات او صرف این است که نخست عالمی را تماشا کند که نظامی ابدی در آن حکمفرماست و دگرگونی را در آن راه نیست و هیچ ذاتی در آنجا با ذوات دیگر دشمنی نمی‌ورزد و از آنان دشمنی نمی‌بیند بلکه همه چیز تابع نظمی خدایی است و گوش به‌فرمان خرد دارد؛ و سپس آن عالم را سرمشق خود قراردهد و به‌تقلید از آن بپردازد و تا آنجا که برای آدمی امکان‌پذیر است زندگی خود را شبیه آن عالم سازد. یا گمان می‌کنی ممکن است که کسی به‌چیزی دل‌ببازد و پیوسته با آن معاشر باشد ولی به‌آن تأسی نجوید؟

گفت: نه، ممکن نیست.

گفتم: بنا بر این، فیلسوف چون همواره با عالمی منظم و الهی سروکار دارد خود نیز تا آنجا که برای طبیعت بشری امکان‌پذیر است منظم می‌شود و جنبه‌ای الهی می‌یابد، هر چند در تهمت و افترا همیشه باز است.

گفت: راست است.

گفتم: اگر چنین کسی مجبور شود که تنها به‌تربیت خود قناعت نورزد بلکه ایده‌هایی را که در آن عالم دیده‌است در زندگی افراد و جامعه‌ها وارد کند، آیا گمان می‌کنی از پدیدآوردن خویشتن‌داری و عدالت و به‌طور کلی همهٔ فضایل انسانی ناتوان خواهدبود؟

گفت: هرگز.

گفتم: اگر تودهٔ مردم دریابد که آنچه ما در وصف فیلسوف می‌گوییم مطابق حقیقت است، بی‌تردید دست از مخالفت برخواهدداشت، و اگر بگوییم جامعه‌ای نیکبخت است که طرح‌ریزانش جامعهٔ خدایی را سرمشق خود بسازند، گفتهٔ ما را

خواهدپذیرفت.

۵۰۱ گفت: قبول دارم که در این صورت تودهٔ مردم دست از مخالفت برخواهد داشت. ولی دربارهٔ کیفیت آن طرح‌ریزی توضیحی بیشتر بده.

گفتم: نخست هم جامعه و هم طبیعت یکایک آدمیان را چون لوحی می‌شویند و پاک می‌کنند. البته انجام این عمل آسان نیست ولی چنانکه می‌دانی نخستین فرق اینان با دیگر قانونگذاران همین است که اینان اگر فرد یا جامعه‌ای چون لوحی پاک به‌دستشان سپرده نشود، یا خود نخست آن را پاک نسازند، دست به‌هیچ کار نمی‌زنند و هیچ قانونی وضع نمی‌کنند.

گفت: حق دارند.

گفتم: چون از این کار فارغ شوند طرح کلی نظام سیاسی را می‌ریزند.

گفت: واضح است.

گفتم: و هنگام ریختن این طرح پیوسته به‌دو سوی ناظرند. گاه به‌خود عدالت و خود زیبایی و خود خویشتن‌داری، و به‌عبارت دیگر، به‌ایدهٔ اصلی همهٔ فضایل انسانی می‌نگرند، و گاه به‌تصویر این فضایل آنچنان که در آدمی قابل تحقق است. آنگاه در پرتو این توجه و دقت، و از طریق آمیختن و سازگارساختن، نمونهٔ انسان کمال مطلوب را بوجودمی‌آورند و در این کار نیز همان چیزی را سرمشق خود قرارمی‌دهند که هومر تصویر خدایان و جنبهٔ خدایی در آدمیان نامیده‌است.

گفت: درست است.

گفتم: در آن اثنا گاه رنگی را که بشری و زمینی است می‌زدایند، و گاه رنگی خدایی بر آن می‌افزایند، و از این راه درون آدمی را تا آنجا که میسر است به صورتی درمی‌آورند که مقبول خدایان باشد.

گفت: البته چنان نقشی زیباترین نقشها خواهدبود.

گفتم: آیا کسانی که می‌گفتی بر ما خرده خواهندگرفت، باز هم قبول نخواهندکرد که این طراح جامعه همان کسی است که ساعتی پیش وصفش کردیم، و چون خواستیم زمام حکومت را به‌دست او بسپاریم بر ما خشمگین شدند؟ آیا آن خرده‌گیران اگر هم استدلال ما را بشنوند آرام نخواهندشد؟

گفت: اگر خردمند باشند بی‌تردید آرام خواهندشد.

گفتم: دیگر چه ایرادی می‌توانند بر ما بگیرند؟ آیا خواهندگفت که فیلسوف جز دوستدار حقیقت است؟

گفت: چنین ادعایی دور از عقل خواهدبود.

گفتم: یا خواهندگفت، طبیعتی با چنان استعداد و خصایصی که برشمردیم، با خدا خویشی ندارد؟

گفت: این را نیز نمی‌توانند بگویند.

گفتم: یا خواهندگفت چنان طبیعتی اگر از تربیتی متناسب با استعدادش بهره‌ور شود از لحاظ اخلاقی به‌والاترین مرتبهٔ کمال نخواهدرسید و دوست حقیقی دانش و فلسفه نخواهدبود؟ یا خواهندگفت کسانی که فاقد استعداد طبیعی برای فلسفه دانستیم بهتر از اینانند؟

گفت: نه، جرأت چنین ایرادی را نخواهندداشت.

گفتم: پس معتقدی که اگر به‌آنان بگوییم: تا روزی که زمام حکومت به دست فیلسوفان نیفتاده‌است بدبختی افراد جامعه‌ها بپایان‌نخواهدرسید و دولتی که ما در طی بحث خود طرحش را ریخته و سازمانهای سیاسی و قوانینش را تشریح کرده‌ایم تحقق نخواهدیافت، هنوز هم از شنیدن این سخن خشمگین خواهندشد و در مقام اعتراض برخواهندآمد؟

گفت: گمان می‌کنم تا اندازه‌ای متقاعد شده‌اند و کمتر از پیش خشونت نشان‌خواهندداد.

گفتم: بهتر است بگوییم کاملاً متقاعد و آرام شده‌اند، تا از مخالفت شرم داشته‌باشند. ۵۰۲

گفت: درست است.

گفتم: پس خرده‌گیران را متقاعد ساختیم. مطلب دیگر این است که آیا محال است از پادشاهان و فرمانروایان فرزندانی بوجودآیند که استعداد طبیعی برای پرداختن به‌فلسفه داشته‌باشند؟

گفت: هیچ کس نمی‌تواند امکان چنین امری را انکار کند.

گفتم: و چنین فرزندانی، اگر بوجودآیند، قطعاً باید در راه فساد بیفتند و تباه شوند؟ ما خود تصدیق می‌کنیم که مصون‌ماندن آنان از تباهی دشوار است. ولی آیا می‌توان گفت که هیچ گاه ممکن نیست یکی از آنان از تباهی برکنار بماند؟

گفت: چنین سخنی درست نخواهدبود.

گفتم: پس اگر از میان آنان تنها یکی پیدا شود و زمام جامعه‌ای را که آمادهٔ پیروی از اوست بدست‌گیرد، همین کافی خواهدبود که آنچه امروز غیرممکن

می‌نماید، تحقق پیدا کند و صورت عمل به‌خود گیرد.

گفت: البته همین کافی خواهدبود.

گفتم: اگر او قوانین لازم را وضع کند و بخواهد زندگی افراد جامعه را مطابق اصولی که بیان کرده‌ایم منظم سازد، آیا محال است که مردم قوانین او را بپذیرند و به‌فرمانش گردن‌نهند؟

گفت: به‌هیچ روی محال نیست.

گفتم: و آیا محال است که در این عقیده کسان دیگری هم با ما همداستان باشند؟

گفت: نه.

گفتم: پیشتر روشن کرده‌ایم که طرح ما، اگر عملی‌ساختن آن ممکن باشد، بهترین طرحهاست.

گفت: آری: این نکته را روشن کرده‌ایم.

گفتم: پس نتیجه‌ای که از بحث بدست‌می‌آید چنین است: قوانینی که ما وضع کرده‌ایم اگر به‌مرحلهٔ اجرا درآیند بهترین اوضاع در جامعه برقرار خواهدشد، و اجرای این قوانین گرچه دشوار است محال نیست.

گفت: آری، نتیجه همین است.

گفتم: اکنون که از این نکته فارغ شدیم، وقت آن رسیده‌است که توضیح دهیم کسانی که می‌خواهیم جامعه را از وضع کنونی رهایی دهند چگونه باید تربیت شوند و در کدامین مرحلهٔ عمر کدام دانش را فراگیرند.

گفت: توضیح این مطلب ضروری است.

گفتم: در آغاز بحث کوشیدم از پرداختن به‌مسائلی مانند زناشویی و تولید و تربیت کودکان و برگزیدن زمامداران سر باز زنم. زیرا می‌دانستم که فاش‌گفتن این مطالب با چه اعتراضی رو به‌رو خواهدشد، و اجرای اصولی که در این باره در نظر داشتم به‌چه دشواری است. ولی این احتیاط سودی نبخشید و ضرورت بحث مجبورم ساخت که همهٔ آن مسائل را به‌میان‌آورم. دو نکتهٔ نخستین، یعنی موضوع زنان و کودکان را، روشن کردیم. دربارهٔ تربیت زمامداران اکنون لازم است بتفصیل سخن بگوییم چنانکه گویی می‌خواهیم مطلب را از سر بگیریم. اگر به‌یادت باشد
۵۰۳ گفتیم که زمامداران باید در طی زندگی خود نشان‌دهند که دوستداران جامعه و دولتند، خواه در خوشی و خواه در رنج از بوتهٔ آزمایش پاک درآیند، نه در سختی و

خطر و نه در هیچ حال دیگر نباید به‌آن اصل پشت‌پا زنند. هر کدام فاقد این خصایل باشد باید به‌یک سو نهاده شود ولی آنکه از همهٔ این آزمایشها، چون زر ناب از میان آتش، پاک بدرآید باید به‌زمامداری برگزیده‌شود، و چه در زندگی و چه پس از مرگ محترم داشته‌شود. آنچه در این باره گفتیم تقریباً چنین بود ولی نکتهٔ اساسی را که دشوارترین نکته‌هاست پوشیده گذاشتیم و گذشتیم زیرا می‌ترسیدیم بحث به‌همان جا منجر شود که اکنون به‌آن رسیده‌ایم.

گفت: راست است و من این را بیاددارم.

گفتم: در آن هنگام جرأت نمی‌کردم نکته‌ای را که اندکی بعد گفتم و تشریح کردم به‌زبان آورم. ولی اکنون باک ندارم و فاش می‌گویم: باید کاری کنیم که پاسداران جامعهٔ ما فیلسوف شوند.

گفت: بگو و احتیاط مکن.

گفتم: فراموش مکن که عدهٔ این گونه کسان کم است. زیرا همهٔ خصایصی که برای آنان ضروری شمردیم بندرت در کسی جمع می‌شوند، و در بیشتر موارد یکی این صفت را دارد و دیگری آن صفت را.

گفت: توضیحی بیشتر بده.

گفتم: می‌دانی که سرعت درک و تیزهوشی و حافظهٔ قوی و ذکاوت و خردمندی بآسانی در یک شخص پیدا نمی‌شود. طبایع فعال و بلندپرواز از زندگی منظم و آرام گریزانند. شور و حرارت همواره آنان را به‌این سو و آن سو می‌دواند و از ثبات و اعتدال بیگانه‌اند.

گفت: حق با توست.

گفتم: طبایع منظم و آرام که قابل اعتمادتر از طبایع نخستینند، گرچه در میدان جنگ ترس و تزلزل به‌خود راه‌نمی‌دهند ولی در آموختن دانش کند و سنگینند و همین که بخواهند به‌کاری دست زنند خمیازه می‌کشند و به‌خواب می‌روند.

گفت: درست است.

گفتم: ولی گفتیم که پاسداران جامعه باید از هر دو خصلت بهره‌مند باشند وگرنه، نه درخور این خواهندبود که در تعلیم و تربیتشان وقت و دقت فراوان صرف شود و نه لایق تجلیل و زمامداری.

گفت: درست است.

گفتم: پس افرادی که در نظر داریم بندرت پیدا خواهندشد.

گفت: بی‌گمان.

گفتم: این افراد باید اولاً از راه اشتغال به‌کارهای سخت و رو به‌رو شدن با لذت و خطر، چنانکه پیشتر گفته‌ایم، آزموده‌شوند. در ثانی باید از عهدهٔ تکلیفی که در آن هنگام بیان نکردیم و اکنون می‌گوییم برآیند. یعنی دانشهای بسیاری

۵۰۴ فراگیرند. خصوصاً باید در آنان دقت کنیم و ببینیم آیا نیروی کافی برای فراگرفتن دانشی که عالی‌ترین و دشوارترین دانشهاست، دارند، یا در برابر آن چون کشتی‌گیری ضعیف ازپای‌درمی‌آیند؟

گفت: آری، باید در این باره دقت کنیم. ولی آن دانش که می‌گویی عالیترین دانشهاست، کدام است؟

گفتم: گمان می‌کنم بیادداشته‌باشی که سه جزءِ روح آدمی را از یکدیگر مشخص ساختیم و با توجه به‌آنها کوشیدیم تا ماهیت فضایل انسانی، مانند عدالت و خویشتن‌داری و شجاعت و دانایی را نمایان سازیم.

گفت: اگر این نکته را بیادنداشتم لایق شنیدن دنبالهٔ این بحث نبودم.

گفتم: سخنانی را هم که پیش از آن گفته‌شد بیادداری؟

پرسید: کدام سخنان؟

گفتم: در آن هنگام گفتم که برای تشریح کامل فضایل باید راهی دراز پیمود. در عین حال یادآوری کردم که تحقیق را می‌توان بر پایهٔ استدلالهایی هم که تا کنون کرده‌ایم ادامه داد و راه کوتاهتری درپیش‌گرفت. شما بر این عقیده بودید که راه دوم کافی است. بدین جهت همین راه را رفتیم بی‌آنکه براستی به‌غور مطلب برسیم. اکنون شما خود باید بگویید که بدین مقدار راضی شده‌اید یا نه؟

گفت: به‌نظر من این مقدار کافی بود و گمان می‌کنم دیگران نیز با من همداستان باشند.

گفتم: دوست گرامی، در این گونه مسائل اگر آدمی حتی یک گام از حقیقت دور بماند کار درست نکرده و به‌اندازه‌ای که ضروری است پیش نرفته‌است، زیرا اندازهٔ ناقص در هیچ مورد اندازهٔ درست نمی‌تواند بود. البته بعضی مردمان بدین مقدار راضی می‌شوند و گمان می‌کنند که تحقیقی دقیق‌تر لازم نیست.

گفت: بیشتر به‌علت کاهلی و بی‌مبالاتی چنین می‌کنند.

گفتم: ولی کسی که پاسداری جامعه و قوانین آن را بعهده‌می‌گیرد نباید

کاهل و بی‌مبالات باشد.

گفت: درست است.

گفتم: پس باید رنج راه دراز را بر خود هموار کند و ضرورت کسب دانش را کمتر از لزوم پرورش تن نشمارد وگرنه به‌تحصیل آن دانشی که عالیترین دانشهاست، و خاص طبقهٔ اوست، توفیق نخواهدیافت.

پرسید: مگر عالیترین چیزها عدالت و دیگر فضایل نیستند که پیشتر نام بردیم؟ چیزی والاتر از آنها هست؟

جواب دادم: آری هست. گذشته از این، در مورد همان فضایل نیز پاسدار جامعه نباید مانند ما به‌تماشای اشباح و سایه‌ها قناعت کند بلکه باید پیوسته بکوشد تا به‌مشاهدهٔ صورت اصلی و کامل آنها نایل گردد. آیا مضحک نیست که آدمی در امور بی‌ارج زمینی کمال دقت و باریک‌بینی را بکارببرد ولی دربارهٔ ارجمندترین چیزها گمان کند که نیازی به‌دقت نیست؟

گفت: درست است. ولی آن دانش که گفتی عالیترین دانشهاست کدام است و موضوع آن چیست؟ ظاهراً منتظر این سؤال نبودی و گمان می‌کردی خواهیم‌گذاشت از این توضیح شانه خالی کنی؟

گفتم: نه، چنین گمان نمی‌کردم. هر چه می‌خواهی بپرس. همین قدر
۵۰۵ می‌دانم که نام موضوع آن دانش را بارها از من شنیده‌ای و اکنون یا آن را بیادنمی‌آوری، یا با این پرسش باز می‌خواهی مرا با مشکلی رو به‌رو سازی. گمان می‌کنم شق دوم درست‌تر باشد زیرا بارها از من شنیده‌ای که موضوع عالیترین دانشها، ایدهٔ «نیک» است، و عدالت و دیگر فضایل انسانی فقط به‌علت بهره‌داشتن از آن، نیک و سودمندند. تردید ندارم می‌دانی که اکنون نیز همان موضوع را در نظر دارم و در عین حال معتقدم که ما شناسایی کاملی به‌آن نداریم. بی‌گمان به‌این نکته نیز واقف هستی که تا هنگامی که نتوانیم ایدهٔ «نیک» را چنانکه باید و شاید بشناسیم، هر چند همهٔ دانشها را بدست‌آوریم، هیچ چیز برای ما سودمند نخواهدبود. یا گمان می‌کنی اگر همهٔ جهان را مالک باشیم ولی دست ما از «نیک» تهی باشد دارای ثروتی خواهیم‌بود؟ یا معتقدی که اگر همهٔ دانشها را بدست‌آوریم ولی نیکی و زیبایی را نشناسیم، صاحب معرفتی خواهیم‌بود؟

گفت: نه، به‌خدا سوگند، چنین اعتقادی ندارم.

گفتم: این را نیز می‌دانی که «نیک» در نظر مردم عامی جز لذت نیست.

ولی آنان که گمان می‌کنند معرفتی بیشتر دارند، شناسایی و دانش را نیک می‌شمارند.

گفت: درست است.

گفتم: و می‌دانی که این گروه دوم نمی‌توانند بگویند که منظورشان از شناسایی، شناسایی چه چیز است؟ و اگر مجبور شوند پاسخی به‌این سؤال بدهند ناچارند بگویند: شناسایی «نیک».

گفت: جواب مضحکی است.

گفتم: البته مضحک است. از یک سو ما را سرزنش می‌کنند که نمی‌دانیم «نیک» چیست. از سوی دیگر با ما چنان سخن می‌گویند که گویی ما «نیک» را می‌شناسیم، زیرا می‌گویند: نیک عبارت است از شناختن نیک، و گمان می‌کنند اگر کلمهٔ نیک را چند بار تکرار کنند، به‌مقصودشان پی‌خواهیم‌برد.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: ولی کسانی هم که «نیک» را خوشی و لذت می‌دانند، به‌همان اندازه از حقیقت دور افتاده‌اند. زیرا ناچارند اعتراف کنند که بعضی از لذتها بد است.

گفت: درست است.

گفتم: و با این اعتراف، تصدیق می‌کنند که همان چیزها، هم نیکند و هم بد.

گفت: راست است.

گفتم: پس می‌بینی که در این مسأله اختلاف نظر بسیار است.

گفت: درست است.

گفتم: این نکته نیز آشکار است که بیشتر مردمان در مورد زیبایی و عدالت به‌جلوهٔ ظاهر قناعت می‌ورزند، یعنی برای آنان همین بس است که خود و کردارشان در ظاهر زیبا و عادلانه بنماید هر چند در حقیقت چنان نباشد. ولی در مورد نیک هیچ کس به‌جلوهٔ ظاهر قانع نیست بلکه هر کسی می‌خواهد آنچه را براستی خوب است بدست‌آورد و به‌آنچه تنها بظاهر خوب می‌نماید بی‌اعتناست.

گفت: راست است.

گفتم: به‌عبارت دیگر، هر روحی خواهان خود «نیک» است و برای رسیدن
به‌آن از هیچ کوشش دریغ ندارد زیرا به‌نحوی ابهام‌آمیز احساس می‌کند که «نیک» ۵۰۶
والاترین چیزهاست، بی‌آنکه بتواند ماهیت راستین آن را مانند ماهیت چیزهای

دیگر دریابد و دربارهٔ آن شناسایی اطمینان‌بخشی بدست‌آورد. از این رو در آن باره به‌حدس و گمان اکتفا می‌کند و در نتیجه از فواید چیزهای دیگر نیز بی‌بهره می‌ماند. ولی آیا حق داریم اجازه دهیم کسانی هم که شریفترین افراد جامعهٔ ما بشمارمی‌روند و اختیار سعادت همهٔ مردم را بدست‌دارند، دربارهٔ آن چیزی که بزرگترین و مهمترین چیزهاست در تاریکی بمانند و به‌وهم و پندار قناعت ورزند؟

گفت: البته حق نداریم.

گفتم: اعتقاد من این است که اگر کسی نداند عدالت و زیبایی به‌چه علت نیکند، نخواهدتوانست چنانکه باید از آنها پاسداری کند، و گمان می‌کنم کسی که خود «نیک» را نشناسد نخواهدتوانست عدالت و زیبایی را بشناسد.

گفت: حق با توست.

گفتم: بنا بر این اگر بخواهیم جامعهٔ ما دارای نظم کامل باشد، باید کسانی را به‌پاسداری آن بگماریم که همهٔ آن چیزها را براستی می‌شناسند.

گفت: در این تردید نیست. ولی سقراط، تو خود در این باره چه عقیده داری؟ «نیک» به‌عقیدهٔ تو لذت است یا دانش؟ یا چیز سومی است غیر از آن دو؟

گفتم: می‌دانستم که در این باره به‌شنیدن عقیدهٔ دیگران قناعت نخواهی کرد.

گفت: آیا سزاوار است آدمی پس از آن همه کاوش و تحقیق در مطلبی به‌این بزرگی، به‌تشریح عقاید دیگران اکتفا کند و از بیان عقیدهٔ خود سر باز زند؟

گفتم: ولی آیا سزاوار است است آدمی در موضوعی که نمی‌شناسد چنان سخن بگوید که گویی آن را می‌شناسد؟

گفت: نه. ولی دست کم حق دارد آنچه را در آن باره می‌اندیشد به‌عنوان عقیدهٔ خود بیان کند.

گفتم: می‌دانی که عقیده، اگر بر پایهٔ دانش استوار نباشد، ارزشی ندارد. زیرا بهترین عقیده‌ها کور است، و کسی که عقیده‌اش، بی‌آنکه با شناسایی خردمندانه همراه باشد، با حقیقت مطابق درآید درست چون کوری است که بر حسب اتفاق در راهی درست افتاده‌باشد.

گفت: راست است.

گفتم: پس آیا می‌خواهی به‌شنیدن عقیده‌ای مبهم و کور و کج قناعت کنی، در حالی که حقایق روشن و عالی را از دیگران می‌توانی‌شنید؟

گلاوکن گفت: سقراط، تو را به‌خدا سوگند می‌دهم، اکنون که به‌هدف نزدیک شده‌ایم مطلب را ناتمام مگذار. به‌همین قدر راضی هستیم که «نیک» را، به‌همان روش تشریح کنی که عدالت و خویشتن‌داری و دیگر مطالب را تشریح کردی.

گفتم: دوست گرامی، اگر از دستم برمی‌آمد من نیز راضی می‌شدم. ولی می‌ترسم به‌همین مقدار نیز موفق نشوم و ریشخندم کنید. بهتر است تشریح ماهیت خود نیک (= نیک فی‌نفسه) را کنار بگذاریم زیرا حتی بیان عقیده‌ای هم که من دربارهٔ آن دارم در بحث امروزی نمی‌گنجد. کاری که امروز می‌توانم کرد این است، که اگر مایل باشید، فقط تصویری از «نیک»، که بسیار به‌آن شبیه است، به‌شما بنمایم. اگر مایل نیستید از این نیز می‌گذرم.

گفت: پس همان تصویر را بنمای. اصل را ممکن است روزی دیگر تشریح کنی.

۵۰۷ گفتم: چه خوب بود اگر می‌توانستیم روزی اصل را به‌شما بدهم تا شما اصل را با خود به‌خانه ببرید و مانند امروز به‌تصویر قانع نشوید. ولی چاره نیست و امروز باید به‌همین تصویر قناعت کنید. ولی بهوش باشید تا من، بی‌آنکه خود بخواهم، شما را نفریبم و تصویری دروغ به‌شما نشان‌ندهم.

گفت: البته بهوش خواهیم‌بود. شروع کن.

گفتم: نخست باید مطلبی را که ساعتی پیش به‌میان آوردیم، و پیش از آن نیز بارها درباره‌اش بحث کرده‌ایم، بیادبیاوریم و ببینیم آیا دربارهٔ آن توافق داریم یا نه؟

پرسید: کدام مطلب؟

گفتم: از یک سو می‌گوییم که چیزهای زیبا به‌مقدار کثیر، چیزهای خوب به‌مقدار کثیر، و همچنین چیزهایی که دارای صفاتی دیگرند، به‌مقادیر کثیر، «هستند». هر یک از آنها را نیز از راه بیان تعریف می‌کنیم.

گفت: درست است.

گفتم: از سوی دیگر از «خود زیبا»، و «خود نیک» و همچنین از خود هر چیز دیگر سخن می‌گوییم. بدین معنی که هر چیزی را که یک بار به‌صورت کثیر قبول کرده‌ایم، این بار به‌صورت مفهومی واحد یا ایده‌ای واحد می‌پذیریم چنانکه گویی کثیر در عین حال واحدی است، و آن واحد را ذات و ماهیت چیزهای کثیر

می‌نامیم.

گفت: درست است.

گفتم: همچنین تصدیق می‌کنیم که چیزهای کثیر دیدنی و محسوسند. یعنی آنها را به‌وسیلهٔ حواس می‌توان درک کرد نه به‌وسیلهٔ فکر، در حالی که مفهوم و ایده را تنها با تفکر می‌توان دریافت نه به‌وسیلهٔ حس.

گفت: درست است.

گفتم: دیدنیها را به‌وسیلهٔ کدام جزء و کدام توانایی وجودمان درمی‌یابیم؟

گفت: به‌وسیلهٔ حس بینایی.

گفتم: آیا شنیدنیها را به‌وسیلهٔ حس شنوایی درک می‌کنیم، و چیزهای محسوس دیگر را به‌وسیلهٔ حواس دیگر؟

گفت: تردید نیست.

گفتم: هیچ متوجه شده‌ای که آفرینندهٔ حواس، نیروی دیدن و دیده‌شدن را برتر از نیروهای دیگر آفریده‌است؟

گفت: نه، درست توجه نکرده‌ام.

گفتم: پس به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار: آیا برای اینکه سامعه بشنود و صدا شنیده‌شود، عاملی سوم لازم است که اگر در میان نباشد گوش از شنیدن ناتوان می‌ماند و صدا نمی‌تواند شنیده‌شود؟

گفت: نه.

گفتم: در مورد حواس و محسوسات دیگر نیز وجود عاملی سوم ضروری نیست. آیا حس یا محسوسی می‌شناسی که از این قاعده مستثنی باشد؟

گفت: نه.

گفتم: ولی آیا حس بینایی و چیزهای دیدنی به‌عاملی سوم نیاز دارند. هیچ بدین نکته برنخورده‌ای؟

پرسید: چگونه؟

گفتم: اگر چشمهای من بینا باشند و من بخواهم آنها را بکارببرم و چیزی رنگین هم در برابر آنها باشد، نه من می‌توانم آن چیز را ببینم و نه آن چیز دیده می‌شود مگر اینکه عاملی سوم که برای این منظور خاص آفریده شده‌است با آن دو همراه شود.

گفت: آن عامل سوم کدام است؟

گفتم: آن همان است که به‌نام روشنایی خوانده‌می‌شود.

گفت: راست می‌گویی.

۵۰۸ گفتم: پس می‌بینی که نیروی بینایی و نیروی دیده‌شدن با وسیلهٔ ارتباطی که عالیترین وسایل ارتباط است به‌هم پیوسته‌اند. زیرا آنچه آن دو را به‌یکدیگر می‌پیوندد روشنایی است.

گفت: صحیح است.

گفتم: خدایی که روشناییش از یک سو دیدگان ما را توانا به‌دیدن می‌کند و از سوی دیگر به‌چیزهای دیدنی آن قابلیت را می‌بخشد که بتوانند دیده‌شوند، کدام یک از خدایان آسمانی است؟

گفت: همان خداست که تو و دیگران نیز به‌همین صفتش می‌شناسید، یعنی خورشید.

گفتم: آیا رابطهٔ بینایی را با آن خدا می‌توان بدین گونه بیان کرد؟

پرسید: چگونه؟

گفتم: حس بینایی خورشید نیست. به‌عبارت دیگر، نه خود آن حس خورشید است و نه عضوی که آن حس در آن جای‌دارد، یعنی چشم.

گفت: نه، هیچ یک از آن دو خورشید نیست.

گفتم: ولی گمان می‌کنم میان همهٔ حواس ما، حس باصره به‌خورشید شبیه‌تر از دیگران است.

گفت: درست است.

گفتم: آن حس، نیروی بینایی را نیز از خورشید می‌گیرد، چنانکه گویی از راه ارتباطی با خورشید پیوسته است.

گفت: درست است.

گفتم: از سوی دیگر، خورشید نیز حس باصره نیست ولی علت آن است. به همین جهت تنها این حس می‌تواند آن را دریابد.

گفت: این نیز درست است.

گفتم: هنگامی که از تصویر «نیک» سخن می‌گفتم، منظورم خورشید بود. زیرا خود «نیک» به‌معنی حقیقی، آن رابه‌صورت خود آفریده‌است تا تصویر او باشد. از این رو همان نقشی را که «نیک» در جهان معقول در مورد خرد و آنچه به وسیلهٔ خرد دریافتنی است بعهده‌دارد، همان نقش را خورشید در جهان محسوسات در

مورد حس بینایی و چیزهای دیدنی دارد.

گفت: نفهمیدم، توضیح بیشتری بده.

گفتم: اگر ما به‌چیزهایی که روشنایی روز بر آنها می‌تابد ننگریم، بلکه به‌چیزهایی نگاه‌کنیم که در معرض نور ضعیف شبانه قراردارند، چنانکه می‌دانی چشمهای ما ضعیف و تقریباً نابینا می‌شوند چنانکه گویی از نیروی بینایی بی‌بهره‌اند.

گفت: صحیح است.

گفتم: ولی اگر به‌چیزهایی بنگریم که در پرتو خورشید قراردارند، آنها را آشکار می‌بینیم و از یکدیگر تمیز می‌دهیم. یعنی در آن حال همان چشمها از نیروی بینایی کامل برخوردار می‌گردند.

گفت: تردید نیست.

گفتم: حال روح نیز چنین است: اگر روح به‌چیزهایی توجه کند که در پرتو هستی راستین لایزال قراردارند، آنها را درمی‌یابد و به‌طور دقیق می‌شناسد و معلوم می‌شود که دارای خرد است. ولی اگر به‌محیطی روی‌آورد که با تاریکی آمیخته‌است، یعنی توجه خود را به‌جهان کون و فساد معطوف سازد، فقط پندار و عقیده بدست‌می‌آورد و روشن‌بینی را ازدست‌می‌دهد و در دایرهٔ پندارها سرگردان می‌شود و چون موجودی می‌گردد که از خرد بی‌بهره است.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: آنچه به‌موضوعات شناختنی حقیقت می‌بخشد و به‌شناسنده نیروی شناسایی، ایدهٔ نیک است. به‌عبارت دیگر، باید آن را هم علت شناسایی مبتنی بر عقل بدانی و هم علت آن حقیقتی که شناخته‌می‌شود. گرچه هر دو (شناسایی، و ۵۰۹
حقیقت که شناخته‌می‌شود) عالی و زیبا هستند، ولی برای اینکه تصوری کامل در این باره داشته‌باشی، باید بیندیشی که خود نیک حقیقی بمراتب عالیتر و زیباتر است. بعلاوه، همان گونه که ـ چنانکه در تصویرمان دیدیم ـ روشنایی و حس بینایی شبیه خورشیدند ولی خود خورشید نیستند، در این مورد نیز آن دو، یعنی شناسایی مبتنی بر عقل و حقیقت، نیکند ولی درست نیست اگر یکی از آن دو را ـ هر کدام که باشد ـ عین خود نیک تصور کنی؛ زیرا که خود نیک چیزی است بمراتب برتر از آن دو.

گفت: الحق از چیزی سخن می‌گویی که زیباییش ورای تصور آدمی است:

چیزی که منبع حقیقت و دانش است و در عین حال برتر از هر دوی آنهاست. بدیهی است که کسی چون سقراط نمی‌تواند آن را با لذت یکی بداند.

گفتم: ساکت باش! بگذار شباهت تصویر را به‌خود نیک از جنبه‌ای دیگر دقیق‌تر بنگریم.

پرسید: از کدام جنبه؟

گفتم: خورشید نه تنها به‌چیزهای دیدنی قابلیت دیده‌شدن می‌بخشد، بلکه علت کون و نشو و نمای آنهاست بی‌آنکه خود بوجودآید و نشو و نما کند[۲۹].

گفت: راست است.

گفتم: موضوعات دانش نیز نه تنها قابلیت شناخته‌شدن را مدیون «نیک»اند بلکه وجود و ماهیت خود را نیز از او دارند، در حالی که خود «نیک» ماهیت نیست، بلکه از حیث علو و نیرو بسی والاتر از ماهیت است.

در اینجا گلاوکن با لحنی مضحک گفت: ای خدای خورشید، چه علوی، چه نیرویی!

گفتم: گناه توست که مرا مجبور کردی تا عقیدهٔ شخصی خود را در این باره بیان کنم.

گفت: با این همه تقاضا می‌کنم سخن را ناتمام مگذار. بلکه لااقل در مورد مقایسهٔ «نیک» با خورشید اگر مطلب دیگری هست بگو.

گفتم: هنوز گفتنی بسیار است.

گفت: پس بگو و حتی از جزئیات هم مگذر.

گفتم: البته مطالب بسیاری ناگفته خواهدماند. ولی می‌کوشم تا آنجا که از عهدهٔ من برمی‌آید چیزی فرونگذارم.

گفت: آری، هر چه هست بگو.

گفتم: چنانکه پیشتر گفتم، در اینجا سخن از دو چیز است که یکی از آن دو، پادشاه عالم معقولات است یعنی عالم موضوعاتی که به‌وسیلهٔ تفکر و خرد دریافتنی هستند، و دیگری حاکم عالم دیدنیها. عمداً می‌گویم عالم دیدنیها، و نمی‌گویم عالم روشنایی، تا گمان نبری که قصد بازی با کلمات دارم. به‌هر حال سخن از دو عالم در میان است: یکی عالم چیزهایی است که بچشم‌می‌آیند. دیگری عالم چیزهایی که به‌وسیلهٔ خرد شناخته‌می‌شوند.

گفت: آری.

گفتم: اکنون خطی را تصور کن که به‌دو بخش نابرابر تقسیم شده‌است: یکی از آن دو بخش عالم دیدنیهاست و دیگری عالم شناختنیها. هر یک از این دو بخش را نیز به‌همان نسبت به‌دو جزء تقسیم کن. اگر دو جزء عالم دیدنیها را، از حیث روشنی و تاریکی چیزهایی که به‌چشم دیده‌می‌شوند با یکدیگر مقایسه کنی ۵۱۰ خواهی‌دید که یکی از آن دو جزء از تصاویر تشکیل یافته‌است: منظورم از تصاویر، سایه‌هاست و تصویرهایی که در آبها یا در سطح اجسام صاف و درخشان منعکس می‌گردند. می‌فهمی چه می‌گویم؟

گفت: آری.

گفتم: و جزءِ دیگر، خود آن چیزهایی است که تصاویر و سایه‌ها ناشی از آنها هستند، مانند جانوران و گیاهها و چیزهایی که به‌دست آدمیان ساخته شده است.

گفت: بسیار خوب.

گفتم: آیا آماده‌ای قبول کنی که بخش دوم نیز از حیث حقیقی‌بودن و حقیقی‌نبودن موضوعاتش به‌دو جزء منقسم است؟ بدین معنی که در عالم شناختنیها (= معقولات) نیز میان آنچه موضوع پندار و عقیده است و آنچه موضوع شناسایی خردمندانه، همان اختلاف موجود است که میان اشیا و تصاویر آنها دیدیم؟

گفت: البته آماده‌ام.

گفتم: پس اکنون باید بخش دوم، یعنی عالم شناختنیها (معقولات) را نیز، به‌دو جزء تقسیم کنیم.

پرسید: چگونه.

گفتم: در جزءِ نخستین عالم معقولات، روح آدمی ناچار است محتوای خود را از راه به‌یاری‌گرفتن مفروضات ثابت‌نشده بدست‌بیاورد. یعنی به‌جای اینکه مفروضات ثابت‌نشده را مسلم نشمارد بلکه از آنها به‌عقب برگردد و بکوشد تا به‌مبدأیی مطلق برسد، ناچار است موضوعات جزءِ دوم بخش نخستین را که عین اشیا نامیدیم، چون تصاویری تلقی کند و آنها را پایهٔ کار قراردهد و به‌سوی نتیجه‌ای که برای خود معین کرده‌است، پیش برود. این جزء از محتوای روح قرینهٔ آن جزء از بخش نخستین است که از تصاویر و سایه‌ها تشکیل یافته. ولی در جزءِ دیگر عالم معقولات، روح آدمی ازمفروضات به‌سویِ یک اصل و مبدأ اولی، که

دیگر به‌هیچ وجه بر مفروضات متکی نیست، بازمی‌گردد و بدون استمداد از تصاویر که در مورد نخستین جزءِ عالم معقولات به‌یاری گرفته‌بود، و فقط به‌یاری ایده‌ها و مفهومهای مجرد، در راه پژوهش گام برمی‌دارد.

گفت: این نکته را نتوانستم درست بفهمم.

گفتم: برای اینکه بتوانی از عهدهٔ فهم مطلب برآیی به‌مقدمه‌ای که بیان می‌کنم گوش کن: چنانکه می‌دانی، کسانی که با حساب و هندسه و مانند آنها سر و کار دارند، هر وقت بخواهند مطلبی را بررسی کنند، مفروضاتی از قبیل مفهومهای فرد و زوج و اشکال هندسی و سه نوع زاویه و مانند آنها را پایهٔ کار خود قرار می‌دهند. بدین معنی که این مفهومها را چنان بدیهی و مسلم می‌گیرند که گویی آنها را براستی می‌شناسند و هیچ لازم نمی‌دانند که دربارهٔ آنها پژوهشی کنند یا در خصوص آنها به‌خود یا به‌دیگران حساب پس دهند، چنانکه گویی همهٔ مردم از ماهیت آنها باخبرند. پس از آنکه آن مفهومها را چون اصولی مسلم پایهٔ کار خود قراردادند، در تحقیق پیش می‌روند و سرانجام به‌هدفی که برای تحقیق خود معین کرده‌اند می‌رسند.

گفت: آری، می‌دانم که چنین می‌کنند.

گفتم: این را نیز می‌دانی که آنان در اثنای تحقیق، صور دیدنی را به‌یاری می‌گیرند و همواره دربارهٔ آنها سخن می‌گویند در حالی که موضوع اندیشه و تحقیق آنان دیدنیها نیست بلکه چیزی است که آن صور دیدنی تصاویر آن هستند. آنچه در ذهن دارند و درباره‌اش تحقیق می‌کنند، تنها خود مفهوم مربع، یا خود مفهوم وتر است نه مربع یا وتری که به‌وسیلهٔ افزارهای خود بر لوحی رسم می‌کنند. اجسام و اشکالی را هم که می‌سازند یا رسم می‌کنند ـ گرچه خود آن اجسام و اشکال دارای سایه‌اند و تصاویرشان در آب و آیینه منعکس می‌شود ـ فقط به‌عنوان تصویر بکارمی‌برند، و می‌کوشند با استفاده از آنها مفهومهای مجردی را دریابند که جز با دیدهٔ روح قابل رؤیت نیستند.

۵۱۱ گفت: راست است.

گفتم: جزئی از عالم شناختنیها (معقولات) همین است که تشریح کردم. روح آدمی هنگام تحقیق دربارهٔ این گونه مسائل اولاً ناچار است مفروضات ثابت‌نشده را پایهٔ کار قراردهد زیرا نمی‌تواند از مفروضات قدمی فراتر رود و به مبدأیی نخستین برسد. در ثانی، نه تنها از تصاویر چیزهای دیدنی یاری می‌جوید،

بلکه حتی از خود اجسام و اشکالی هم یاری می‌طلبد که در عالم دیدنیها وجود دارند و مردم عادی در مقام مقایسه با آن تصاویر، چیزهایی حقیقی و واقعی می‌شمارند.

گفت: فهمیدم. منظور تو دانش هندسه و دانشهایی مانند آن است.

گفتم: اکنون وقت آن رسیده‌است که بدانی منظور من از دومین جزءِ عالم شناختنیها کدام است. مرادم چیزهایی است که خرد، بی‌واسطه، و از طریق دیالکتیک، بدست‌می‌آورد و به‌هنگام تحقیق دربارهٔ آنها، جز مفاهیم مجرد از هیچ چیز دیگر یاری نمی‌جوید بدین معنی که مفروضات را به‌جای مبادی مسلم نمی‌گیرد بلکه آنها را همان که هستند تلقی می‌کند، یعنی مفروضات ثابت‌نشده، که می‌توانند به‌عنوان سنگ گُدار و تختهٔ پرش مورد استفاده قرارگیرند. سپس از مفروضات به‌سوی آنچه بر هیچ مفروضی متکی نیست، یعنی به‌مبدأ و آغاز همهٔ چیزها، صعود می‌کند و به‌نخستین مبدأ هستی می‌رسد. پس از آنکه آن مبدأ نخستین را دریافت، بازپس می‌گردد و در حالی که پیوسته آن را در مد نظر دارد تا پلهٔ آخرین پایین می‌آید. و لیکن در طی این راه از هیچ محسوسی یاری نمی‌جوید، بلکه تحقیق را در ایده‌ها و از طریق ایده‌ها انجام‌می‌دهد و در پایان کار نیز به ایده‌ها می‌رسد.

گفت: نکته‌ای را که بیان کردی نتوانستم درست بفهمم. چنین می‌نماید که آنچه در نظر داری تکلیفی است خارق‌العاده. ولی همین قدر دریافتم که با این بیان خواستی میان فلسفه و ریاضیات مرزی معلوم کنی و نشان‌دهی که در عالم معقولات، جزئی که تنها از طریق شناسایی به‌یاری مفهومات مجرد (دیالکتیک) دریافتنی است بمراتب دقیق‌تر و حقیقی‌تر و روشن‌تر از جزئی است که از طریق آنچه علوم دقیقه خوانده‌می‌سود، می‌توان شناخت. زیرا همهٔ آن علوم مفروضات ثابت‌نشده را مبادی تلقی می‌کنند. گرچه پویندگان راه آن دانشها نیز پژوهش را از راه تفکر انجام‌می‌دهند نه از راه حس و تجربه، ولی چون پایهٔ کار خود را بر مفروضات می‌گذارند و تا مبدأ نخستین پیش نمی‌روند، از این رو معتقدی که نمی‌توانند دربارهٔ موضوعات خود، شناسایی خردمندانه بدست‌آورند. حال آنکه اگر به‌مفروضات قناعت نورزند و تا مبدأ نخستین صعود کنند پیداکردن شناسایی خردمندانه به‌همان موضوعات امکان‌پذیر است. از این گذشته به‌نظرم چنین می‌آید که تو فعالیت علمی کسانی را که با ریاضیات و دانشهایی مانند آن سروکار

دارند شناسایی به‌وسیلهٔ ذهن و فهم می‌نامی نه شناسایی به‌وسیلهٔ خرد، و بدین ترتیب شناسایی از طریق فهمیدن را حد وسطی می‌دانی میان پندار و شناسایی خردمندانه.

گفتم: منظور مرا بسیار خوب دریافته‌ای. پس توجه کن که در برابر چهار جزءِ هستی، چهار نوع فعالیت روح آدمی وجوددارد: شناسایی از طریق تعقل (شناسایی به‌یاری خرد) خاص بالاترین جزءهاست. شناسایی از طریق فهمیدن (شناسایی به‌یاری فکر)، خاص جزءِ دوم است. برای جزءِ سوم عقیده و اعتماد به‌گواهی حواس را باید در نظر بگیری. جزءِ چهارم که فقط نمودی میان‌تهی از حقیقت است موضوع پندار است. هر یک از این چهار فعالیت به‌همان نسبت که موضوعش از هستی حقیقی بهره دارد، از روشنی و دقت علمی بهره‌ور است.

گفت: فهمیدم و گفتهٔ تو را تصدیق می‌کنم.

کتاب هفتم

۵۱۴ گفتم: اکنون که از این نکته فارغ شدیم، می‌خواهم از راه تمثیلی بر تو
نمایان سازم که تأثیر تربیت در طبیعت آدمی چگونه است. غاری زیرزمینی را در
نظر بیاور که در آن مردمانی را به‌بند کشیده و (روی به‌دیوار و پشت به‌مدخل غار)
نشانده‌اند. این زندانیان از آغاز کودکی در آنجا بوده‌اند و گردن و رانهایشان چنان
با زنجیر بسته شده‌است که نه می‌توانند از جای بجنبند و نه سر به‌راست و چپ
بگردانند بلکه ناچارند پیوسته رو به‌روی خود را بنگرند. در بیرون، به‌فاصله‌ای دور،
آتشی روشن است که پرتو آن به‌درون غار می‌تابد. میان آتش و زندانیان راهی
است بر بلندی، و در طول راه دیوار کوتاهی است چون پرده‌ای که شعبده‌بازان
میان خود و تماشاگران می‌کشند تا از بالای آن هنرهای خود را به‌معرض نمایش
بگذارند.

گفت: منظره‌ای را که توصیف کردی در نظر آوردم.

گفتم: در آن سوی دیوار کسان بسیار اشیای گوناگون از هر دست، از جمله
پیکره‌های انسان و حیوان که از سنگ و چوب و مواد دیگر ساخته شده، به‌این سو
۵۱۵ و آن سو می‌برند و همهٔ آن اشیا از بالای دیوار پیدا است. بعضی از آن کسان در
حال رفت و آمد با یکدیگر سخن می‌گویند و بعضی خاموشند.

گفت: چه تمثیل عجیبی! چه زندانیان غریبی!

گفتم: آن زندانیان تصویرهای خود ما هستند. آیا آنان از خود و از یکدیگر جز سایه‌ای دیده‌اند که آتش بیرون به‌دیوار غار می‌افکند؟

گفت: چگونه جز سایه چیزی ببینند در حالی که هرگز نتوانسته‌اند سر به‌چپ و راست بگردانند؟

گفتم: آیا از پیکره‌ها و اشیایی هم که در بیرون غار به‌این سو و آن برده

می‌شوند، جز سایه توانسته‌اند ببینند؟

گفت: نه.

گفتم: آیا اگر بتوانند با یکدیگر سخن بگویند، موضوع گفتارشان جز سایه‌هایی خواهدبود که بر دیوار رو به‌رو می‌بینند؟

گفت: نه.

گفتم: و اگر صدای کسانی که در بیرون رفت و آمد می‌کنند در دیوار غار منعکس شود آیا زندانیان نخواهندپنداشت که آن سایه‌ها با یکدیگر سخن می‌گویند؟

گفت: بی‌گمان چنین خواهندپنداشت.

گفتم: پس آیا جز سایه‌ها هیچ چیز دیگری را حقیقی نخواهندپنداشت؟

گفت: نه.

گفتم: اگر از بند آزاد شوند و از بیماری پندار رهایی یابند چه حالی پیدا خواهندکرد؟ فرض کن زنجیر از پای یکی از آنان بردارند و مجبورش کنند که یکباره برپای‌خیزد و روی به‌عقب برگرداند و به‌سمت مدخل غار برود و در روشنایی بنگرد. طبیعی است که از این حرکات رنج خواهدبرد و چون روشنایی چشمهایش را خیره خواهدساخت نخواهدتوانست عین اشیایی را که تا آن هنگام تنها سایه‌ای از آنها دیده‌بود، درست ببیند. اگر در این حال به‌او بگویند: «تا این دم جز سایه ندیده‌ای، ولی اکنون به‌هستی راستین نزدیکتر شده‌ای و به‌اشیاءِ واقعی می‌نگری و از این رو بهتر از پیش می‌توانی دید»، گمان می‌کنی چه جواب خواهی داد؟ و اگر کسی یکایک آن اشیا را به‌او نشان‌دهد و با سؤال و جواب مجبورش کند تا بگوید که آنچه از برابر چشمش می‌گذرد چیست، گمان نمی‌کنی که بکلی متحیر و سرگردان خواهدشد و معتقد خواهدگردید که سایه‌هایی که پیش از آن می‌دید حقیقی‌تر از اشیایی بوده‌اند که اکنون می‌بیند؟

گفت: بی‌گمان چنین خواهداندیشید.

گفتم: و اگر مجبورش کنند در خود روشنایی بنگرد، طبیعی است که چشمهایش به‌دردی طاقت‌فرسا مبتلا خواهندشد، از روشنایی خواهدگریخت و باز به‌سایه‌ها پناه خواهدبرد زیرا آنها را بهتر خواهدتوانست ببیند و عقیده‌اش استوارتر خواهدگردید در اینکه آنها بمراتب روشن‌تر و آشکارتر از چیزهایی هستند که در آن سوی غار به‌او نشان‌داده‌شده‌اند.

گفت: راست است.

گفتم: ولی اگر کسی دست او را بگیرد و بزور از راه سربالا و ناهموار به بیرون غار بکشاند و به‌روشنایی آفتاب برساند، تردید نیست که به‌رنج خواهدافتاد و خشمگین خواهدشد و خواهدکوشید خود را از دست آن کس برهاند. چون به ۵۱۶
روشنایی آفتاب برسد چشمانش خیره خواهدشد و نخواهدتوانست هیچ یک از اشیایی را که ما واقعی می‌پنداریم و به‌نامهای گوناگون می‌خوانیم ببیند.

گفت: اگر انتقال از تاریکی به‌روشنایی به‌آن سرعت انجام‌گیرد البته نخواهدتوانست ببیند.

گفتم: پس باید چشمهای او بتدریج به‌روشنایی خوگیرند تا به‌دیدن اشیاءِ گوناگون توانا شود. نخست سایه‌ها و سپس تصاویر اشخاص و اشیا را که در آب می‌افتند بهتر از چیزهای دیگر تمیز خواهدداد. پس از آن خود آدمیان و اشیا را خواهددید. آنگاه به‌تماشای آسمان و ستارگان خواهدپرداخت ولی آنها را هنگام شب بهتر خواهددید زیرا دیدگانش به‌روشنایی ماه و ستارگان زودتر عادت خواهندکرد و حال آنکه در روز روشنایی خورشید چشمهایش را رنج خواهدداد.

گفت: واضح است.

گفتم: سرانجام، در مرحلهٔ چهارم، خواهدتوانست خورشید را ببیند: نه انعکاس خورشید را در آب یا در چیزهای دیگر، بلکه خود خورشید را در عین پاکی و تنهایی در مکان خودش خواهددید و به‌ماهیت آن پی‌خواهدبرد.

گفت: تردید نیست.

گفتم: چون آن تمرینها را پشت سر گذاشت و به‌این مرحله رسید، درخواهدیافت که پدیدآورندهٔ سالها و فصلها، و مادر همهٔ چیزهایی که در عالم دیدنیها وجوددارند، خورشید است، و در عین حال علت اینکه توانست بتدریج و در مراحل مختلف چیزهای گوناگون را ببیند چیزی جز خورشید نیست.

گفت: پس از طی مراحلی که شرح دادی، ناچار بدین نکته پی‌خواهدبرد.

گفتم: اگر در این هنگام به‌یاد مسکن پیشین خود بیفتد و کسانی را که هنوز در آنجا بسرمی‌برند، و آنچه آنان دانایی می‌پندارند، بیادبیاورد، دگرگونی شگفت‌انگیزی را که در زندگیش روی‌داده‌است سعادتی بزرگ خواهدشمرد و یاران زندان را به‌دیدهٔ ترحم خواهدنگریست.

گفت: بی‌گمان.

گفتم: و چون بیادبیاورد که در میان زندانیان آنکه تیزبین‌تر از همه بود و سایه‌ها را بهتر از دیگران تشخیص می‌داد چگونه مورد ستایش و تشویق قرار می‌گرفت، و چگونه آنان که حافظه‌ای قوی داشتند و می‌توانستند پیش‌بینی کنند که کدام سایه اول خواهدرسید، کدام پس از آن، و کدام سایه‌ها با هم پدیدار خواهندشد، به‌پیشگویی مشهور می‌شدند و پاداش کلان دریافت می‌کردند، گمان می‌کنی باز به‌حال آنان غبطه خواهدخورد و به‌کسانی که در میان زندانیان محترم‌تر و مقتدرتر از دیگرانند رشک خواهدبرد؟ یا به‌قول هومر مزدوری در مزرعه دهقان تنگدستی را بر آن زندگی و آن پندارهای واهی ترجیح خواهدداد؟

گفت: گمان می‌کنم تحمل هر رنجی را بهتر از آن زندگی خواهددانست.

گفتم: اگر به‌زندان بازگردد و بر جای پیشین خود بنشیند، آیا به‌سبب انتقال از روشنایی به‌تاریکی باز چشمهایش تیره نخواهندشد؟

گفت: البته تیره خواهندشد.

۵۱۷ گفتم: و اگر در آن حال که چشمش به‌تاریکی خو نگرفته‌است و به‌دیدن هیچ چیز قادر نیست، بخواهد مانند دیگر زندانیان دربارهٔ ارزش سایه‌ها سخن بگوید، آیا زندانیان ریشخندش نخواهندکرد و نخواهندگفت که چشمهای او به‌سبب بیرون‌شدن از غار معیوب شده‌اند و بنا بر این صعود به‌عالم روشنایی کاری بی‌فایده است؟ و چون بخواهد زنجیر از پای آنان بگشاید و از زندان آزادشان کند، اگر از دستشان برآید کمر به‌کشتن او نخواهندبست؟

گفت: تردید نیست که او را خواهندکشت.

گفتم: گلاوکن گرامی، این تمثیل را با مطالبی که پیشتر گفتیم تطبیق کن: اگر زندان غار را با عالم دیدنیها، و پرتو آتشی را که به‌درون غار می‌تابد با نیروی خورشید تطبیق کنی، و بیرون‌شدن از غار و تماشای اشیاءِ گوناگون در روی زمین را سیر و صعود روح آدمی به‌عالم معقول بدانی، در این صورت عقیدهٔ مرا، که به شنیدنش آن همه اشتیاق داشتی، درست دریافته‌ای. خدا می‌داند که عقیدهٔ من با حقیقت مطابق است یا نه. به‌هر حال من بر آنم که آنچه آدمی در عالم معقول، در پایان کار و پس از تحمل رنجهای بیکران درمی‌یابد، ایدهٔ «نیک» است. ولی آدمی همین که به‌دیدار آن نایل شد ناچار یقین حاصل می‌کند که در همهٔ جهان هر خوبی و زیبایی ناشی از اوست: در عالم محسوسات روشنایی و خدای روشنایی را او آفریده‌است، و در عالم شناختنیها، خود او مبدأ نخستین و حکمران مطلق

است، و حقیقت و خرد هر دو آثار او هستند. بنا بر این کسی که بخواهد چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی سیاسی از روی خرد کار کند باید بکوشد تا به دیدار او نایل آید.

گفت: من نیز تا آن حد که تواناییم اجازه می‌دهد این عقیده را می‌پذیرم.

گفتم: پس این نکته را نیز بپذیر که عجب نیست اگر کسی که تا آن مرحله بالا رفت، دیگر حوصلهٔ پرداختن به‌امور آدمیان نداشته‌باشد و روحش در این آرزو باشد که همواره در همان جا بماند. زیرا این امر، اگر تمثیل ما قابل انطباق با واقعیت باشد، امری است طبیعی.

گفت: آری، امری است طبیعی.

گفتم: همچنین جای شگفتی نیست اگر کسی که از نظارهٔ آن جهان خدایی به‌امور ناچیز بشری روی‌آورد، و پیش از آنکه چشمش به‌تاریکی این جهان خوگرفته‌باشد مجبور شود که در دادگاه یا جایی دیگر با کسانی که هرگز خود عدالت را ندیده‌اند دربارهٔ سایه و شبح عدالت گفت و گو کند، ابله و بی‌خرد جلوه نماید و شنوندگان را به‌خنده آورد.

گفت: نه، هیچ جای شگفتی نیست.

۵۱۸ گفتم: هر خردمندی می‌داند که چشم در دو مورد و به‌دو علت از دیدن ناتوان می‌شود: یکی وقتی است که آدمی از روشنایی وارد تاریکی شود. دیگر، هنگامی که از جایی تاریک یکباره به‌محیطی روشن درآید. اگر کسی پی‌برده‌باشد به‌اینکه روح آدمی نیز همین حال را دارد، از مشاهدهٔ روحی که دچار تشویش است و از عهدهٔ درک بعضی مطالب برنمی‌آید، تعجب نخواهدکرد و چون ابلهان نخواهدخندید. بلکه در صدد یافتن علت برخواهدآمد و از خود خواهدپرسید که آیا آن روح از محیطی روشن وارد تاریکی شده و چشمش هنوز به‌تاریکی خو نگرفته‌است یا از تاریکی نادانی به‌سوی روشنایی کشانده شده و چشمانش در نتیجهٔ برخورد با روشنایی خیره شده‌اند؟ پس از آنکه علت را دریافت آن را سعادتمند خواهدشمرد و این را به‌چشم ترحم خواهدنگریست. اگر هم بخندد باری به‌حال این یکی خواهدخندید زیرا خندیدن به‌کسی که از جهان روشنایی به‌تاریکی بازگشته، بسیار ابلهانه‌تر از خندیدن به‌حال آن دیگری است.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: اگر آن نکته درست باشد، این نتیجه از آن بدست‌می‌آید: تربیت آن

نیست که آموزگاران امروزی به‌جوانان می‌دهند. آنان ادعا می‌کنند که در روح آدمی، دانشی که از آغاز در آن نهفته‌باشد، نیست بلکه دانش را آنان در روح شاگردان جای‌می‌دهند، چنانکه گویی در چشمی نابینا نیروی بینایی می‌نشانند.

گفت: آری، چنین ادعا می‌کنند.

گفتم: ولی پژوهش ما نشان‌داد که نیروی شناسایی از آغاز در روح هر آدمی هست. همچنان که چشم را بتنهایی نمی‌توان به‌عقب برگرداند بلکه تمام بدن باید از تاریکی به‌سوی روشنایی گردانده‌شود، آلت شناسایی نیز باید به‌همراه تمام روح از جهان کون و فساد به‌سوی جهان هستی جاویدان گردانده‌شود تا بتدریج به‌مشاهدهٔ هستی حقیقی خو گیرد و بتواند دیدار خورشیدی را که در آن می‌درخشد تحمل نماید. خورشید درخشان جهان حقایق، چنانکه گفتیم، ایدهٔ «نیک» است. چنین نیست؟

گفت: درست است.

گفتم: بنا بر این هنر تربیت، هنری است که به‌یاری آن می‌توان بسرعت و آسانی آلت شناسایی روح جوانان را به‌سویی دیگر گرداند، نه هنری که به‌وسیلهٔ آن بتوان در روح نیروی بینایی نشاند. کسی که تربیت جوانان را بعهده‌می‌گیرد باید قبول کند که این آلت از آغاز در روح آنان هست منتها هنوز به‌سمتی که باید متوجه شود نشده‌است و به‌سویی که باید بنگرد نمی‌نگرد، و یگانه وظیفهٔ هنر تربیت این است که در این کار به‌آنان یاری کند.

گفت: وظیفهٔ هنر تربیت ظاهراً باید همین باشد.

گفتم: دیگر فضایل روح، از جهتی با نیروهای جسمانی شباهت دارند. زیرا ظاهر امر این است که آن فضایل از آغاز در ما نیستند بلکه در نتیجهٔ عادت و تمرین پیدا می‌شوند. ولی نیروی تعقل به‌احتمال قوی ناشی از جنبهٔ خدایی وجود
ماست، و به‌همین علت ازلی است و هرگز از میان نمی‌رود بلکه بر حسب اینکه ۵۱۹
به‌کدام سوی متوجه باشد خوب و سودمند یا بد و زیان‌آور می‌شود. مگر ندیده‌ای بدان و نیرنگ‌بازان که به‌زیرکی و هشیاری مشهورند چه روحی کوچک ولی تیزبین دارند؟ نیروی بینایی روح آنان به‌هیچ وجه ضعیف نیست منتها در خدمت بدی و ناپاکی است. بدین جهت چنان روحی هر چه تیزبین‌تر باشد منشأ زیانهای بزرگتر است.

گفت: راست است.

گفتم: اگر نیروی تعقل چنان روحی را از آغاز کودکی می‌پیراستند و زوائدی را که به‌سبب زیاده‌روی در خوردن و نوشیدن و ارضای دیگر شهوات اطراف آن را فراگرفته و چون وزنه‌هایی از سرب پیوسته آن را به‌سوی پایین می‌کشاند، برطرف می‌ساختند، و رویش را به‌سوی جهان حقیقت برمی‌گرداندند، حقایق را به‌همان روشنی می‌توانست دید که امروز امور زمینی را می‌بیند.

گفت: درست است.

گفتم: نتیجهٔ ضروری دیگری که از بحث ما بدست‌می‌آید این است که زمامداری جامعه نه حق مردم بی‌تربیتی است که از حقیقت دور مانده‌اند، و نه حق کسانی که آزاد گذاشته شده‌اند تا همهٔ عمر را صرف تربیت خود کنند. زیرا گروه نخستین فاقد هدف معینی است که اعمال هر انسانی، چه اعمال شخصی و چه اعمال سیاسی، باید در خدمت آن باشد و تنها به‌منظور رسیدن به‌آن انجام گیرد. افراد گروه دوم نیز مایل نیستند سروکاری با امور سیاسی داشته‌باشند زیرا معتقدند که در همین زندگی زمینی در جزیرهٔ نیکبختان بسرمی‌برند.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: پس وظیفهٔ ما که جامعهٔ نوینی بنیان نهاده‌ایم این است که کسانی را که استعدادی بیش از دیگران دارند مجبور کنیم تا آن دانشی را که بالاترین دانشها نامیدیم بدست‌آورند، یعنی به‌دیدار خود «نیک» نایل شوند و راهی را که به‌جهان روشنایی می‌پیوندد بپیمایند. ولی پس از آنکه این راه را بسربردند و به‌دیدار «نیک» توفیق یافتند، نباید اجازه دهیم همان کاری را بکنند که امروز می‌کنند.

پرسید: چه کاری؟

گفتم: مرادم این است که نباید بگذاریم در همان جا بمانند و از بازگشتن به‌نزد زندانیان و شریک‌شدن در غم و شادی آنان خودداری کنند، خواه این غم و شادی جدی و بزرگ باشد و خواه کوچک و حقیر.

گفت: یعنی باید به‌آنان ستم کنیم و نگذاریم به‌زندگی سعادتمندانه‌ای که دست‌یافته‌اند ادامه دهند؟

گفتم: دوست گرامی، باز فراموش کردی که مقصود از قانون صحیح آن نیست که طبقه‌ای خاص نیکبخت شود، بلکه این است که تمام جامعه از سعادت بهره‌مند گردد. از این رو چنین قانونی می‌کوشد همهٔ افراد جامعه را، گاه از راه

۵۲۰ آموزش و گاه با زور و اجبار، با هم یگانه سازد تا همهٔ طبقات در حد توانایی خود در کار تکمیل جامعه شرکت جویند. بنا بر این منظور قانون از بارآوردن مردانی که روحشان شبیه چنان جامعه‌ای باشد این نیست که بگذارد هر یک از آنان به‌هر روشی که میل داشت زندگی کند بلکه این است که از آنان برای پدیدآوردن یگانگی در جامعه سود جوید.

گفت: راست گفتی، این نکته را از یاد برده‌بودم.

گفتم: بنا بر این، گلاوکن گرامی، اگر ما فیلسوفانی را که در شهر ما بارآمده‌اند مجبور کنیم که در اندیشهٔ سعادت هموطنان خود باشند و زمام امور جامعه را بدست‌گیرند، ستم نکرده‌ایم. بلکه برای دفاع از خود می‌توانیم به‌آنان بگوییم «کسانی چون شما که در جوامع دیگر بارمی‌آیند حق دارند از پرداختن به‌امور مردم سر باز زنند. زیرا به‌کوشش خود تربیت یافته و به‌مقام فیلسوفی رسیده‌اند بی‌آنکه نظام سیاسی جامعه در این راه به‌آنان یاری کرده‌باشد. کسی که به‌کوشش خود به‌جایی رسیده‌است و وامی به‌دیگران ندارد بدیهی است که نباید چیزی بپردازد. ولی شما را ما برگزیده و چون ملکهٔ کندوی زنبوران عسل تربیت کرده‌ایم تا هم خود قرین سعادت گردید و هم جامعه را به‌سوی نیکبختی رهبری کنید. تربیتی که به‌شما داده‌ایم بمراتب بهتر و والاتر از تربیت آن مردان خودروست. از این رو شما قادرید که از هر دو شیوهٔ زندگی بهره برگیرید، و موظفید هر کدام بهنوبهٔ خود به‌زندانی که دیگران در آن مسکن دارند فرودآیید و چشمهایتان را به‌تاریکی عادت دهید. همین که چشمهای شما به‌تاریکی خوگرفت هزار بار بهتر از زندانیان خواهیدتوانست سایه‌ها را از یکدیگر تمیز دهید و بگویید که هر یک از آنها چیست و سایهٔ چه چیزی است. زیرا شما در جهانی که مأوای خود «زیبا» و خود «عدالت» و خود «نیک» است اصلهای آن سایه‌ها و اشباح گذران را دیده‌اید. از این رو ما و شما خواهیم‌توانست جامعه را در حال بیداری اداره کنیم نه در خواب و عالم رؤیا چنانکه امروز بیشتر کشورها اداره می‌شوند. زمامداران امروزی با یکدیگر به‌خاطر سایه‌ها و بر سر فرمانروایی می‌جنگند چنانکه گویی فرمانروایی نعمت بزرگی است. حال آنکه سخن درست در این باره این است که می‌گوییم: بهترین کشورها کشوری است که کسانی که در آن به زمامداری برگزیده‌می‌شوند این وظیفه را از روی اکراه بپذیرند. آنجا که زمامداران بر خلاف این می‌اندیشند وضع کشور نیز بر خلاف آن است.»

گفت: درست است.

گفتم: با این همه آیا معتقدی که دست‌پروردگان ما سخن ما را نخواهند پذیرفت و آماده نخواهندبود بار زمامداری جامعه را بنوبت به‌دوش گیرند بلکه اصرار خواهندورزید در اینکه همهٔ عمر را در آن جهان پاک در کنار یکدیگر بسربرند؟

گفت: نه، چنین امری محال است زیرا انتظاری که از آنان داریم انتظاری است عادلانه از مردان عادل. یقین دارم هر یک از آنان که به‌مقام زمامداری برگزیده‌شود قبول این مقام را وظیفه‌ای ضروری و اجتناب‌ناپذیر خواهدشمرد، به‌عکس کسانی که امروز در کشورها زمام حکومت را بدست‌دارند.

گفتم: راست است، دوست گرامی. اگر در جامعهٔ تو زمامداران دولت زندگی دیگری را بهتر از فرمانروایی بدانند، یقین بدان که راه تکامل و تعالی برای جامعه ۵۲۱
باز است. زیرا تنها در چنان جامعه‌ای است که توانگران به‌معنی حقیقی حکومت می‌کنند. مرادم از توانگران کسانی نیست که زر و سیم فراوان اندوخته‌اند بلکه کسانی است که از حیث زندگی خردمندانه و مقرون به‌سعادت غنی هستند. ولی آنجا که گدایان برای بدست‌گرفتن زمام حکومت هجوم می‌آورند، یعنی کسانی که دستشان از ثروت حقیقی تهی است و گمان می‌کنند که این ثروت را در مقام زمامداری می‌توان بدست‌آورد، راه پیشرفت جامعه از هر سو بسته‌است. زیرا اینان بر سر زمامداری با یکدیگر به‌دشمنی و نزاع برخواهندخاست و این جنگ خانگی هم خود آنان را تباه خواهدساخت و هم جامعه و کشور را.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: آیا جز زندگی فیلسوف راستین، زندگی دیگری می‌شناسی که قدرت و جاه در برابر آن ناچیز بنماید؟

گفت: نه. به‌هیچ وجه.

گفتم: ولی چاره نیست جز اینکه کسانی به‌زمامداری گماشته‌شوند که از زمامداری بیزارند وگرنه رقیبان پای در میان خواهندنهاد و بر سر زمامداری به‌جان یکدیگر خواهندافتاد.

گفت: راست است.

گفتم: بنا بر این پاسداری از جامعه‌ات را تنها به‌دست کسانی خواهی‌سپرد که از یک سو علل و مبادی سعادت واقعی جامعه را بهتر از دیگران می‌شناسند و

از سوی دیگر شأن و افتخاری را سزاوار خود می‌دانند که بالاتر از شأن و افتخار زمامداری است.

گفت: جز اینان کسی را به‌زمامداری برنخواهیم‌گزید.

گفتم: آیا اکنون آماده‌ای تحقیق کنیم که این مردان را چگونه باید تربیت کنیم و چگونه باید آنان را به‌جهان روشنایی برآوریم چون کسانی که در افسانه‌ها از عالم اموات به‌مقر خدایان برده‌می‌شوند؟

گفت: البته آماده‌ام.

گفتم: اینجا مسأله این نیست که مهره را چگونه به‌میدان بازی بیفکنیم تا نقش سفید رو به‌بالا بیفتد نه نقش سیاه. بلکه این است که روح آدمی را چگونه از زندان تاریک به‌دنیای روشنایی، که مقر و مأوای دانش راستین است، برآوریم؟

گفت: درست است.

گفتم: پس سؤالی که باید مطرح‌کنیم این است که ازکدام یک از موضوعات آموزش می‌توان چنین نتیجه‌ای چشم‌داشت.

گفت: درست است.

گفتم: گلاوکن گرامی، آن کدام دانش است که می‌تواند روح را از عالم کون و فساد به‌عالم هستی راستین رهبری کند؟ هم‌اکنون نکته‌ای به‌یادم آمد: مگر نگفتیم که این مردان در جوانی باید سپاهی و جنگجو باشند؟

گفت: چرا.

گفتم: پس دانشی که به‌دنبالش می‌گردیم علاوه بر اثری که اشاره کردیم باید خاصیتی دیگر نیز داشته‌باشد.

پرسید: کدام خاصیت؟

گفتم: باید در هنگام عمل نیز برای سپاهیان سودمند باشند.

گفت: آری، به‌حد امکان باید چنین نتیجه‌ای هم بدهد.

گفتم: در کودکی به‌آنان ورزش و موسیقی و ادبیات آموختیم.

گفت: درست است.

گفتم: ورزش با چیزی سروکار دارد که در معرض کون و فساد است زیرا وظیفه‌اش نظارت بر فربه‌شدن و لاغرشدن تن است.

گفت: درست است.

گفتم: پس دانشی که در پی آن می‌گردیم ورزش نیست. ۵۲۲

گفت: نه.

گفتم: شاید موسیقی و ادبیات است؟

گفت: نه. اگر به‌یادت باشد، موسیقی و ادبیات قرینه‌ای بود برای ورزش، و فایده‌اش این بود که از راه تمرین و عادت به‌آهنگ و وزن، روح پاسداران ما را چون نغمهٔ موسیقی هماهنگ سازد بی‌آنکه دانش حقیقی به‌آنان بدهد. از اشعار و حکایات نیز، خواه مضمون آنها افسانه و داستان باشد و خواه وقایع تاریخی واقعی، همان نتیجه منظور بود. بنا بر این، این درسها نیز شامل دانشی که تو اکنون جست و جو می‌کنی نبود.

گفتم: خوب شد این نکته را به‌یادم آوردی. راست می‌گویی، موسیقی و ادبیات حاوی دانشی که اکنون می‌جوییم نبود. پس، گلاوکن گرامی، نتیجه‌ای که ما می‌خواهیم، از کدام دانش برمی‌آید؟ فنون گوناگون نیز چون بدقت نگریسته شود، جز کار دست نیستند.

گفت: اگر ورزش و موسیقی و ادبیات و فنون را کنار بگذاریم دیگر چه باقی‌می‌ماند؟

گفتم: اگر بیرون از اینها چیزی نمی‌شناسی، پس بگذار دانشی را بگیریم که با همهٔ آنها پیوستگی دارد.

پرسید: مقصودت کدام دانش است؟

گفتم: دانشی که همهٔ فنون و هنرها و دانشها به‌آن نیاز دارند و از این رو صاحبان همهٔ فنون و دانشها باید آن را بیاموزند.

پرسید: کدام دانش؟

گفتم: مرادم آن دانش ساده‌ای است که به‌یاری آن می‌توان یک و دو و سه را از یکدیگر تمیز داد، یعنی علم حساب و شمارش. مگر همهٔ فنون و دانشها نیازمند آن نیستند؟

گفت: البته همه به‌آن نیاز دارند.

پرسیدم: آیا فن جنگ هم به‌آن نیازمند است؟

جواب داد: بدیهی است.

گفتم: چنانکه می‌دانی پالامدس در تراژدیهای ما آگاممنون را سرداری مضحک معرفی می‌کند و می‌گوید من بودم که علم شمردن را کشف کردم و موفق شدم در میدان جنگ ایلیون دسته‌های سپاهیان را منظم سازم و کشتیها و دیگر

آلات جنگ را بشمارم، چنانکه گویی این چیزها تـا آن روز شـمرده نشـده‌بود، و حتی آگاممنون چون تا آن وقت از فن شمردن بی‌خبر بوده، نمی‌دانسته‌است که خود چند پا دارد! به‌عقیدهٔ تو سرداری که شمردن نداند چگونه سرداری است؟

گفت: اگر این داستان راست باشد، باید گفت آگاممنون سردار مضحکی بوده‌است.

گفتم: پس باید بگوییم دانش حساب و شمارش دانشـی است کـه هـیچ سپاهی از آن بی‌نیاز نمی‌تواندبود.

گفت: کسی که حساب و شمارش نداند کوچکترین اطلاعی از نظام سپاه نمی‌تواند داشته‌باشد و حتی باید گفت چنین کسی انسان نیست.

گفتم: آیا در این دانش تو نیز همان خاصیت را می‌بینی که من می‌بینم؟

پرسید: کدام خاصیت؟

۵۲۳ گفتم: به‌نظر من چنین می‌آید کـه ایـن دانش از آن دانشـهایی است کـه آدمی را به‌سوی تفکر و شناسایی به‌یاری خرد رهبری مـی‌کنند و بـنا بـر ایـن از جملهٔ دانشهایی است که می‌جوییم. ولی ظاهراً تا کنون هیچ کس از این خاصیت آن، که قابلیت رهنمایی به‌سوی هستی راسـتین است، اسـتفادهٔ درسـتی نکـرده است.

گفت: نفهمیدم، توضیح بده.

گفتم: می‌کوشم مقصودم را روشن‌تر بیان کنم. به‌عقیدهٔ من برخی چیزها ما را به‌سوی هدفی که هم‌اکنون در نظر داریم رهبری می‌کنند و بـرخـی چـنین نیستند. اکنون بیا این نکته را بررسی کنیم و تو مطالبی را که می‌گویم یا بپذیر یا رد کن، تا معلوم شود که آیا حقیقت چنین است که من می‌اندیشم یا نه.

گفت: بررسی را آغاز کن.

گفتم: بعضی از ادراکهای حسی، ما را به‌تفکر وادار نمی‌کنند زیـرا گـمان می‌کنیم که آنچه از راه حس دریافته‌ایم درست و روشن است. ولی بعضی دیگر ما را وادار می‌کنند که به‌نیروی تفکر متوسل شویم و از آن بخواهیم تا دریافتی را که از راه ادراک حسی بدست‌آورده‌ایم بیازماید. زیرا در این مورد معتقدیم که آنچه از راه حس بدست‌آمده‌است مطابق حقیقت نیست.

گفت: گویا مقصودت چیزهایی است که از دور می‌بینیم یا به‌صورت شبحی به‌چشم ما نمایان می‌شوند.

گفتم: نه، منظورم را نتوانستی دریابی.

گفت: پس توضیح بیشتری بده.

گفتم: آن دسته ادراکهای حسی که نیروی تفکر را بیدار نمی‌کنند، ادراکهایی هستند که در آنِ واحد ادراکی ضد خود در ما بوجودنمی‌آورند. ولی ادراکهایی که با ضد خود توأمند نیروی تفکر را بیدار می‌کنند، خواه ادراک چیزی از نزدیک باشد و خواه از دور. برای اینکه بهتر بتوانی به‌مقصودم پی‌ببری مثالی می‌آورم. این سه انگشت مرا می‌بینی؟ یکی انگشت کوچک است، دیگری انگشت بعدی، و سومی انگشت میانه.

گفت: آری.

گفتم: فرض می‌کنیم این سه انگشت را از نزدیک می‌بینیم.

گفت: خوب.

گفتم: همهٔ اینها به‌نظر ما انگشت می‌نمایند و از این لحاظ هیچ فرقی
۵۲۴ نمی‌کند که یکی از آنها در وسط است یا در آخر، سفید است یا سیاه، فربه است یا لاغر. روح بیشتر مردم با دیدن آنها به‌فکر توسل نمی‌جوید و از فکر نمی‌پرسد که انگشت چیست. زیرا هرگز انگشت در عین حال به‌صورت ضد انگشت نمایان نمی‌شود.

گفت: درست است.

گفتم: پس اینجا چیزی در میان نیست که تفکر را بیدار کند و به‌جنبش آورد.

گفت: نه.

گفتم: آیا دربارهٔ کوچکی و بزرگی نیز وضع به‌همین منوال است؟ به‌عبارت دیگر، آیا دربارهٔ کوچکی و بزرگی انگشتها نیز حس بینایی ادراکی شایان اعتماد به‌ما می‌دهد؟ و هیچ فرق نمی‌کند که یکی از آنها در وسط باشد یا در آخر؟ همچنین آیا حس لامسه دربارهٔ نازکی و نرمی و خشونت و مانند آن اطلاعی کافی و قطعی به‌ما می‌دهد؟ یا ادراک حاصل از حس در این گونه موارد ناقص و متزلزل است؟ یعنی آیا ادراکی که دربارهٔ نرمی بدست‌می‌آوریم بالطبع با ادراک خشونت توأم است و از این رو خبری که حس به‌روح می‌دهد این است که چیزی در آنِ واحد هم نرم است و هم خشن؟

گفت: چنین است.

گفتم: بنا بر این، در این گونه موارد روح بالطبع دچار تردید می‌شود و نمی‌داند آنچه حس خشن اعلام می‌کند در حقیقت چگونه است. زیرا همان حس همان چیز را در عین حال نرم نیز می‌نماید. همچنین است در مورد سبکی و سنگینی. زیرا حس، چیزی سنگین را در عین حال سبک می‌یابد و سبک را در عین حال سنگین.

گفت: راست است. این گونه خبرها که از حس به‌روح می‌رسد شایان اعتماد نیست بلکه نیازمند رسیدگی است.

گفتم: طبیعی است که روح در این موارد بیش از هر چیز از دانش حساب و شمارش یاری می‌جوید تا معلوم سازد ادراکی که از راه حس به‌آن رسیده مربوط به‌یک چیز است یا دو چیز.

گفت: تردید نیست.

گفتم: اگر معلوم شود دو چیز در میان است، در این صورت هر یک از آنها باید واحدی غیر از دیگری باشد.

گفت: درست است.

گفتم: و اگر هر یک از آنها واحد باشد و هر دو با هم دو تا، در این صورت روح از راه تفکر می‌شناسد که آن دو جدا از یکدیگرند. چه اگر جدا نبودند، دو تا شناخته‌نمی‌شدند بلکه واحدی شناخته‌می‌شد.

گفت: راست است.

گفتم: در مورد مثال پیشین، حس بینایی بزرگی و کوچکی را به‌صورت آمیخته به‌هم درک می‌کند نه جدا از یکدیگر. چنین نیست؟

گفت: چرا.

گفتم: نیروی تفکر برای اینکه علت این تناقض را دریابد، مجبور است مفهوم کوچکی و بزرگی را، نه به‌صورت آمیخته به‌هم، بلکه جدا از یکدیگر تصور کند، درست بر خلاف حس بینایی.

گفت: صحیح است.

گفتم: در این هنگام است که فکر از خود می‌پرسد: «بزرگ» و «کوچک» ــ آنچنان که از طریق تعقل بتوان شناخت، نه آن گونه که حس عرضه می‌کند ــ چیست؟

گفت: درست است.

گفتم: بدین جهت بود که ما چیزها را به‌دو نوع متمایز تقسیم کردیم: یکی آنچه از طریق تعقل شناخته‌می‌شود، دیگری آنچه به‌وسیلهٔ حس ادراک می‌گردد.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: مرادم از اینکه گفتم بعضی ادراکها فکر را بیدار می‌کنند و بعضی چنین نمی‌کنند همین بود. دستهٔ نخست ادراکهایی هستند که با ادراکی ضد خود همراهند، دستهٔ دوم ادراکهایی که ضد خود را دربرندارند.

گفت: اکنون مطلب را فهمیدم و با گفتهٔ تو موافقم.

گفتم: عدد، و مفهوم واحد، جزءِ کدام یک از آن دو دسته‌اند؟

گفت: نمی‌دانم.

گفتم: پاسخ این سؤال را باید از آنچه تا کنون گفتیم استنتاج کنی. اگر ماهیت واحد به‌وسیلهٔ حس بینایی یا حواس دیگر به‌حد کامل دریافته‌شود، چنانکه در مثال انگشتان دیدیم، در این صورت از چیزهایی نیست که ما را به‌سوی هستی حقیقی رهبری کند. ولی اگر ادراک واحد همیشه با ادراک ضد آن توأم باشد، یعنی چیزی در عین حال که واحد بنظرمی‌آید به‌صورت کثیر نیز نمایان شود، بدیهی است که رسیدگی دقیقی لازم خواهدبود. زیرا روح در برابر آن
۵۲۵ مردد می‌ماند و ناچار می‌شود نیروی تفکر را بیدار کند و از آن بپرسد: مفهوم واحد، آنچنان که هست، چیست؟ اگر مفهوم واحد دارای چنان خاصیتی باشد، پس دانش مربوط به‌واحد از دانشهایی است که آدمی را به‌مشاهدهٔ هستی حقیقی راهنمایی می‌کند.

گفت: بی هیچ تردید ادراک حاصل از نیروی بینایی در این مورد حاوی تناقض است. زیرا ما هر چیز را هم به‌صورت واحد می‌بینیم و هم به‌صورت کثیر و بی‌نهایت.

گفتم: آیا اگر واحد چنین باشد، باید همهٔ اعداد دیگر را نیز دارای همین خاصیت بدانیم؟

گفت: طبیعی است.

گفتم: و علم حساب با اعداد سروکار دارد؟

گفت: معلوم است.

گفتم: و اعداد ما را به‌سوی حقیقت رهبری می‌کنند؟

گفت: البته.

گفتم: پس معلوم می‌شود از دانشهای مقدماتی که می‌جستیم یکی را یافته‌ایم که هم سپاهیان باید بیاموزند تا بتوانند سپاه را به‌صورتی منظم درآورند، و هم فیلسوفان باید فراگیرند تا بتوانند از جهان کون و فساد بدرآیند و راه سروکار داشتن با هستی لایتغیر را بیاموزند؛ زیرا در غیر این صورت هرگز محاسب به‌معنی حقیقی نخواهندبود.

گفت: راست است.

گفتم: چنانکه می‌دانی پاسداران جامعهٔ ما هم سپاهیند و هم فیلسوف.

گفت: راست است.

گفتم: پس، گلاوکن گرامی، قوانین جامعه ما آموختن این دانش را فرض خواهندشمرد و کسانی را که قراراست عهده‌دار بزرگترین مناصب دولتی شوند موظف خواهندساخت علم حساب را فراگیرند، نه تنها به‌اندازه‌ای که برای زندگی روزانه ضروری است بلکه تا آن حد که بتوانند با دیدهٔ تفکر محض، ذات و ماهیت اعداد را رؤیت کنند، یعنی نه برای اینکه آن را مانند بازرگانان در خرید و فروش بکاربندند، بلکه از یک سو برای فایدهٔ عملی که در میدان جنگ می‌توان از آن برد و از سوی دیگر برای اینکه به‌یاری آن آسانتر می‌توان توجه روح را از دنیای کون و فساد برگرداند و به‌جهان حقیقت معطوف ساخت.

گفت: خوب گفتی.

گفتم: هم‌اکنون در اثنای بحث این نکته به‌ذهنم رسید که علم حساب برای منظور اصلی ما فایده‌ای اساسی دربردارد به‌شرط اینکه آن را چون مقدمه‌ای برای رسیدن به‌شناسایی راستین بیاموزند نه برای بازرگانی.

پرسید: آن فایدهٔ اساسی کدام است؟

گفتم: علم حساب، چنانکه گفتیم، روح آدمی را مجبور می‌سازد که به‌عالم بالا توجه کند و در پژوهش، با اعداد مجرد سروکار داشته‌باشد و اجازه نمی‌دهد که پیوسته اجسام مرئی و ملموس را با آنها بیامیزد. می‌دانی که اگر کسی بخواهد واحد مجرد را در ذهن خود به‌اجزا تقسیم کند استادان این علم به‌او می‌خندند، و اگر تو واحد را به‌چند جزء تقسیم کنی، آنان هر یک از آن جزءها را باز واحدی تلقی می‌کنند و اجازه نمی‌دهند واحد یک بار نه به‌عنوان واحد بلکه به‌عنوان کثرتی از واحدها نمایانده‌شود.

گفت: کاملاً درست است.

۵۲۶ گفتم: اگر کسی از آنان بپرسد: «استادان ارجمند، اعدادی که شما در ضمن پژوهشهای خود دربارهٔ آنها سخن می‌گویید چگونه اعدادی هستند، و واحد که معتقدید دارای این خاصیت است که هر واحد مشابه واحد دیگر است و کوچکترین فرقی با آن ندارد و دارای اجزاء نیست، کدام است؟» گمان می‌کنی چه پاسخ خواهندداد؟

گفت: گمان می‌کنم خواهندگفت: «اعدادی که ما در نظر داریم تنها با تفکر دریافتنی هستند، و از هیچ طریق دیگر نمی‌توان با آنها سروکار یافت.»

گفتم: عزیز من، پس می‌بینی که از این دانش نمی‌توانیم چشم‌بپوشیم. زیرا گذشته از فایدهٔ عملی، این خاصیت در آن هست که روح آدمی را مجبور می‌سازد تا برای دریافتن حقیقت از تفکر مجرد یاری بجوید.

گفت: راست می‌گویی، این خاصیت در آن به‌حد کمال هست.

گفتم: آیا به‌این نکته نیز توجه کرده‌ای که اولاً کسانی که استعداد طبیعی برای آموختن حساب و ریاضیات دارند بالطبع از عهدهٔ آموختن همهٔ دانشها بآسانی برمی‌آیند و در ثانی مردمان کندذهن نیز اگر در این رشته تمرین کنند هر چند سودی از آن نبردند لااقل قدرت درکشان بیشتر می‌شود؟

گفت: آری.

گفتم: گذشته از این، به‌عقیدهٔ من کم دانشی می‌توان یافت که آموختنش با آن همه دشواری توأم باشد.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: به‌دلایلی که بیان کردیم نباید به‌این دانش بی‌اعتنا باشیم بلکه باید مستعدترین افراد جامعه را به‌آموختن آن وادار کنیم.

گفت: من نیز با این عقیده موافقم.

گفتم: پس تکلیف ما در برابر این موضوع آموزش مقدماتی معلوم شد. اکنون باید دانش دیگری را که با آن خویشاوند است از نزدیک بنگریم تا ببینیم برای هدف ما سودمند است یا نه.

پرسید: کدام دانش؟ مقصودت هندسه است؟

گفتم: آری.

گفت: می‌فهمم که این دانش از آن جهت که در جنگ بکارمی‌آید بسیار سودمند است. خصوصاً هنگام تعیین حدود لشکرگاه و تصرف مواضع معین و

به‌هم‌فشردن یا پراکنده‌ساختن لشکر و پیشروی و مانند آن، میان سرداری که هندسه بداند و سرداری که از آن بی‌بهره باشد فرق بسیار است.

گفتم: درست است. ولی برای این گونه کارها اندک آشنایی به‌هندسه کافی است. نکته‌ای که باید بررسی کنیم این است که تعمق در این دانش برای منظور اساسی ما چه فایده‌ای دارد؟ آیا تحصیل آن، کار ما را در اینکه بتوانیم ایدهٔ «نیک» را به‌چشم درون روشن و آشکار ببینیم، آسانتر می‌کند یا نه؟ پیشتر گفتیم، هر دانشی که روح را مجبور کند که نگاه خود را به‌قرارگاه نیکبخت‌ترین موجودات متوجه سازد برای این منظور سودمند است.

گفت: حق با توست.

گفتم: پس هندسه نیز اگر روح را به‌توجه به‌سوی هستی راستین مجبور سازد برای منظور ما سودمند خواهدبود ولی اگر اثرش این باشد که توجه روح را به‌جهان گذران کون و فساد معطوف کند سودی برای ما نخواهدداشت.

۵۲۷ گفت: راست است.

گفتم: کسی که در هندسه مختصر تعمقی کرده‌است منکر این نکته نمی‌تواند بود که این علم غیر از آن است که ارباب حرفه می‌گویند.

پرسید: مقصودت چیست؟

گفتم: کسانی که هندسه را حرفهٔ خود ساخته‌اند اصطلاحاتی مضحک و پیشه‌ورانه بکارمی‌برند و دربارهٔ هندسه چنان سخن می‌گویند که گویی فنی از فنون عادی است، و همهٔ گفتارشان دربارهٔ تربیع و تمدید و جمع و مانند آنهاست. حال آنکه منظور از پرداختن به‌هندسه، رسیدن به‌آن شناسایی است که من و تو باید درباره‌اش توافق کنیم.

پرسید: مقصودت کدام شناسایی است؟

گفتم: شناسایی آن هستی که هرگز دگرگون نمی‌شود، نه شناسایی موجوداتی که تابع زمانند و گاه پدیدمی‌آیند و گاه از میان می‌روند.

گفت: در این باره توافق کامل داریم زیرا هندسه، جز شناسایی موجود جاوید لایتغیر نیست.

گفتم: بنا بر این دانشی است که روح آدمی را به‌سوی هستی سرمدی رهبری می‌کند، و از این رو مکتبی است مقدماتی برای اینکه دیدگان روح ما، که اکنون به‌دنیای ظواهر و سایه‌ها دوخته شده‌اند، متوجه جهان حقیقت شوند.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: پس بهوش باش تا افراد جامعه‌ای که بنیان نهادی از هندسه غافل نمانند. زیرا این دانش علاوه بر آن خاصیت اصلی که بیان کردیم، منافع دیگری هم دربردارد.

پرسید: آن منافع کدامند؟

گفتم: اولاً چنانکه گفتی، هنگام جنگ بکارمی‌آید، در ثانی کسانی که هندسه می‌دانند همهٔ دانشهای دیگر را بمراتب سریعتر از آنان که هندسه نمی‌دانند فرامی‌گیرند.

گفت: براستی چنین است.

گفتم: پس آیا هندسه، دومین دانش مقدماتی است که جوانان جامعهٔ ما باید بیاموزند؟

گفت: آری.

گفتم: دانش سوم کدام است؟ ستاره‌شناسی است یا دانش دیگری؟

گفت: البته ستاره‌شناسی است. زیرا آشنایی به‌ماهها و فصلها و پیش‌بینی دربارهٔ آنها نه تنها برای کشاورزان و دریانوردان ضروری است بلکه مردان جنگی نیز باید در این امور صاحب‌نظر باشند.

گفتم: گویا می‌ترسی تودهٔ مردم متهمت کنند که می‌خواهی دانشهایی
بی‌فایده به‌جوانان بیاموزی. زیرا فایدهٔ اصلی دانشهایی که برشمردیم این است که
چشم روح را، آنگاه که به‌علت پرداختن به‌امور زمینی بیمار و نابینا می‌شود، پاک
سازند و روشنایی را به‌آن بازگردانند. ولی بیشتر مردمان از درک این نکته ناتوانند،
هر چند ارزش سلامت چشم روح هزار بار بیش از سلامت چشم ظاهربین است
زیرا تنها با آن چشم می‌توان حقیقت را عیان دید. کسانی که بدین نکته پی‌برده‌اند
از شنیدن سخن تو شادمان خواهندشد ولی آنان که از این مرحله دورند سخن تو
را بی‌معنی خواهندپنداشت زیرا فایدهٔ دیگری در آن دانشها نمی‌بینند. بنا بر این
باید نیک بیندیشی و ببینی آیا روی سخنت در این گفت و گو با این گروه است یا ۵۲۸
با گروه دیگر، یا با هیچ یک از آن دو، بلکه این پژوهش را تنها به‌این منظور دنبال
می‌کنی که مطلب بر خود تو روشن شود بی‌آنکه بخواهی مانع شوی که دیگران نیز
از آن سودی ببرند؟

گفت: شق سوم را می‌گزینم و پژوهش را تنها برای روشن‌شدن مطلب بر

خودم دنبال می‌کنم.

گفتم: پس بگذار کمی به‌عقب برگردیم. زیرا در تعیین دانشی که باید پس از هندسه ذکر شود به‌اشتباه افتاده‌ایم.

پرسید: اشتباه در کجاست؟

گفتم: اشتباه آنجاست که ما پس از دانش راجع به‌سطحها، به‌دانشی پرداختیم که با اجسام در حال حرکت سروکار دارد بی‌آنکه نخست خود اجسام را، بدون توجه به‌حرکت، در نظر بگیریم. پس از بعد دوم سزاوار بود به‌بعد سوم بپردازیم. مقصودم بعد مهره یا هر چیزی است که دارای عمق یا ارتفاع است.

گفت: حق با توست سقراط. ولی چنین دانشی ظاهراً هنوز کشف نشده است.

گفتم: راست است و این امر دو علت دارد: یکی آنکه چون امروز هیچ یک از جامعه‌ها ارزشی برای آن قائل نیست، به‌سبب دشواریش وقت و حوصله کافی در راه آن صرف نمی‌شود. دیگر اینکه کسانی که با آن سروکار دارند بدون مرجعی راهنما نمی‌توانند به‌جایی برسند. ولی از یک سو آموزگاری که بتواند از عهدهٔ راهنمایی در آن رشته برآید بسختی یافت می‌شود. از سوی دیگر اگر چنین راهنمایی پیدا شود، در شرایط کنونی جویندگان آن گونه دانشها به‌سبب خودخواهی و غرور آماده نخواهندبود از او پیروی کنند. اگر دولتی به‌ارزش آن پی‌ببرد و وظیفهٔ راهنمایی را بعهده‌گیرد همه به‌اطاعت او گردن خواهندنهاد و با کوششی هماهنگ آن دانش را به‌صورت کامل پدیدار خواهندساخت. امروز نیز که بیشتر مردم آن را به‌چیزی نمی‌شمارند گروهی از پژوهندگان به‌سبب لذتی که از تحقیق دربارهٔ آن می‌برند، با اینکه نمی‌دانند چه سودی دربردارد، در پیشرفت آن می‌کوشند. بنا بر این عجب نخواهدبود اگر روزی آن دانش در معرض روشنایی کامل درآید.

گفت: راست می‌گویی. پرداختن به‌این‌گونه پژوهشها لذت فراوان دربردارد. ولی، سقراط، منظورت را روشنتر بیان کن. دانش راجع به‌سطحها را به‌نام هندسه خواندی، چنین نیست؟

گفتم: آری.

گفت: پس از هندسه، ستاره‌شناسی را به‌میان آوردی. ولی در اینجا درنگی کردی و گامی به‌عقب برگشتی.

گفتم: درست است. چون در پیش‌رفتن شتاب کردم، کارم به‌تأخیر افتاد. پس از هندسه قاعدتاً بایستی به‌دانش عمق سوم یا اجسام می‌پرداختم. ولی چون این دانش هنوز چنانکه باید پدیدار نشده‌است از ذکر آن غفلت کردم و ستاره‌شناسی را که دانش اجسام در حال حرکت است، به‌میان آوردم.

گفت: درست است.

گفتم: پس باید ستاره‌شناسی را چهارمین دانش مقدماتی بدانیم، و چنین فرض کنیم که آن دانش سوم (= هندسهٔ فضایی) که از ذکرش غافل مانده‌بودیم، همین که دولت به‌ترویج آن قیام کند پدیدار خواهدشد.

گفت: آری، احتمال می‌رود که چنین شود. ولی چون مرا بدان جهت که ستاره‌شناسی را برای فواید ظاهری آن ستودم، سرزنش کردی، اکنون می‌خواهم آن را مطابق سلیقهٔ تو بستایم. همه می‌دانند که روح آدمی، برای اینکه به‌عالم بالا ۵۲۹
توجه کند، بیش از هر چیز به‌دانش ستاره‌شناسی نیازمند است.

گفتم: شاید همه بدانند ولی من هنوز نمی‌دانم زیرا با این سخن موافق نیستم.

پرسید: چرا؟

گفتم: برای اینکه این دانش بدان نحو که پژوهندگان امروزی به‌آن می‌پردازند، چشم روح را به‌عالم پایین متوجه می‌سازد.

پرسید: مقصودت چیست؟

گفتم: معلوم می‌شود «توجه به‌عالم بالا» را به‌معنایی ساده تلقی می‌کنی. مثلاً معتقدی که اگر کسی سر به‌سوی بالا کند و نقش و نگاری را که بر سقف خانه است بنگرد، آن نقشها را با چشم عقل خواهددید نه با چشم سر. شاید حق با توست و اندیشهٔ من ابلهانه است. زیرا من چنین می‌اندیشم که تنها دانشی می‌تواند چشم روح را به‌سوی عالم بالا متوجه کند که موضوعش آن هستی پاک و مجرد باشد که هرگز به‌چشم سر درنمی‌آید. اما کسی که دربارهٔ محسوسات به تحقیق می‌پردازد، خواه سر به‌آسمان کند و به‌بالا بنگرد و خواه سر به‌زیر اندازد و به‌پایین نگاه‌کند، نه کار او را پژوهش علمی می‌نامم، زیرا محسوسات، موضوع علم به‌معنی حقیقی نیست، و نه می‌توانم بگویم که او به‌عالم بالا توجه دارد. یگانه سخنی که دربارهٔ او می‌توانم گفت این است که روحش به‌دنیای پایین می‌نگرد هر چند در حین بررسی به‌پشت بخوابد یا به‌پشت شنا کند.

گفت: حق داشتی مرا سرزنش کنی. اکنون بگو که تحصیل علم ستاره‌شناسی چگونه باید بعمل‌آید تا برای منظور ما سودمند باشد.

گفتم: گوش کن تا بگویم. بی‌گمان ما حق داریم اشکال و تصاویری را که زیب و زیور آسمان عالم محسوساتند کاملترین و زیباترین زیورها بشماریم. ولی همواره باید این حقیقت را در نظر داشته‌باشیم که آن اشکال و تصاویر در زیبایی هرگز به‌پای چیزهای زیبای حقیقی نمی‌رسند. دلیل درستی این سخن حرکاتی است که این چیزها با سرعت حقیقی و معقول و آهستگی حقیقی و معقول و وزن و آهنگ حقیقی و معقول، و به‌طور کلی با نسبتهای معقول به‌یکدیگر، انجام می‌دهند و بدین سان اجسام مرئی را که در زیر آنها قراردارند متحرک می‌سازند؛ و همهٔ آنها را فقط از راه تعقل و تفکر می‌توان دریافت نه به‌واسطهٔ حس بینایی. عقیدهٔ تو در این باره غیر از این است؟

گفت: نه.

گفتم: پس باید نقش و نگار آسمان را چون نمونه و مثالی بکارببریم تا
بتوانیم دربارهٔ زیباییهای حقیقی سرمدی تحقیق کنیم. تقریباً چون کسی که با
اشکالی مواجه باشد که دایدالوس یا استادانی مانند او با قلم آهنین یا قلم‌مو پدید
۵۳۰ آورده‌اند. استاد علم هندسه تصدیق می‌کند که آن آثار از نظر هنری بسیار زیبا
هستند ولی هرگز در صدد برنمی‌آید که پژوهشی جدی در آنها بعمل‌آورد تا بتواند
ماهیت حقیقی تساوی و دو برابری یا نسبتهای دیگر را در آنها بیابد. زیرا چنین
پژوهشی را ابلهانه می‌داند.

گفت: آری، چنین کاری براستی ابلهانه است.

گفتم: آیا گمان می‌کنی ستاره‌شناس حقیقی با مشاهدهٔ حرکات خورشید و ماه جز این می‌اندیشد؟ او نیز تصدیق می‌کند که جهان‌آفرین، آسمان و ستارگانی را که در آن می‌بینیم، چنان ساخته‌است که زیباتر از آن ممکن نبود چنان اثری بوجودآید. ولی اگر کسی چنین پندارد که نسبت میان شب و روز یا نسبت میان آن دو و ماه، یا میان ماه و سال یا نسبت میان این اوقات به‌آن ستارگان، یا نسبت ستارگان به‌یکدیگر، با اینکه همهٔ اجسام محسوسند، پیوسته به‌یک منوال است و کوچکترین دگرگونی در آنها روی‌نمی‌دهد، و گمان کند که باید هستی حقیقی را در آنها جست، ستاره‌شناس حقیقی او را ابله و نادان خواهد شمرد.

گفت: پس از شنیدن این توضیح من نیز با عقیدهٔ تو موافقم.

گفتم: پس ستاره‌شناسی را نیز چون هندسه یکی از رشته‌های آموزشی قرارخواهیم‌داد تا وسیله‌ای برای تمرین فکر باشد. ولی چون منظور اصلی ما از آموزش این دانش، این است که نیروی تعقل که در طبیعت آدمی نهفته‌است از حال خمود بدرآید و کامل و نیرومند گردد، چندان اهمیتی به‌اجرام آسمانی نخواهیم‌داد.

گفت: آن وظیفه‌ای است بمراتب بالاتر از کاری که ستاره‌شناسان امروزی می‌کنند.

گفتم: درست است. ولی اگر بخواهیم قوانین ما برای جامعه سودمند باشند باید در هر رشتهٔ آموزشی همان منظور را پیش چشم داشته‌باشیم. دیگر چه دانشی می‌شناسی که برای منظور ما مفید باشد؟

گفت: چیزی به‌ذهنم نمی‌رسد.

گفتم: به‌عقیدهٔ من، حرکت یک نوع نیست بلکه انواع گوناگون دارد. شمردن همهٔ آن انواع از کسی ساخته‌است که در این رشته صاحب‌نظر باشد. ما تنها دو نوع را می‌شناسیم.

پرسید: آن دو نوع کدامند؟

گفتم: یکی همان است که موضوع علم ستاره‌شناسی است. نوع دوم حرکتی است مکمل نوع نخستین.

پرسید: نوع دوم به‌چه نام خوانده‌می‌شود؟

گفتم: همچنان که حرکات مرئی ستارگان را به‌چشم می‌بینم، حرکاتی را هم که به‌صورت اصوات هماهنگ پدیدار می‌شوند با گوش می‌توان شنید. پیروان فیثاغورس دو دانش را که این دو نوع حرکت موضوع آنهاست، خویش و مکمل یکدیگر می‌شمارند. ما نیز، گلاوکن گرامی، عقیدهٔ آنان را در این مورد می‌پذیریم. یا تو نظری دیگر داری؟

گفت: من نیز با تو موافقم.

گفتم: چون این موضوع دامنه‌ای وسیع دارد بهتر است از خود آنان بخواهیم تا عقیدهٔ خود را هم در این باره، و هم دربارهٔ دیگر مسائل، برای ما توضیح دهند. ولی در عین حال پیوسته باید آن منظور اصلی را پیش چشم داشته‌باشیم.

پرسید: کدام منظور؟

گفتم: آن منظور این است که دست‌پروردگان ما در این رشته نیز نباید چیزی بیاموزند جز آنچه آنان را به‌سوی همان هدفی رهبری کند که غرض از
۵۳۱ آموختن هر دانشی باید باشد. این هدف را هنگام بحث دربارهٔ ستاره‌شناسی تشریح کردیم. مگر نمی‌دانی امروز کسانی که با موسیقی سروکار دارند همان روش ستاره‌شناسان را بکارمی‌بندند؟ اینان نیز یکایک پرده‌ها و صداها را به‌وسیلهٔ گوش اندازه می‌گیرند و با یکدیگر مقایسه می‌کنند و همهٔ وقت خود را مانند ستاره‌شناسان تجربی با کارهای بیهوده می‌گذرانند.

گفت: راست می‌گویی، کارهای مضحکی می‌کنند. گاه از صداهای نزدیک به‌هم سخن می‌گویند و گاه چنان بدقت گوش می‌دهند که گویی می‌خواهند گفت و گوی همسایگان را بشنوند. بعضی می‌گویند میان صداها صدای دیگری هست که کوچکترین نیم‌صداهاست، و معتقدند که همین نیم‌صدا باید واحد صدا قرارگیرد. بعضی دیگر با این گفته مخالفت می‌ورزند و ادعا می‌کنند که میان نیم‌صداها فرقی نیست. ولی به‌هر حال این هر دو گروه به‌جای عقل گوش خود را بکارمی‌برند.

گفتم: سخن تو وصف حال ابلهان بیچاره‌ای است که تارهای ساز را می‌پیچانند و شکنجه می‌دهند و با دقت تمام استنطاقشان می‌کنند. ولی برای اینکه توصیف شاعرانهٔ تو دربارهٔ اینان و چکش‌کوبیها و شکایاتشان از افراط و تفریط تارها در پاسخگویی به‌سؤالاتشان به‌درازا نکشد این سخن را همین جا بپایان‌می‌رسانیم. مقصود من این مردمان بیچاره نیست. بلکه آن پیروان فیثاغورس است و می‌خواهیم دربارهٔ موسیقی سؤالاتی از آنان کنیم. آنان نیز همان کار ستاره‌شناسان را می‌کنند. بدین معنی که می‌کوشند تا نسبت میان صداهایی را که با گوش می‌توان شنید دریابند و اعدادی را که پایهٔ این صداها را تشکیل می‌دهند پیدا کنند. ولی هرگز در صدد برنمی‌آیند که گامی فراتر بگذارند و به‌مسائلی بالاتر توجه کنند و ببینند کدام اعداد با یکدیگر هماهنگند و کدام نه، و به‌چه علت چنین یا چنانند.

گفت: این تکلیفی است بس بزرگ و فوق بشری.

گفتم: آری، تکلیفی است که هدفش شناختن «خود زیبا» و «خود نیک» است اگر راهی جز این درپیش‌گیرند به‌این هدف نتوانندرسید.

گفت: ظاهراً حق با توست.

گفتم: اگر فراگرفتن همهٔ دانشهای مقدماتی که برشمردیم، چشم جوانان ما را برای دیدن پایهٔ مشترک آن دانشها و خویشاوندی آنها با یکدیگر باز کند، و اگر در نتیجهٔ آموزش آنها بدین نکته توجه یابند که همهٔ آن دانشها اعضای یک خانواده‌اند، معتقدم به‌هدفی که از فراگرفتن آنها داشتند خواهندرسید و رنجی که در راه آنها برده‌اند بی‌فایده نخواهدبود. ولی اگر این نتیجه بدست‌نیاید همهٔ زحماتشان بی‌حاصل خواهدماند.

گفت: من نیز چنین می‌اندیشم. ولی، سقراط، وظیفه‌ای سنگین به‌دوش آنان گذاشتی.

گفتم: همین دانشهای مقدماتی را می‌گویی؟ مگر متوجه نیستی که همهٔ اینها پیش‌درامدی است برای نغمهٔ اصلی که غرض از هر آموزشی فراگرفتن آن است؟ گمان می‌کنم بدانی که کسی را که در همهٔ این دانشها به‌درجهٔ کمال رسیده باشد هنوز نمی‌توان استاد دانش دیالکتیک نامید.

گفت: البته نمی‌توان، جز کسانی انگشت‌شمار که تا کنون دیده‌ام.

گفتم: آیا گمان می‌کنی همان چندکس نیز اگر نتوانند در یک بحث علمی، دربارهٔ عقاید مورد بحث به‌طور دقیق حساب پس‌بدهند، خواهندتوانست آن چیزی را که به‌عقیدهٔ ما ناگزیر از شناختن آنند، بشناسند؟ ۵۳۲

گفت: نه، گمان نمی‌کنم.

گفتم: حق با توست، گلاوکن گرامی. زیرا آن نغمهٔ اصلی را تنها هنر دیالکتیک می‌تواند ساز کند. نیروی بینایی ـ که، چنانکه در تمثیل پیشین دیدیم، تنها به‌مشاهدهٔ سایهٔ موجودات جاندار قناعت نمی‌ورزد بلکه می‌کوشد تا نخست خود آن موجودات را ببیند و سپس ستارگان را تماشا کند و سرانجام به‌دیدن خود خورشید نایل شود ـ تصویری است از هنر دیالکتیک، که اثرش تنها از راه تعقل پدیدار می‌گردد. کسی که در راه دیالکتیک گام بردارد، از حواس یاری نمی‌جوید بلکه تنها از طریق فعالیت عقلی و با یاری‌جستن از مفهومهای مجرد، به‌هستی حقیقی هر چیز راه‌می‌یابد. اگر در این مرحله نیز دست از طلب برندارد تا ماهیت حقیقی «نیک» برین را دریابد، در آن صورت می‌توان گفت که به‌بالاترین قلهٔ عالم معقولات رسیده‌است، همچنان که در تمثیل پیشین کسی که به‌دیدن خود خورشید موفق شود به‌حد نهایی جهان دیدنیها می‌رسد.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: این سیر و سلوک را «سیر دیالکتیکی» نمی‌خوانی؟

گفت: تردید نیست.

گفتم: اثر آن دانشهای مقدماتی در روح آدمی، شبیه است به‌برداشتن زنجیر از پای زندانی غار که در تمثیل پیشین بیان کردیم، به‌روی‌گرداندن از سایه‌ها و توجه به‌خود اشیا و به‌روشنایی آتش، به‌برآمدن از غار زیرزمینی به‌سوی آفتاب و ناتوانی نخستین به‌دیدن خود جانوران و گیاهها و روشنایی خورشید، به مشاهدهٔ تصویر خورشید در آب و به‌دیدن سایه‌های دیگر اشیا، که سایه‌ها و تصاویر اشیاءِ واقعی هستند نه سایه‌هایی از تصاویر و پیکره‌ها که در اثر تابش آتش ــ یعنی روشنایی ناچیزی در مقام مقایسه با آفتاب ــ پدیدار شده‌باشد. به عبارت دیگر، آن دانشهای مقدماتی در روح آدمی، این اثر را دارند که شریفترین جزءِ روح به‌عالم بالا راهنمایی می‌شود تا بتواند شریفترین چیز را در عالم هستی راستین مشاهده کند، همچنان که در تمثیل پیشین روشن‌ترین عضو بدن به مشاهدهٔ روشن‌ترین چیزی که در جهان دیدنیهاست راهنمایی شد.

گفت: قبول می‌کنم گرچه هم قبول این سخن دشوار است و هم رد آن. نکته‌هایی که بیان کردی تنها به‌موضوع بحث کنونی مربوط نیست بلکه در فرصتهای دیگر نیز می‌توان به‌تجزیه و تحلیل آنها پرداخت. از این رو اینک بگذار قبول کنیم که در این باره حقیقت همان است که گفتی، و بر سر نغمه اصلی برویم و جزئیات آن را بررسی کنیم همچنان که پیش‌درامد را جزء به‌جزء بررسی کردیم. اکنون تقاضا می‌کنم ماهیت هنر دیالکتیک را تشریح کنی و اجزاءِ آن را یکایک بیان نمایی و راههایی را که برای رسیدن به‌آن باید پیمود بنمایی. زیرا گمان می‌کنم این راهها باید به‌نقطه‌ای پیوندند که چون آدمی به‌آن رسید سیر و سلوک پایان یابد و آرامش روی‌بنماید.

۵۳۳ گفتم: گلاوکن گرامی، از اینجا به‌بعد نخواهی‌توانست با من همراهی کنی. با این همه در حسن نیت من تردید مکن. اگر می‌توانستم، این بار خود موضوع بحثمان را به‌تو نشان‌می‌دادم نه تصویر آن را، البته بدان گونه که به‌دیدهٔ من جلوه می‌کند. در اینکه آنچه من می‌بینم براستی خود حقیقت است یا نه، نمی‌توان با اطمینان خاطر سخن گفت. آنچه با اطمینان می‌توان گفت این است که آنچه خواهیم‌دید چیزی شبیه حقیقت است. چنین نیست؟

گفت: بی‌گمان درست است.

گفتم: همچنین با اطمینان می‌توان گفت که آن چیز را فقط نیروی دیالکتیک می‌تواند به‌کسانی بنماید که آن دانشهای مقدماتی را فراگرفته‌اند، نه نیرو یا هنر دیگر.

گفت: آری، این نیز درست است.

گفتم: هیچ کس نمی‌تواند انکار کند که هیچ دانشی در این راه نیست که هستی راستین چیزی را دریابد. زیرا همهٔ هنرها و دانشها یا با پندار و عقیده و تمایلات بشری سروکار دارند، و یا با مصنوعات طبیعی و انسانی و یا با نگاهداری مصنوعات طبیعی و انسانی. دانشهایی هم که گفتیم به‌یاری آنها می‌توان به‌هستی حقیقی نزدیک شد، مانند هندسه و دانشهای خویشاوند آن، رؤیایی از هستی حقیقی می‌بینند ولی قادر نیستند آن را در حال بیداری و با چشم باز ببینند زیرا در کار خود از مفروضات ثابت‌نشده یاری می‌جویند و آنها را دست‌نخورده باقی‌می‌گذارند، چون نمی‌توانند آنها را تعلیل و تبیین کنند و دربارهٔ آنها حساب پس بدهند. چیزی که آغازش از مجهولی تشکیل یابد و میان و پایانش از مجهولات به‌هم بافته‌شود، آیا می‌توان آن را به‌نام دانش خواند؟

گفت: هرگز نمی‌توان.

گفتم: تنها روش علمی دیالکتیک است که مفروضات ثابت‌نشده مقدماتی را کنار می‌گذارد و در هر مورد چندان به‌عمق فرومی‌رود تا به‌آغاز و نخستین پایهٔ اصلی برسد و بتواند بر روی آن استوار بایستد. آنگاه بآرامی چشم روح را که در لای و لجن نادانی فرورفته‌است از آلودگیها پاک می‌سازد و به‌سوی بالا رهبری می‌کند و در این کار از آن آموختنیهای مقدماتی که برشمردیم یاری می‌جوید و آنها را در خدمت خود قرارمی‌دهد. آن آموختنیهای مقدماتی را ما بر حسب عادت به‌نام دانش خواندیم، و حال آنکه باید نام دیگری به‌آنها داد که بیان‌کنندهٔ چیزی روشنتر از پندار و تاریکتر از دانش باشد. پیشتر یک بار آنها را «شناسایی از طریق فهمیدن» نامیدیم و با این بیان خواستیم ماهیت آنها را نشان‌دهیم. ولی آنجا که چنین موضوع مهمی در میان است گمان نمی‌کنم بحث بر سر نام کاری بجا باشد.

گفت: البته بجا نیست. کافی است نامی که به‌آنها داده‌می‌شود بتواند اندیشه‌ای را که دربارهٔ آنها داریم بیان کند.

گفتم: پس همین قدر کافی است که نخستین و عالی‌ترین فعالیت روح را «دانش» بنامیم، فعالیت دوم را «شناسایی از طریق فهمیدن»، فعالیت سوم را

«باورکردن گواهی حواس» و فعالیت چهارم را «پندار». دو فعالیت اخیر را با هم، به‌نام «عقیده» می‌خوانیم و دو فعالیت نخستین را یکجا به‌نام «شناسایی مبتنی بر
۵۳۴ تعقل». موضوع عقیده، دنیای «شدن» است که همواره دستخوش دگرگونی است. موضوع شناسایی مبتنی بر تعقل، هستی راستین است که هرگز دگرگون نمی‌شود. میان شناسایی مبتنی بر تعقل و عقیده همان فرق است که میان هستی و شدن، و میان دانش و اعتماد به‌حواس همان فرق وجوددارد که میان شناسایی از طریق فهمیدن و پندار. ولی گلاوکن گرامی، بهتر است از مقایسهٔ موضوعات فعالیتهای مختلف روح و تقسیم آنها به‌دو نوع، یعنی از بیان چیزهایی که موضوع عقیده‌اند و شمردن موضوعاتی که شناسایی مبتنی بر تعقل با آنها سروکار دارد، چشم بپوشیم تا مجبور نشویم وارد بحثی مفصل‌تر از این گردیم.

گفت: آری، من نیز معتقدم که باید در بحث اصلی خود پیشتر برویم البته تا آنجا که قدرت فهم من یاری می‌کند.

گفتم: پس آیا تو نیز کسی را اهل دیالکتیک می‌نامی که در مورد هر چیز بتواند هستی راستین و ماهیت آن چیز را دریابد؟ و اگر کسی از این کار ناتوان باشد، و نتواند ماهیت چیزی را به‌خود و دیگران با استدلال دیالکتیکی روشن کند، آن کس را دربارهٔ آن چیز عاری از شناسایی مبتنی بر تعقل می‌شماری؟

گفت: چگونه می‌توانم جز این کنم؟

گفتم: آیا همین قاعده را دربارهٔ ایدهٔ «نیک» نیز صادق می‌دانی؟ یعنی اگر کسی قادر نباشد ماهیت «نیک» را تعریف نماید و حدود آن را از دیگر مفهومها کاملاً مجزا کند، و چون مردی جنگاور در میدان نبرد، در برابر هر حمله‌ای پایداری ورزد و در استدلالهایی که به‌میان می‌آید تنها در برابر هستی حقیقی تسلیم شود نه در برابر سایه و تصویر حقیقت، و با پشت‌گرمی به‌تعریف خلل‌ناپذیری که بدست آورده‌است از میان همهٔ خطرها بگذرد، آیا خواهی‌گفت که او نه ماهیت خود «نیک» را می‌شناسد و نه می‌داند که چه نیک است، و اگر یک بار تصویری از «نیک» بدست‌آورد، خواهی‌گفت که از راه عقیده به‌آن رسیده‌است نه از راه دانش، و بدین جهت بی‌آنکه بیدار شود، زندگی کنونی را در خواب و عالم رؤیا می‌گذراند و چون زندگیش بسرآید به‌دنیای اموات منتقل می‌شود و در آنجا به‌خوابی که هرگز بیداری در پی ندارد فرومی‌رود؟

گفت: آری، به‌خدا سوگند چنین خواهم‌گفت.

گفتم: بنا بر این اگر روزی بخواهی جوانانی را که اکنون در عالم ایده تربیت می‌کنی، عملاً تربیت کنی و برای انجام وظایفی که در پیش دارند آماده سازی، تربیت دیالکتیکی به‌آنان خواهی‌داد و نخواهی‌گذاشت چون عروسکانی بی‌جان و عاری از تفکر و خرد بر کشور حکومت کنند و در مهمترین امور جامعه تصمیم بگیرند.

گفت: البته نخواهم‌گذاشت.

گفتم: پس آنان را به‌حکم قانون موظف خواهی‌ساخت که خصوصاً در هنگام جوانی از آن تربیت به‌حد کمال بهره‌ور گردند تا دانا به‌معنی راستین شوند و بتوانند از عهدهٔ سؤال و جواب چنانکه شایسته است برآیند.

گفت: این قانون را به‌یاری تو وضع خواهم‌کرد.

گفتم: آیا اکنون تو نیز معتقدی که دیالکتیک چون تاجی است بر سر همهٔ دانشها، و مرد خردمند هیچ دانشی را برتر از آن نمی‌تواند بشمارد زیرا حد نهایی دانش همان است؟

گفت: آری، لااقل به‌نظر من چنین می‌آید.

گفتم: وظیفه‌ای که اکنون در پیش داری این است که تصمیم بگیری که ۵۳۵
کدام کسان را باید از دانشهایی که تا کنون برشمردیم بهره‌ور سازی و در این راه به‌کدام روش باید پیش بروی.

گفت: راست است.

گفتم: بیادداری کدام طبایع را برای زمامداری برگزیدیم و چه شرایطی برای آنان در نظر گرفتیم؟

گفت: البته بیاددارم.

گفتم: پس کسانی که به‌این منظور برمی‌گزینیم اولاً باید دارای آن خصایص فطری باشند که در جای خود بیان کرده‌ایم. یعنی باید علاوه بر دلیری و مردانگی، تا حد امکان از زیبایی جسمی برخوردار باشند. در ثانی باید استعدادهایی که برای بهره‌گرفتن از آن دانشها ضروری است در وجودشان فراهم‌باشد.

پرسید: مقصودت کدام استعدادهاست؟

گفتم: یکی اینکه باید دارای جِدَّت ذهن باشند تا دانشها را بآسانی فراگیرند. روح آدمی از کار علمی و معنوی بمراتب زودتر خسته‌می‌شود تا از کار بدنی. زیرا زحمت کار علمی تنها متوجه روح است و تن در آن دخالتی ندارد.

گفت: درست است.

گفتم: دیگر اینکه باید حافظه‌ای نیرومند داشته‌باشند و در آموختن کوشا و ثابت‌قدم باشند، و از کار و کوشش لذت ببرند. چه اگر از این استعدادها بی‌بهره باشند نخواهندتوانست علاوه بر کارهای بدنی، رنجِ فراگرفتن دانش را نیز تحمل کنند.

گفت: حق با توست. کسی که طبیعتی مستعد ندارد نمی‌تواند باری بدین سنگینی را به‌مقصد برساند.

گفتم: چنانکه پیشتر گفتیم، فلسفه امروز بدان سبب بدنام شده و در معرض ریشخند قرارگرفته‌است که مشتی مردمان نالایق بی‌آنکه از استعدادهای لازم بهره‌ور باشند به‌آن روی‌آورده‌اند. طبایع رذل و بی‌استعداد نباید سروکاری با فلسفه داشته‌باشند زیرا فلسفه خاص طبایع اصیل و شریف است.

پرسید: مقصودت از این سخن چیست؟

گفتم: کسانی که به‌فلسفه می‌پردازند نباید در اشتیاق به‌کار بلنگند یعنی نباید جزئی از کار را دوست‌بدارند و از جزءِ دیگر بیزار باشند. لنگ کسی است که به‌ورزش و شکار و دیگر کارهای بدنی اشتیاق دارد ولی از آموختن و گفت و شنود و پژوهش گریزان است. همچنین است کسی که همهٔ کوشش و اشتیاق خود را وقف کار معنوی کرده‌است.

گفت: درست است.

گفتم: روحی را نیز ناقص و لنگ می‌نامیم که از جای‌دادن دروغ عمدی در درون خود بیزار است و از شنیدن دروغ دیگران نیز خشمگین می‌شود. ولی در عین حال دروغ غیرعمدی را براحتی تحمل می‌کند و اگر کسی نادانی او را برملا سازد بر خود خشم نمی‌گیرد بلکه چون خوکی از غلتیدن در منجلاب نادانی لذت می‌برد.

گفت: راست است.

۵۳۶ گفتم: گذشته از این، باید با توجه به‌شجاعت و خویشتن‌داری و بزرگ‌منشی و دیگر فضایل انسانی، طبایع شریف را از طبایع رذل و پست تمیز داد. اگر فرد یا جامعه‌ای از این تشخیص ناتوان باشد آن فرد با دوستانی لنگ و ناقص‌الخلقه خواهدآمیخت و آن جامعه به‌دست زمامداران لنگ و ناقص‌الخلقه خواهدافتاد.

گفت: درست است.

گفتم: پس باید در همهٔ این نکات احتیاط لازم را بجاآوریم. چه اگر کسانی که به‌تربیتشان همت می‌گماریم، و به‌آموختن و تمرین وادار می‌کنیم، در روح و جسم سالم باشند، حتی «دیکه» یعنی خدای عدالت نیز ما را ملامت نخواهدکرد و دولتی که بنیان می‌گذاریم و قانون اساسی که برای آنان وضع می‌کنیم آسیبی نخواهددید. ولی اگر کسانی را بگزینیم که فاقد آن خصایص باشند نتیجه‌ای بعکس خواهیم‌گرفت و فلسفه بدنام‌تر از امروز خواهدشد و در معرض استهزای بیشتری قرارخواهدگرفت.

گفت: چنین نتیجه‌ای بسیار شرم‌آور است.

گفتم: راست است. ولی متوجه هستی که در این لحظه خود من نیز درخور استهزا هستم؟

پرسید: چرا؟

گفتم: برای اینکه فراموش کردم که بحثی دوستانه می‌کنیم و یکباره حرارتی بیش از اندازه بخرج‌دادم. علت آن است که در اثنای سخن چشمم به فلسفه افتاد و چون دیدم که چگونه از روی تحقیر پایمالش می‌کنند اختیار سخن از دستم بدررفت و به‌آنان که گناه این وضع را به‌گردن دارند سخت تاختم و سخنانی ناهنجار به‌زبان آوردم.

گفت: نه، به‌نظر شنوندگان چنین نیامد.

گفتم: شاید، ولی به‌نظر خود من که گوینده‌ام چنین آمد. نکتهٔ دیگری هم هست که نباید فراموش کنیم: نخستین بار که به‌انتخاب زمامداران پرداختیم، سالخوردگان را برای این منظور در نظر گرفتیم. ولی اکنون نباید چنین کنیم و گفتهٔ سولون را نباید بپذیریم که می‌گوید «آدمی در پیری هم چیزهای فراوان می‌تواند بیاموزد». زیرا پیران در آموختن ناتوانترند تا در دویدن. کار سنگین و پیوسته کار جوانان است.

گفت: درست گفتی.

گفتم: از این رو حساب و هندسه و دانشهای دیگر را که مقدمه‌ای برای دیالکتیکند باید از سنین جوانی به‌آنان بیاموزیم. ولی روش تدریس نباید چنان باشد که درس‌خواندن صورت اجبار به‌خود گیرد.

پرسید: چرا؟

گفتم: برای روح شریف و آزاد، آموختن نباید با ترس بنده‌وار توأم باشد.

کار بدنی را با زور و اجبار می‌توان انجام‌داد ولی دانشی که به‌ضرب چوب آموخته شود در روح دوام نمی‌پذیرد.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: پس، دوست گرامی، بهوش باشد تا در آموزش کودکان به‌زور و اجبار توسل نجویی! بلکه باید روشی پیش‌گیری که فراگرفتن دانش صورت بازی و تفریح
۵۳۷ یابد. چه تنها در این صورت می‌توانی ببینی که هر کدام از آنان برای چه کاری ساخته شده‌است.

گفت: درست است.

گفتم: آیا بیادداری که گفتیم نوجوانان را باید به‌میدان جنگ ببریم تا از پشت اسب نبرد سپاهیان را تماشا کنند و حتی اگر خطری جدی در میان نباشد باید آنان را وارد میدان معرکه کنیم تا زد و خورد مردان جنگی را از نزدیک ببینند و چون سگان جوان مزهٔ خون را بچشند؟

گفت: البته بیاددارم.

گفتم: هر جوانی را که چه در کار بدنی، چه در آموختن و چه در برابر خطر، ثباتی بیشتر از دیگران نشان‌دهد باید در سلک برگزیدگان درآوریم.

پرسید: در چه سنی؟

گفتم: از هنگامی که دورهٔ تربیت بدنی پایان می‌یابد. در آن دوره، خواه مدت آن دو سال باشد و خواه سه سال، فراگرفتن دانش امکان‌پذیر نیست زیرا با تنی خسته و چشمان خواب‌آلود نمی‌توان دانش آموخت. علاوه بر این جوانان باید در آن دوره از عهدهٔ آزمایشی مهم برآیند، یعنی نشان‌دهند که در ورزش به‌حد کافی پیش رفته‌اند.

گفت: بی‌گمان.

گفتم: پس از گذشتن آن دوره، یعنی از بیست سالگی، جوانان برگزیده مقامی برتر از دیگران خواهندیافت و موضوعات آموزشی که در کودکی بی هیچ نظمی آموخته‌اند این بار به‌صورتی منظم که نمودار یگانگی و پیوستگی آنها با یکدیگر است به‌آنان عرضه خواهدشد تا بتوانند خویشی و پیوندی را که همهٔ دانشها با یکدیگر و همچنین با هستی راستین دارند دریابند.

گفت: آری، تنها این گونه آموزش است که در روح ریشه می‌دواند و دوام می‌پذیرد.

گفتم: همین خود بهترین آزمایشی است برای اینکه معلوم شود آیا جوانی استعداد لازم برای دیالکتیک دارد یا نه؟ کسی که بتواند آن خویشی و پیوند را دریابد دارای استعداد دیالکتیک است، و آنکه از دریافتن آن ناتوان باشد از این استعداد بی‌بهره است.

گفت: موافقم.

گفتم: پس باید در این نکته بسیار دقیق باشی و کسانی را که از آن استعداد بهرهٔ کافی دارند و در فراگرفتن دانش و در میدان جنگ و همچنین در پیروی از قوانین ثباتی بیشتر از دیگران دارند در نظر بگیری، و چون جوانان برگزیده به‌سی سالگی برسند این گروه را از میان آنان جدا کنی و در مقامی برتر قراردهی و سپس در دیالکتیک بیازمایی تا ببینی از آن میان کدام یک قادر است به‌اینکه بی یاری‌جستن از نیروی بینایی و دیگر حواس، به‌سوی هستی راستین گام بردارد. دوست گرامی در این مرحله دقتی فوق‌العاده لازم است.

پرسید: چرا؟

گفتم: مگر نمی‌بینی که امروز دیالکتیک چه بیماری خطرناکی با خود می‌آورد؟

پرسید: کدام بیماری؟

گفتم: جوانانی که با دیالکتیک سروکار دارند سر به‌طغیان برمی‌دارند و به‌هر نظم و قانونی پشت‌پا می‌زنند.

گفت: راست است.

گفتم: ولی آیا این امر تعجبی دارد و نباید آنان را به‌دیدهٔ اغماض نگریست؟

پرسید: به‌چه علت؟

۵۳۸ گفتم: بهتر است پاسخ تو را با تمثیلی بدهم. فرض کن کودکی در خانواده‌ای نامدار و توانگر در میان گروهی از چاپلوسان بزرگ شود. چون به‌سن بلوغ رسد باخبر شود که فرزند کسانی که تا کنون پدر و مادر خویش می‌پنداشت نیست. ولی پدر و مادر خود را نیز نشناسند. آیا می‌توانی رفتار آن کودک را در برابر آن کسان و همچنین در برابر چاپلوسان پیش از کشف حقیقت امر و بعد از کشف آن در ذهن خود مجسم سازی؟ یا میل داری نخست من نظر خود را بگویم؟

گفت: آری، تو بگو.

گفتم: گمان من این است که او، پیش از آنکه به‌حقیقت امر پی‌ببرد، کسانی را که پدر و مادر و خویشاوند خود می‌پندارد بمراتب بیش از چاپلوسان دوست‌خواهدداشت و اگر ایشان روزی در تنگنا بیفتند به‌یاری ایشان خواهد شتافت و هرگز ایشان را نخواهدآزرد و در امور مهم سر از فرمانشان نخواهد پیچید.

گفت: به‌احتمال قوی چنین خواهدبود.

گفتم: ولی همین که از حقیقت امر باخبر شد محبت و احترامش نسبت به‌آنان به‌سستی خواهدگرایید و دلبستگیش به‌چاپلوسان بیشتر خواهدگردید، بمراتب بیش از پیش در برابر آنان تسلیم خواهدشد، بمیل آنان رفتار خواهدکرد و علناً با آنان همنشین خواهدگردید. حتی اگر دارای اصالتی ذاتی نباشد به‌کسانی که تا آن زمان پدر و مادر خود می‌پنداشت پشت خواهدنمود.

گفت: درست است، ولی این تمثیل چه ربطی به‌دوستداران دیالکتیک دارد؟

گفتم: ما از کودکی معتقداتی خاص دربارهٔ عدالت و زیبایی داریم. پیوسته به‌ما گوشزد کرده‌اند که آنها را چون پدر و مادر خود محترم شماریم و از آنها پیروی کنیم.

گفت: درست است.

گفتم: از سوی دیگر تمایلاتی به‌عکس آنها داریم که برای ما منشأ لذتند. این تمایلات روح ما را با چاپلوسی به‌سوی خود می‌خوانند و وادارش می‌کنند که در برابر آنها تسلیم شود. کسی که در هر کار اندازه نگاه‌می‌دارد، به‌وسوسهٔ تمایلات از راه بدرنمی‌رود و خود را تسلیم چاپلوسان نمی‌کند بلکه معتقداتی را که به‌چشم پدر و مادر می‌نگرد، محترم می‌شمارد و از آنها پیروی می‌کند.

گفت: درست است.

گفتم: ولی روزی می‌رسد که به‌تردید می‌افتد: کسی سؤالی دیالکتیکی از او می‌کند، مثلاً می‌پرسد: عدالت چیست؟ یا زیبایی چیست؟ اگر در جواب، همان را که تاکنون آموخته‌است بیان کند، سؤال‌کننده با استفاده از استدلال دیالکتیکی گفتار او را چندین بار و هر بار به‌نوعی دیگر رد می‌کند و سرانجام این اعتقاد در او پیدا می‌شود که هر عملی هم عادلانه است و هم ظالمانه، و همهٔ مفهومهای دیگر نیز اعم از زیبایی و خوبی که در نظر وی آن همه قدر و اعتبار دارند از این وضع

مستثنی نیستند. آیا گمان می‌کنی او از آن پس آن مفهومها را باز به‌دیدهٔ احترام خواهدنگریست؟

گفت: بدیهی است که احترام پیشین را نسبت به‌آنها نخواهدداشت.

گفتم: در این حال که از همهٔ آن اصول بیگانه شده‌است و دیگر آنها را پدر و مادر خود نمی‌داند و هنوز به‌حقیقت مطلق نیز دست‌نیافته‌است، آیا بالطبع ۵۳۹ به‌سوی زندگی دیگری که تمایلات نفسانی چاپلوس به‌او نشان‌می‌دهند روی نخواهدآورد؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: یعنی سر به‌طغیان برخواهدداشت و به‌همان قوانینی که پیش از آن محترم می‌شمرد پشت‌پا خواهدزد؟

گفت: آری.

گفتم: پس می‌بینی، بیماری جوانانی که با دیالکتیک سروکار پیدا می‌کنند کاملاً طبیعی است و چنانکه پیشتر گفتم باید آنان را به‌دیدهٔ اغماض نگریست.

گفت: و به‌دیدهٔ ترحم.

گفتم: برای اینکه جوانان سی‌سالهٔ تو سزاوار این ترحم نشوند، باید هنگامی که آغاز به‌آموختن دیالکتیک می‌کنند کمال دقت و احتیاط را بکارببری.

گفت: تردید نیست.

گفتم: همین خود احتیاط بزرگی بود که نوجوانان را از پرداختن به‌دیالکتیک بازداشتیم. گمان می‌کنم توجه پیدا کرده‌باشی که نوجوانان هنگامی که نخستین بار مزهٔ دیالکتیک را می‌چشند، آن را وسیله‌ای برای بازی و تفریح می‌سازند، و با تقلید از ارباب جدل پیوسته می‌کوشند گفته‌های دیگران را رد کنند و مانند توله‌سگها لذت می‌برند از اینکه پای هر رهگذری را بگزند.

گفت: راست است، از این کار لذت فراوان می‌برند.

گفتم: ولی پس از آنکه با این روش بطلان گفته‌های کسان بسیاری را ثابت کردند و گفته‌های خودشان نیز توسط کسان بسیاری رد شد، سرانجام به‌آنجا می‌رسند که هیچ یک از اصولی را که پیش از آن محترم می‌شمردند باور نمی‌توانند داشت. همین امر سبب می‌شود که هم خود آنان بدنام شوند و هم فلسفه بدنام گردد.

گفت: بی‌تردید درست است.

گفتم: ولی جوانانی که به‌سن کمال نزدیک شده‌باشند از این‌گونه دیوانگیها کناره خواهندجست، به‌دیالکتیک خردمندانه عشق خواهندورزید و از کسانی تقلید خواهندکرد که براستی در جست و جوی حقیقتند، نه از آنان که همواره با کلمه‌ها بازی می‌کنند و از روی شوخی و تفریح در رد گفتار دیگران می‌کوشند. در نتیجه هم خود درخور تحسین و احترام خواهندبود و هم فلسفه و دیالکتیک را در انظار مردم محترم خواهندساخت.

گفت: راست است.

گفتم: احتیاط دیگر این بود که گفتم دیالکتیک را در دسترس کسانی باید گذاشت که علاوه بر استعداد طبیعی، ثبات قدم دارند و در هر کار جدی هستند. مراد من این است که مانند امروز هر نامحرمی با دیالکتیک سروکار پیدا نکند.

گفت: واضح است.

گفتم: آموزش دیالکتیک باید مانند تربیت بدنی با جدیت تمام و بی‌انقطاع صورت گیرد و در این دوره جوانان نباید به‌کاری دیگر مشغول شوند. گمان می‌کنی دو برابر زمانی که برای تربیت بدنی در نظر گرفتیم برای آموزش دیالکتیک کافی است؟

پرسید: مقصودت شش سال است یا چهار سال؟

گفتم: بهتر است پنج سال در نظر بگیریم. همین که این دوره بسرآمد باید آنان را دوباره به‌درون غار بفرستیم و موظف کنیم، چه در میدان جنگ و چه در امور دیگر، رهبری کارهایی را که خاص جوانان است بعهده‌گیرند و در تمرین و تجربه از دیگران عقب نمانند. ولی در این مرحله نیز باید آنان را بدقت بیازماییم تا معلوم شود آیا در برابر وسوسه‌هایی که از هر سوی به‌آنان روی‌می‌آورد پایداری می‌ورزند یا ازپای‌درمی‌آیند.

۵۴۰ گفت: برای این مرحلهٔ آزمایش چند سال در نظر می‌گیری؟

گفتم: پانزده سال. چون پنجاه ساله شوند، باید افرادی را که چه در کسب دانش و چه در عمل از بوتهٔ آزمایش نیک درآمده‌اند، به‌سوی هدف نهایی رهبری کنیم، و وادار سازیم که روشنترین نیروی روح خود را به‌سوی آن روشنایی اصلی و اولی که روشنی هر چیزی از اوست، متوجه سازند، و پس از آنکه به‌دیدار «خود نیک» نایل آمدند، آن را سرمشق خود قراردهند و به‌پیروی از آن، زندگی جامعه و افراد جامعه و همچنین زندگی شخصی خود را سامان بخشند. اینان بیشتر اوقات

خود را صرف فلسفه خواهندساخت ولی چون نوبتشان فرارسد موظف خواهند بود، یکی پس از دیگری، بار کارهای سیاسی را بدوش‌گیرند، آن هم نه برای اینکه شیفتهٔ مقامند بلکه بدان جهت که زمامداری را وظیفه‌ای ضروری می‌شمارند. تکلیفی که بعد از آن خواهندداشت این است که جوانان را تربیت کنند و مردانی چون خود بارآورند و به‌جای خود به‌پاسداری جامعه بگمارند و خود راه جزیرهٔ سعادتمندان درپیش‌گیرند و در آنجا مقام کنند. دولت نیز موظف خواهدبود بناهایی به‌یاد آنان بسازد و جشنهای قربان برپا کند و آنان را اگر خدای دلفوی اجازه دهد چون موجودات الهی پرستش کند وگرنه در شمار مقدسان و سعادتمندان درآورد.

گفت: سقراط، چون پیکرتراشی استاد، تصویری زیبا از مردان زمامدار ساختی.

گفتم: و از زنان زمامدار، گلاوکن گرامی! گمان مکن که آنچه در این باره گفتم خاص مردان است. زنانی هم که طبیعت استعداد لازم را در نهادشان گذاشته است درخور همین مقامند.

گفت: راست است، در جای خود گفتیم که زنان در هر کار با مردان شریک خواهندبود.

گفتم: آیا اکنون تصدیق می‌کنی که طرحی که از جامعهٔ کمال مطلوب و نظام سیاسی آن ریختیم لاف و هذیان نیست؟ اجرای این طرح البته دشوار است ولی محال نیست. برای اینکه این طرح بمرحلهٔ اجرا درآید، باید چنانکه گفتیم، دوستان راستین دانش، یعنی فیلسوفان، خواه یک تن و خواه چند تن، به‌مقام زمامداری برسند، و زمام امور جامعه به‌دست کسانی بیفتد که جاه و مقام ظاهری را در نظرشان مقداری نیست بلکه راستی و پاداش راستی را بمراتب برتر از آن می‌دانند و عدالت را برترین و ضروری‌ترین چیزها می‌شمارند، و کمر به‌خدمت جامعه می‌بندند و برای خود دولتی نو بوجودمی‌آورند.

پرسید: از چه راه؟

۵۴۱ گفتم: از این راه: همهٔ ساکنان شهر راکه بیش از ده سال دارند به‌روستاها می‌فرستند و کودکان را در شهر نگاه‌می‌دارند و به‌روشی به‌عکس آنچه امروز مرسوم است، یعنی مطابق آداب و قوانین خود چنانکه بتفصیل بیان کرده‌ایم، تربیت می‌کنند. از این راه بزودی و آسانی می‌توانند جامعه‌ای را که وصف کردیم و

قوانینش را تشریح نمودیم پدیدآورند: جامعه‌ای که هم خود نیکبخت باشد و هم مردمانی را که در آن زندگی می‌کنند به‌سعادت برساند.

گفت: راست می‌گویی، تنها چنین جامعه‌ای می‌تواند مردمان را به‌سوی سعادت رهبری کند. گمان می‌کنم راه عملی‌ساختن آن را نیز خوب نشان‌دادی.

گفتم: پس آیا معتقدی که توضیح ما دربارهٔ دولت خوب و مردمانی که شبیه به‌آن و درخور آنند کامل است؟ تصویر روشنی از آن مردمان را نیز در برابر چشم خود می‌بینی؟

گفت: آری، تصویری که ساختی در کمال روشنی است و این موضوع به‌اندازهٔ کافی تشریح شد.

کتاب هشتم

گفتم: بسیار خوب، گلاوکن گرامی. بگذار نکاتی را که دربارهٔ آنها توافق کرده‌ایم بار دیگر بیادبیاوریم: نخست اینکه در جامعهٔ مورد نظر ما، که یگانه جامعهٔ کامل است، زنان و کودکان میان همه مشترکند و همه از تعلیم و تربیت مشترک برخوردار می‌شوند. دوم اینکه چه در هنگام جنگ و چه در زمان صلح همه دوشادوش یکدیگر کار می‌کنند. سوم اینکه زمامداران جامعه کسانی هستند که چه از حیث دلبستگی و اشتغال به‌دانش راستین و چه از لحاظ جنگاوری بر همهٔ افراد جامعه برتری دارند. ۵۴۳

گفت: آری، در این نکته‌ها به‌توافق رسیده‌ایم.

گفتم: این نکته را نیز هر دو پذیرفتیم که زمامداران، پس از آنکه بدین مقام برگزیده‌شدند، سپاهیان را از دیگر مردمان جدا خواهندکرد و در خانه‌هایی که وصف کرده‌ایم جای خواهندداد. در آن خانه‌ها، چنانکه گفتیم، هیچ کس اتاق یا انباری خصوصی نخواهدداشت بلکه همه چیز میان همهٔ سپاهیان مشترک خواهدبود. دربارهٔ تملک اموال و وسایل زندگی نیز اگر بیادداشته‌باشی، قواعدی برقرار کردیم.

گفت: آری، بیاددارم که گفتیم هیچ یک از سپاهیان مانند امروز مالی شخصی نخواهدداشت بلکه مایحتاج سالیانهٔ آنان را مردم کشور همه ساله در ازای خدمت پاسداری و سربازی به‌آنان خواهندداد تا پاسداران کشور بتوانند فارغ از هر گونه نگرانی به‌پرورش روح خود بپردازند و در عین حال وظیفهٔ پاسداری را که بعهده‌دارند انجام‌دهند.

گفتم: درست است. اکنون که همهٔ این نکته‌ها روشن شده‌است، بگذار بیادبیاوریم که موضوع اصلی بحث ما چه بود و در آن بحث به‌کجا رسیده‌بودیم و

این نکته‌ها را به‌چه مناسبت به‌میان آوردیم، تا بتوانیم رشتهٔ سخن را از همان جا که رها کردیم دوباره بدست‌گیریم و در بحث پیش برویم.

۵۴۴ گفت: این کار دشواری نیست: تو پس از آنکه از توصیف جامعهٔ کامل فارغ شدی، گفتی که این جامعه نمونهٔ جامعهٔ خوب به‌تمام معنی است. همچنین فردی را که از هر حیث شبیه به‌آن باشد نمونهٔ انسان خوب به‌تمام معنی شمردی، گرچه بعد معلوم شد که می‌توانستی جامعه‌ای بهتر و فردی بهتر نشان‌دهی. سپس گفتی نظام سیاسی خوب به‌معنی راستین همین است در حالی که انواع دیگر نظامهای سیاسی همه بد و ناقصند. تا آنجا که بیاددارم گفتی که نظامهای دیگر به‌طور کلی به‌چهار نوعند و می‌خواستی آن چهار نوع را شرح دهی و معایب و نواقص هر یک را آشکار سازی. همچنین معتقد بودی که مطابق آن چهار نوع نظام سیاسی چهار نوع انسان وجوددارد که هر یک از حیث خصایص روحی به‌نوع نظامی که تحت فرمان آن بسرمی‌برد شبیه است. نخست می‌خواستیم دربارهٔ همهٔ آن انواع بحث کنیم و با توافق یکدیگر روشن سازیم که بهترین آنها کدام است و بدترین کدام. پس از آن در نظر داشتیم مسألهٔ دوم را به‌میان آوریم و بحثی دیگر آغاز کنیم تا معلوم شود آیا نوعی که بهتر از انواع دیگر است بالضروره سعادتمندتر از انواع دیگر است و نوعی که بدتر از دیگران است تیره‌روزتر از دیگران؟ یا حقیقت غیر از آن است؟ من خواستم آن چهار نوع نظام را تشریح کنی. ولی پولمارخوس و آدئیمانتوس سخن تو را قطع کردند و ناچار شدی مطلب را از سر بگیری. بدین علت سخن به‌اینجا کشید.

گفتم: همهٔ مطالب را بسیار خوب بیادآوردی.

گفت: پس اکنون چنانکه گویی در میدان کشتی‌گیری هستیم بار دیگر در برابر من همان وضع پیشین را اختیار کن و بگذار من همان سؤال پیشین را به‌میان آورم و پاسخی را که آن وقت می‌خواستی‌بدهی اکنون بده.

گفتم: به‌شرط آنکه بتوانم.

گفت: براستی می‌خواهم بدانم آن چهار نوع نظام سیاسی که به‌عقیدهٔ تو بد و ناقصند کدام نظامها هستند؟

گفتم: پاسخ این سؤال آسان است زیرا مراد من همان چهار نوعی است که نامهای تاریخی دارند: نوع نخستین، نظامی است که در کرت و اسپارت برقرار است و چنانکه می‌دانی بیشتر مردمان این نوع را می‌پسندند و می‌ستایند. نوع

دوم، که از حیث شهرت و محبوبیت نیز در درجهٔ دوم قراردارد، نظام الیگارشی است که پر از عیب و نقص است. نوع سوم، که درست عکس نوع دوم است و با این همه از همان نوع دوم می‌زاید، دموکراسی است. نوع چهارم، استبداد بزرگوار و معروف است که هیچ گونه شباهتی به‌انواع دیگر ندارد، و واپسین و کشنده‌ترین بیماری جامعه است. گمان نمی‌کنم بتوانی نوع دیگری پیدا کنی که در تعریف روشنی بگنجد. زیرا انواع دیگر، مانند سلطنت موروثی، یا نظام پادشاهی قابل خرید و امثال آنها که در کشورهای یونانی و بیگانه به‌صورتهای گوناگون نمایان می‌گردند و به‌نامهای گوناگون خوانده‌می‌شوند جزئی از آن چهار نوعند.

گفت: آری، آنها را در هر جا به‌نامی دیگر می‌خوانند.

گفتم: تردید نیست که به‌عدهٔ انواع نظامهای سیاسی، انواع سیرت انسانی وجوددارد. زیرا نظامهای گوناگون «از درخت بلوط نزاده و از صخره بیرون نجسته‌اند» بلکه حاصل اخلاق و روحیات و خصایص درونی ساکنان کشورها هستند که به‌هر سو متمایل شوند، همه چیز را با خود بدان سو می‌کشانند.

گفت: درست است.

گفتم: پس اگر نظام سیاسی پنج نوع باشد، افراد آدمی نیز نباید از حیث اخلاق و روحیات پنج نوع باشند؟

گفت: بدیهی است.

۵۴۵ گفتم: آن فردی را که از هر حیث با بهترین نوع نظام سیاسی ـ یعنی نظام آریستوکراسی ـ مطابق است اندکی پیش تشریح کردیم و گفتیم فردی است شریف و عادل به‌تمام معنی.

گفت: درست است.

گفتم: اکنون وقت آن است که اخلاق و سیرت افرادی را که از انواع دیگرند بیان کنیم. نخست فرد جنگجو و جاه‌طلب را که با شیوهٔ حکومت اسپارت شباهت کامل دارد تشریح خواهیم‌کرد. پس از آن فردی را که با حکومت الیگارشی سازگار است پیش خواهیم‌کشید. سپس به‌فردی که با حکومت دموکراسی همانند است خواهیم‌پرداخت و سرانجام به‌فردی که با حکومت استبدادی تجانس دارد روی خواهیم‌آورد. بدین‌سان پس از آنکه انسان ظالم را از نزدیک بدقت نگریستیم، او را در برابر انسان عادل قرارخواهیم‌داد و بحث دربارهٔ مسألهٔ دوم را پیش خواهیم کشید، یعنی خواهیم‌کوشید روشن سازیم که عدل کامل و ظلم کامل در نیکبختی

و تیره‌روزی کسانی که دارای یکی از آن دو باشند چه اثری دارد؟ بر حسب اینکه از این بحث کدام نتیجه بدست‌آید، یا نظریهٔ ثراسوماخوس را خواهیم‌پذیرفت و راه بیدادگری در پیش خواهیم‌گرفت، و یا در پرتو چراغی که تاکنون راه بحث ما را روشن ساخته‌است، در طریق عدل قدم برخواهیم‌داشت.

گفت: حق با توست. بحث را باید به‌همین روش دنبال کنیم.

گفتم: روش ما در تحقیق خصایص اخلاقی تاکنون چنین بود که آن خصایص را نخست در جامعه و دولت بررسی کردیم و سپس به‌بررسی آنها در افراد آدمی پرداختیم، زیرا جزئیات آنها را در جامعه و دولت بهتر و روشنتر می‌توان دید. اکنون نیز به‌عقیدهٔ من بهتر آن است که نخست شیوهٔ حکومت جاه‌طلبانه را تشریح کنیم (این نوع نظام سیاسی را بدان جهت نظام جاه‌طلبانه می‌نامیم که نامی مناسبتر نمی‌یابیم، مگر اینکه آن را تیموکراسی یا تیمارخی بخوانیم) و سپس به‌تجزیه و تحلیل سیرت فردی که با آن متناسب است بپردازیم و پس از آن نظام الیگارشی و فردی را که به‌این نظام شبیه است بررسی کنیم و در مرتبهٔ سوم به‌نظام دموکراسی و فردی که با آن سازگار است روی‌آوریم، و در مرتبهٔ چهارم حکومت استبدادی را تشریح کنیم و سپس در اعماق روح فرد مستبد بدقت بنگریم. چون از این کار فارغ شدیم، بکوشیم تا در مسأله‌ای که موضوع بحث ماست، درست داوری کنیم.

گفت: اگر بدین روش پیش برویم از پژوهش خود نتیجهٔ درست خواهیم گرفت و در داوری بخطانخواهیم‌رفت.

گفتم: بسیار خوب. پس بگذار بکوشیم تا نشان‌دهیم چه تحولی سبب می‌شود که حکومت آریستوکراسی، یعنی حکومتی که نظام سیاسیش بر والاترین اصول اخلاقی استوارست، به‌حکومت تیموکراسی تبدیل شود؟ می‌دانی که همیشه و در همه جا هر دگرگونی که در دولتی روی‌می‌دهد ناشی از کسانی است که زمام دولت را بدست‌دارند. آنجا که میان زمامداران دوگانگی روی‌بنماید، دولت دگرگون می‌شود، و بعکس، تا روزی که یگانگی در میان آنان حکمفرماست جامعه از آشفتگی و دگرگونی مصون می‌ماند.

گفت: راست است و در این تردید نیست.

گفتم: گلاوکن گرامی، چگونه ممکن است که در دولت ما میان زمامداران و دستیاران، یا میان افراد هر یک از آن دو طبقه، دشمنی و نفاق روی‌دهد؟ شاید

بهتر آن باشد که مانند هومر دست دعا به‌درگاه خدایان دانش و هنر برداریم و از آنان بخواهیم تا به‌ما بگویند که نفاق نخستین بار چگونه در میان آنان پدیدار شد؟ آنگاه بگوییم که آن خدایان، چنانکه گویی می‌خواستند با کودکان مزاح کنند با لحنی جدی ولی آمیخته به‌مزاح ما را مخاطب ساختند و علت پیدایش نفاق و اختلاف را بیان کردند.

پرسید: چگونه؟

۵۴۶ گفتم: تقریباً بدین گونه: «دولتی که بر چنان پایه‌ای استوار باشد، تزلزل بآسانی در آن راه نخواهدیافت. ولی از آنجا که هر حادثی محکوم به‌زوال است، آن کاخ استوار نیز تا ابد بر جای نخواهدماند بلکه روزی ویران خواهدشد و از پای خواهدافتاد. اکنون گوش فرادارید تا بگوییم که آن ویرانی چگونه روی‌خواهدنمود. نه تنها گیاهان که از زمین می‌رویند، بلکه جانورانی هم که در روی زمین بسرمی‌برند، متناوباً در دورانی از زندگی روح و جسمشان شکوفا و حاصلخیز است و در دورانی دیگر پژمرده و بی‌حاصل. مدت هر دوران برابر است با زمانی که در طی آن باید محیط دایره‌ای خاص را بپیمایند، و آن در مورد جانورانی که عمری دراز دارند دراز است و برای جانوران کوتاه‌عمر، کوتاه. هر چند کسانی که شما برای زمامداری تربیت کرده‌اید چه در تفکر و داوری و چه در عمل، دانا و خرمندند، با این همه همواره نخواهندتوانست از راه محاسبهٔ دقیق و تجربهٔ عملی دوران مناسب برای توالد و تناسل را از دوران نامناسب تمیز دهند. از این رو گاه‌گاه در مواقع نامناسب به‌تولید نسل خواهندپرداخت و فرزندانی به‌جهان خواهندآورد. مدت آن دوران در مورد فرزندان خدایان عددی است کامل در حالی که در مورد آدمیان عددی است که کوچکترین مقسوم علیه آن، چه در خود ضرب شود و چه با ضرب متناوب در سه فاصله و چهار وجه افزایش یابد، به‌هر دو صورت عددی صحیح بدست‌می‌دهد، و هر دو عدد دارای مقسوم علیهی مشترکند، اعم از اینکه آنها را با ارقام مشابه یا غیرمشابه مرتبط سازیم، یا ضرب یا تقسیم کنیم. کوچکترین نسبت اعداد خدایی و بشری نسبت سه به‌چهار است. اگر این نسبت را با پنج پیوند دهیم و به‌قوهٔ سه بالا ببریم دو عدد متناسب بدست‌می‌آید: یکی حاصلضرب عددی است در عین آن عدد، یعنی صد بار صد. دومی عددی است که طولش با طول عدد نخستین برابر است ولی در عین حال مستطیلی است که یک ضلعش صد برابر مجذور قطر مربعی است که ضلع آن پنج باشد، به‌شرط اینکه اگر

از آن قطر یک را کسر کنیم عددی گویا بدست‌آید ولی اگر دو را از آن کسر کنیم عددی گنگ حاصل شود و در نتیجه هر دو گنگ گردند، و ضلع دومش صد برابر مکعب سه[۳۰].

اگر این عدد هندسی را رعایت کنند از تولید نسل نتیجه‌ای مطلوب بدست‌خواهندآورد وگرنه نتیجه نامطلوب خواهدبود. بنا بر این اگر پاسداران شما از خاصیت این اعداد بی‌خبر باشند و عروسان را در مواقع نامناسب به‌دامادها بسپارند، کودکانی که از پیوند آنان به‌جهان آیند نه استعداد اخلاقی نیکو در نهاد خود خواهندداشت و نه بخت به‌آنان یاری خواهدکرد که در زندگی راهی درست درپیش‌گیرند. گرچه پاسداران جامعه از میان کودکان بهترین آنان را برای جانشینی خود انتخاب خواهندکرد، ولی کودکانی که از اصالت درونی بهرهٔ کافی ندارند چون بر جای پدران تکیه زنند، در رعایت قوانین ما خدایان دانش و هنر کوتاهی خواهندکرد و به‌تربیت روحی و بدنی جوانان چنانکه باید همت نخواهند
۵۴۷ گماشت. در نتیجه، زمامداران آینده نخواهدتوانست سرشتهایی را که هسیودوس برشمرده‌است، از یکدیگر تمیز دهند و سرشت زرین را از سرشت سیمین و آهنین بازشناسند. از این رو آهن با سیم خواهدآمیخت و برنج با زر پیوند خواهد یافت و این امر سبب خواهدشد که اختلاف و دوگانگی در طرز فکر سیاسی بروز کند و بی‌نظمی جای نظم را بگیرد، و همین که این بیماری در جامعه رخنه‌کرد نفاق و دشمنی به‌دنبال آن خواهدرسید. نفاق سیاسی هر کجا روی‌بنماید منشأیی جز این ندارد.»

گفت: پاسخی است درست و ناچاریم بپذیریم.

گفتم: پاسخی که از زبان خدایان باشد البته درست است.

گفت: بگذار به‌دنبالهٔ گفتارشان گوش‌دهیم.

گفتم: «همین که نفاق به‌درون جامعه راه‌یافت هر گروه راهی برای خود در پیش خواهدگرفت: آنان که سرشت آهنی و برنجی دارند به‌دنبال ملک و خواسته و زمین و خانه و زر و سیم خواهندرفت، و کسانی که سرشتشان از زر و سیم است، چون از روز تولد گنجی گرانبها در درون خود دارند و احساس تنگدستی نمی‌کنند، خواهندکوشید تا آدمیان را به‌سوی فضیلت رهبری کنند و قوانین و سازمانهای پیشین را رونق و رواج بخشند. بدین‌سان دشمنی و نفاق برملا خواهدشد و کار به‌نزاع آشکار منجر خواهدگردید. سرانجام آن دو گروه بدین گونه

سازش خواهندکرد که نخست زمینها و خانه‌ها را میان خود تقسیم خواهندنمود و هر فردی صاحب خانه و زمین خواهدشد. سپس افراد جامعه را که پیش از آن همچون مردمان آزاد دوستان و نان‌آوران خود می‌شمردند و می‌پاییدند به‌زیر سلطهٔ خود درخواهندآورد و خادم و بندهٔ خود خواهندساخت و خود وظیفهٔ سپاهیگری و پاییدن این تودهٔ بندگان را بعهده‌خواهندگرفت.»

گفت: اکنون فهمیدم تحول چگونه صورت‌می‌گیرد و منشأ آن چیست.

گفتم: پس آیا دانستی که نظام سیاسی که بدین‌سان پدیدمی‌آید حد وسطی است میان آریستوکراسی (که از لحاظ اخلاقی بهترین حکومتهاست) و الیگارشی؟

گفت: آری.

گفتم: حکومت آریستوکراسی بدان‌سان که شنیدی دگرگون می‌شود. ولی می‌دانی صفات مشخصهٔ نظامی که بر اثر آن دگرگونی پدیدار می‌آید، کدام خواهد بود؟ ظاهراً بدیهی است که حکومت تازه از بعضی جهات از شیوهٔ حکومت پیشین تقلید خواهدکرد و از جهات دیگر از طرز حکومت الیگارشی، زیرا چنانکه گفتیم حد وسطی است میان آن دو. در بعضی جهات نیز صفاتی خاص خود خواهد داشت.

گفت: روشن است.

گفتم: در تجلیل زمامداران و بازداشتن سپاهیان از اشتغال به‌کشاورزی و پیشه‌وری و بازرگانی و موظف‌ساختن آنان به‌اینکه بر سفره‌های همگانی غذا بخورند، و همچنین در ضروری‌شمردن ورزش و تمرین فنون جنگ از نظام پیشین تقلید خواهدکرد. چنین نیست؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: صفتی که خاص چنان نظامی خواهدبود این است که از سپردن زمام امور کشور به‌دست مردانی که دانش حاصل از پژوهش در قوانین ابدی جهان را با تجربه توأم ساخته‌اند پرهیز خواهدکرد. زیرا چنین مردانی که سرشتی از زر ناب دارند در دسترس نخواهدداشت بلکه سر و کارش تنها با کسانی خواهدبود که ۵۴۸
مفرغ حرص و آز در سرشتشان آمیخته‌است. از این رو پایه‌های حکومت را بر دوش مردان ساده و عامی قرارخواهدداد که جرأت و اراده‌ای نیرومند دارند و تنها برای میدان جنگ ساخته‌شده‌اند نه برای صلح و صفا. این حکومت دسیسه و

نیرنگ را در میدان جنگ مایهٔ مباهات خواهدشمرد و پیوسته در حال جنگ بسر خواهدبرد.

گفت: راست است.

گفتم: وجه اشتراکش با حکومت الیگارشی این است که زمامدارانش حرصی شگفت‌انگیز به‌پول خواهندداشت و زر و سیم را در نهان خواهندپرستید و در صندوقها و گنج‌خانه‌ها پنهان خواهندکرد و خانه‌های خود را با دیواری بلند محصور خواهندساخت و درون آنها را برای آسایش زنان و معشوقه‌های خود با خرج مبالغ هنگفت خواهندآراست.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: چون به‌پول دلبستگی فراوان دارند و نمی‌توانند آشکارا در کسب آن بکوشند در خرج‌کردن پول خود صرفه‌جو خواهندبود. ولی چون از خوشگذرانی نیز نمی‌توانند چشم‌پوشید پول دیگران را بی‌محابا خرج خواهندکرد و در نهان به عیش و نوش خواهندپرداخت و خواهندکوشید خود را از دیدهٔ قانون پنهان کنند همچنان که کودکان شریر خود را از چشم پدر پنهان می‌کنند، زیرا تربیتی که در جوانی دیده‌اند به‌جای آموزش علمی زور و اجبار ظاهری بوده‌است و بدین جهت از تربیت راستین و دانش دیالکتیک که موجد اشتیاق به‌دانایی است بی‌بهره مانده و پرورش تن را برتر از تربیت روح شمرده‌اند.

گفت: آنچه گفتی توصیف نظامی سیاسی است که در آن نیک و بد به‌هم آمیخته‌است.

گفتم: راست می‌گویی. آمیزه‌ای است از آن دو. ولی چون در این شیوهٔ حکومت آن جزءِ روح که منشأ خشم و اراده است به‌اجزای دیگر فرمان می‌راند، جنگجویی و جاه‌طلبی بیش از دیگر صفات در آن خودنمایی می‌کند.

گفت: راست است.

گفتم: پس دانستی که این شیوهٔ حکومت چگونه پدیدمی‌آید و صفات مشخصهٔ آن کدامند. البته در این تشریح به‌ذکر نکات اصلی اکتفا ورزیدم و وارد جزئیات نشدم. از همین نکات اصلی می‌توانی به‌ارتباط آن با عدل و ظلم پی‌ببری. اگر بخواهیم همهٔ انواع نظامهای سیاسی و همهٔ انواع سیرتها را بتفصیل شرح دهیم سخن چنان به‌درازا می‌کشد که پایان نمی‌پذیرد.

گفت: حق با توست.

گفتم: اکنون لازم است فردی را که با این نظام سیاسی تناسب دارد از نزدیک بنگریم تا ببینیم چگونه پدیدمی‌آید و سیرتش چگونه است.

آدئیمانتوس گفت: به‌عقیدهٔ من چنان فردی باید شبیه این گلاوکن باشد، خصوصاً از این حیث که دوست‌دارد با همه کس دربیفتد.

گفتم: شاید از این لحاظ شبیه گلاوکن باشد ولی از حیث خصایصی که ذکر خواهم‌کرد به‌هیچ وجه شبیه او نیست.

پرسید: کدام خصایص؟

گفتم: مغرورتر از گلاوکن است و به‌اندازهٔ او از تربیت روحی بهره برنگرفته، هر چند به‌مسائل معنوی دلبستگی دارد. دوست‌دارد که بحث و گفت و گوی ۵۴۹
دیگران را بشنود ولی در سخن‌گفتن ناتوان است. با بردگان سختگیر است زیرا بر خلاف کسانی که از تربیت نیک برخوردارند، بردگان را به‌دیدهٔ حقارت نمی‌نگرد. با مردمان آزاد مهربان است و در برابر زمامداران مطیع و زبون. در عین حال بسیار جاه‌طلب است و همواره در این آرزو است که به‌مقام فرمانروایی برسد. ولی می‌کوشد این مقام را از راه خودنمایی در میدان جنگ بدست‌آورد نه از راه متقاعد ساختن دیگران یا به‌یاری خصایص معنوی! به‌ورزش و شکار نیز علاقهٔ فراوان دارد.

گفت: آری، صفتهایی که برشمردی با حکومت تیموکراتی کاملاً سازگارند.

گفتم: آن فرد در جوانی به‌پول بی‌اعتناست. ولی هر چه پیرتر شود حریصتر می‌گردد. چه از یک سو حرص مال در نهادش نهفته‌است و از سوی دیگر تربیتی نیافته که در نتیجهٔ آن چشمش به‌دیدن طلای ناب باز شود. بدین جهت بهترین پاسداران دست از او برداشته و او را به‌حال خود گذاشته‌است.

آدئیمانتوس پرسید: مقصودت کدام پاسدار است؟

گفتم: مرادم آن فرهنگ معنوی است که در پرتو تربیت روحی و عقل فلسفی پدیدمی‌آید و اگر در درون کسی جایگزین شود و به‌درجهٔ کمال برسد بهترین فرشتهٔ نگهبان فضیلت می‌گردد و هرگز سایهٔ خود را از سر آن کس بازنمی‌گیرد.

گفت: خوب گفتی.

گفتم: این است سیرت شیرمرد تیموکرات که خود تصویر کاملی است از شیوهٔ حکومت تیموکراتی.

گفت: درست است.

گفتم: اکنون گوش کن تا بگویم که انسان تیموکرات چگونه پدیدار می‌شود: در بیشتر موارد او فرزند پدری است درستکار و خردمند، که چون در کشوری آشفته بسرمی‌برد از جاه و مقام و مداخله در دعاوی حقوقی و کارهای اجتماعی و سیاسی گریزان است و گوشه‌گیری و عقب‌ماندگی را بهتر از آن می‌داند که در گرداب فساد غوطه‌ور گردد.

پرسید: چگونه ممکن است از آن پدر فرزندی تیموکرات پدیدآید؟

گفتم: بدین گونه: از یک سو مادرش گاه در نزد او گله می‌کند که شوهرش منصبی دولتی ندارد و از این رو زنان دیگر او را به‌چشم حقارت می‌نگرند. گاه دیگر شکایت از این دارد که شوهرش نه در پی پول می‌رود و نه در دادگاهها و مجامع سیاسی خودنمایی می‌کند بلکه از همه چیز و همه کس روگردان است و پیوسته در اندیشهٔ خویش است، نه توجهی خاص به‌او دارد و نه به‌او بی‌اعتناست. با این سخنان، مادر پیوسته به‌گوش آن جوان فرومی‌خواند که پدرش مردی ناتوان و بی‌کفایت است، و در هر فرصت گوش او را از شکوه‌هایی که زنان در این گونه موارد به‌زبان می‌آورند پر می‌کند.

آدئیمانتوس گفت: راست می‌گویی، از این گونه شکوه‌ها فراوان می‌کنند.

گفتم: از سوی دیگر، چنانکه می‌دانی، خدمتگاران خانه، که به‌گمان خود می‌خواهند خدمتی به‌او کنند، در غیاب مادرش همان سخنان را به‌او می‌گویند. مثلاً چون می‌بینند که پدرش بر بدهکاری اقامهٔ دعوی نمی‌کند، یا کسی را که ستمی به‌او روا داشته‌است به‌کیفر نمی‌رساند، روی به‌آن جوان می‌کنند و
۵۵۰ می‌گویند: تکلیف توست که چون بزرگ شوی از دشمنان پدر انتقام بگیری و نشان‌دهی که بیش از پدرت دلیری و مردانگی داری. در بیرون خانه نیز هر چه می‌بیند و می‌شنود از همین گونه است: آنکه به‌شغل و حرفهٔ خود وفادار است و وظیفهٔ خود را با دلسوزی انجام‌می‌دهد ابله و ساده‌لوح شمرده‌می‌شود و نام و آوازه‌ای بدست‌نمی‌آورد. ولی آنان که اعتنایی به‌حرفهٔ خود ندارند و حقوق دیگران را زیرپامی‌گذارند و در کارهای سیاسی با دسیسه و نیرنگ خودنمایی می‌کنند، به‌مقامهای بلند می‌رسند. آن جوان که از یک سو همهٔ این اوضاع را می‌بیند و می‌شنود و از سوی دیگر به‌گفته‌های پدر گوش می‌کند و روش زندگی او را از نزدیک می‌بیند، بدیهی است که آن دو را با یکدیگر مقایسه می‌کند. در نتیجه گاه

به‌این سوی کشانده‌می‌شود و گاه به‌سوی دیگر: پدر می‌کوشد تا جزءِ خردمند روح او را بجنبش‌درآورد، و محیط جامعه هوسها و خشم و ارادهٔ او را بیدار می‌کند. چون دارای طبیعتی نیکوست ولی تحت تأثیر محیطی فاسد قراردارد، بین آن دو عامل راه میانه را درپیش‌می‌گیرد و زمام خود را به‌دست جزءِ میانگین روح می‌سپارد، یعنی به‌دست آن جزئی که خاصیتش خشم و ستیزه‌جویی است، و در نتیجه، مردی مغرور و جاه‌طلب می‌گردد.

گفت: چگونگی پیدایش این فرد را بسیار خوب تشریح کردی.

گفتم: پس بدین ترتیب از تشریح نظام سیاسی و فردی که در درجهٔ دوم قراردارند فارغ شدیم.

گفت: آری.

گفتم: اکنون هنگام آن رسیده‌است که به‌قول آیسخولوس به«مردی دیگر که با حکومتی دیگر سازگار است» بپردازیم. یابهتر است به‌نقشه‌ای که برای خود طرح کرده‌ایم وفادار بمانیم و نخست کیفیت نظام سیاسی را بیان کنیم.

گفت: آری، بهتر است چنین کنیم.

گفتم: پس از نوع حکومتی که هم‌اکنون از تشریحش فارغ شدیم، نوبت الیگارشی است.

پرسید: الیگارشی چه نوعی از حکومت است؟

گفتم: نظامی است که بر پایهٔ ارزش ثروت استوار است. بدین معنی که در آن زمام امور به‌دست توانگران است و تنگدستان در ادارهٔ کشور سهمی ندارند.

گفت: منظورت را فهمیدم.

گفتم: اکنون باید نخست چگونگی انتقال نظام تیموکراتی را به‌نظام الیگارشی بیان کنیم.

گفت: درست است.

گفتم: کور هم می‌تواند ببیند که این انتقال چگونه صورت‌می‌گیرد.

پرسید: چگونه؟

گفتم: بلای جان نظام تیموکراتی همان صندوقهای انباشته از زر و سیم در خانه‌های زمامداران است. از یک سو اینان برای خرج‌کردن پول هر روز راهی تازه می‌اندیشند و بدین منظور قانون اساسی را تغییر می‌دهند بی‌آنکه خود یا زنانشان حتی قانون تغییریافته را محترم شمارند.

گفت: روشن است.

گفتم: از سوی دیگر تجمل و ثروت را وسیلهٔ خودنمایی می‌سازند و هر کدام می‌کوشد از این حیث برتر از دیگری باشد. بدین‌سان زمامداران سرمشقی گمراه‌کننده برای دیگران می‌شوند و تودهٔ مردم می‌کوشند تا چون بوزینگان از آنان تقلید کنند.

گفت: آری، حقیقت همین است.

گفتم: چون کار به‌اینجا رسید مسابقهٔ پول‌درآوردن برپا می‌شود و مردمان هر چه در این راه پیشتر روند به‌فضیلت روحی و اخلاقی بی‌اعتناتر می‌گردند. مگر نه این است که فضیلت و ثروت در دو کفهٔ ترازو قراردارند و هر چه کفه‌ای پایین‌تر رود کفهٔ دیگر به‌بالا می‌گراید؟

گفت: چنین است.

۵۵۱ گفتم: در کشوری که ثروت و توانگری مقامی بلند یابد ناچار باید از ارزش فضیلت و مردان شریف کاسته‌شود.

گفت: واضح است.

گفتم: هر چه در نظر عموم ارج یابد رونق و رواج می‌گیرد و هر چه ارزش خود را ازدست‌دهد از اعتبار می‌افتد.

گفت: راست است.

گفتم: بدین‌سان افراد مغرور و جاه‌طلب به‌مردانی پولدوست و حریص مبدل می‌گردند، توانگران را به‌دیدهٔ تحسین و اعجاب می‌نگرند و مناصب عالی را در اختیار آنان می‌گذارند و تنگدستان را حقیر می‌شمارند.

گفت: درست است.

گفتم: آنگاه به‌وسیلهٔ قانون حصاری به‌گرد نظام الیگارشی می‌کشند. بدین معنی که میزان معینی تمول پیش‌بینی می‌کنند ــ که مقدارش بر حسب شدت و ضعف نظام الیگارشی فرق می‌کند ــ و صریحاً مقرر می‌دارند که هر کس دارابیش به‌آن میزان نرسد حق ندارد مقامی دولتی بدست‌آورد. این قاعده را گاه به‌زور اسلحه به‌کرسی می‌نشانند و گاه پیش از آنکه کار به‌نزاع منجر شود از راه ترساندن ملت چنین نظامی را برقرار می‌سازند. مگر چنین نیست؟

گفت: البته چنین است.

گفتم: چگونگی پیدایش الیگارشی باختصار همین است.

گفت: راست است. اکنون سیرت خاص این حکومت را بیان کن و عیبهای آن را بشمار.

گفتم: نخستین عیب آن، همان حصاری است که به‌گرد حکومت می‌کشند. فرض کن وقتی که می‌خواهند برای کشتی ناخدایی بگزینند، داشتن ثروت معینی را شرط صلاحیت قراردهند و کسی را که دارای چنان ثروتی نیست به‌ناخدایی نپذیرند هر چند در این فن استادتر از دیگران باشد!

گفت: مسافران این کشتی سفر خوشی نخواهندداشت.

گفتم: آیا این اصل در ادارهٔ هر امر دیگری صادق است؟

گفت: به‌عقیدهٔ من آری.

گفتم: آیا در ادارهٔ امور جامعه نیز صادق است، یا این مورد را باید از آن اصل مستثنی دانست؟

گفت: در اینجا بیش از دیگر موارد صادق است زیرا ادارهٔ هیچ چیز به‌آن دشواری نیست.

گفتم: نخستین عیب بزرگ حکومت الیگارشی همین است.

گفت: مطلب روشن است.

گفتم: عیب دوم را کوچکتر از آن می‌بینی؟

پرسید: کدام عیب؟

گفتم: جامعه‌ای که بدین‌سان اداره شود جامعه‌ای واحد نیست بلکه دو جامعه در یک کشور است: یکی جامعهٔ توانگران و دیگری جامعهٔ تنگدستان. این دو پیوسته یکدیگر را به‌دیدهٔ دشمنی می‌نگرند و در کمین یکدیگر نشسته‌اند.

گفت: به‌خدا سوگند، این عیب کوچکتر از عیب نخستین نیست.

گفتم: عیب سوم این است که زمامداران آن جامعه هرگز نمی‌توانند با دشمن بجنگند. چه اگر تودهٔ مردم تنگدست را مسلح کنند و با خود به‌میدان جنگ ببرند، از اینان بیش از دشمن خواهندترسید. ولی اگر از تنگدستان چشم بپوشند، در برابر دشمن نیز به‌صورت الیگارشی به‌معنی راستین نمایان خواهند شد یعنی نیرویی کوچک در برابر دشمنی انبوه. گذشته از این، چون پول را برتر از هر چیز می‌شمارند، رغبتی به‌پرداخت هزینهٔ جنگ نخواهندداشت.

گفت: آری، این نیز عیب بزرگی است. ۵۵۲

گفتم: آیا این نیز عیب نیست که در چنان جامعه‌ای هر فرد چندین پیشه

دارد، یعنی در آنِ واحد هم کشاورز است و هم بازرگان و هم سپاهی؟ بیادداری که چنین وضعی را در جامعهٔ خود از آغاز موقوف کردیم؟

گفت: حق با توست.

گفتم: اکنون گوش کن تا پنجمین و بزرگترین عیب این نظام سیاسی را بیان کنم. این حکومت نخستین نوع حکومتی است که این عیب را در خود نهفته‌دارد.

پرسید: کدام عیب؟

گفتم: در جامعه‌ای که دارای چنین نظامی است هر فرد می‌تواند همهٔ اموال خود را بفروشد و دیگران نیز حق دارند آنها را بخرند. آنگاه چنین فردی تهیدست، در جامعه به‌زندگی ادامه می‌دهد بی‌آنکه به‌صنفی از اصناف جامعه متعلق باشد: زیرا نه بازرگان است و نه پیشه‌ور، نه اسبی دارد تا سواره به‌میدان جنگ برود و نه اسلحه‌ای تا پیاده کارزار کند. از این رو یگانه عنوانی که می‌توان به‌او داد نیازمند و تهیدست است.

گفت: آری، الیگارشی نخستین نوع حکومتی است که چنین وضعی را می‌پذیرد.

گفتم: لااقل جلوگیری از آن نمی‌کند، وگرنه ممکن نبود که در آن گروهی بیش از اندازه توانگر باشند و گروهی بیش از اندازه تنگدست.

گفت: راست است.

گفتم: در این نکته نیز دقت کن: آیا آن مرد تهیدست هنگامی که هنوز ثروتی داشت و به‌اسراف زندگی می‌کرد، وجودش منشأ فایده‌ای برای جامعه بود؟ یا تنها بظاهر مقامی در دستگاه دولت داشت در حالی که براستی نه حکمران بود و نه خادم جامعه، بلکه تنها مشغول اتلاف ثروت بود؟

گفت: راست است، بظاهر فردی از طبقهٔ حاکمان بود ولی در حقیقت کاری جز اتلاف ثروت نداشت.

گفتم: پس آیا حق داریم او را به‌زنبوران نر تشریح کنیم و بگوییم همچنان که آن زنبوران آفتی برای کندوی علسند او نیز برای جامعه و دولت اثری جز زیان نداشت؟

گفت: آری، سقراط، بی‌گمان حق داریم چنین بگوییم.

گفتم: آدئیمانتوس، خداوند زنبوران نر بالدار را بی‌نیش آفریده‌است. ولی

زنبوران نر دوپا، بعضی بی‌نیشند و بعضی دیگر به‌نیشی سهمگین مجهزند. زنبوران بی‌نیش تا پایان عمر در حال گدایی بسرمی‌برند ولی زنبوران نیش‌دار دزد و خرابکارند.

گفت: درست است.

گفتم: پس اگر در کشوری گدا دیده‌شود این امر دلیل است بر اینکه آن کشور پر از دزد و جیب‌بر و راهزن و جانی است.

گفت: واضح است.

گفتم: از این سخن چه نتیجه‌ای بدست‌می‌آید؟ آیا در کشورهایی که دارای حکومت الیگارشی هستند گدا وجود ندارد؟

گفت: جز زمامداران تقریباً همه گدا هستند.

گفتم: پس آیا نباید قبول کنیم که جنایتکاران بیشمار با نیشهای مهلک در آنجا پنهانند منتها دستگاههای دولتی با زور آنان را از ارتکاب جرایم بازمی‌دارند؟

گفت: حقیقت همین است.

گفتم: آیا علت پیدایی این جنایتکاران بدی سازمانهای دولتی و نقص تربیت جوانان نیست؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: همین است سیرت نظام الیگارشی و عیبهای آن، گرچه به‌عقیدهٔ من معایب آن منحصر به‌آنچه برشمردیم نیست.

گفت: راست است.

۵۵۳ گفتم: بگذار با این سخن به‌تشریح نظام الیگارشی، که زمامدارانش با توجه به‌میزان ثروت برگزیده‌می‌شوند، پایان دهیم و اینک فردی را که با این نظام سیاسی شباهت دارد از نزدیک بنگریم، یعنی نخست در چگونگی پیدایش او تحقیق کنیم و سپس سیرت او را نمایان سازیم.

گفت: بسیار خوب.

گفتم: دربارهٔ تحول فرد تیموکرات به‌پیرو الیگارشی، نکتهٔ اساسی این است که می‌گویم.

پرسید: کدام است؟

گفتم: فرزند مرد تیموکرات نخست از پدر پیروی می‌کند و همه جا پا به

جاپای او می‌گذارد. ولی پس از چندی می‌بیند که پدر، مانند کشتی که به‌صخره‌ای برخورد و از هم بپاشد، بر اثر برخورد با دولت ازپای‌درمی‌آید، و با اینکه نه همان ثروت و دارایی بلکه تمام وجودش را وقف انجام وظیفهٔ سرداری سپاه یا شغل دولتی دیگری کرده‌است، بدخواهان و افترازنان به‌دادگاهش می‌برند و به‌مرگ یا تبعید یا محرومیت از حقوق اجتماعی محکوش می‌کنند و هر چه دارد از دستش می‌گیرند.

گفت: تصویری مطابق واقع ساختی.

گفتم: وقتی که آن جوان این پیشامدها را به‌چشم خود دید و به‌تن خود آزمود و همهٔ داراییش را ازدست‌داد، به‌خود می‌لرزد و در درون خود غیرت و ارادهٔ آهنین را از تخت سلطنت به‌پایین می‌افکند، و در حالی که در پنجهٔ تنگدستی زبون شده‌است به‌تحصیل پول همت می‌گمارد و با خست و صرفه‌جویی و کوچک‌منشی ثروتی گردمی‌آورد. آنگاه جزءِ پولدوست روح را در درون خود به تخت پادشاهی می‌نشاند، تاجی زرین بر سر آن می‌نهد و شمشیری حمایلش می‌کند و آن را با جامه‌های فاخر و گردنبندهای گرانبها می‌آراید.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: جزءِ متفکر و جزئی را که منشأ خشم و اراده است مانند دو بنده یکی در طرف راست و دیگری در طرف چپ به‌پای او می‌نشاند و به‌خدمتش می‌گمارد. فکر را مأمور می‌کند که جز در اندیشهٔ افزودن مال نباشد و به‌اراده فرمان می‌دهد که جز در برابر ثروت و ثروتمندان سر فرودنیاورد و جز پول و وسیلهٔ تحصیل پول، هیچ چیز را گرامی نشمارد.

گفت: با این بیان تحول جوان جاه‌طلب را به‌مرد حریص و پولدوست نمایان ساختی.

گفتم: آیا به‌نظر تو این مرد با شیوهٔ حکومت الیگارشی سازگار شده‌است؟

گفت: به‌هر حال پیش از آنکه این تحول در او روی‌دهد با حکومتی سازگار بود که الیگارشی در نتیجهٔ تحول آن پیدا شد.

گفتم: اکنون بگذار ببینیم این فرد از لحاظ سیرت به‌نظام الیگارشی همانند است یا نه؟

۵۵۴ گفت: بسیار خوب.

گفتم: نخستین شباهت آنجاست که پول در نظر او برتر از همه چیز است.

گفت: بی‌گمان.

گفتم: شباهت دوم در این است که این مرد چون مزدوری خسیس فقط برای رفع ضروری‌ترین نیازهای طبیعی خود پول خرج می‌کند. هر احتیاج دیگری را ابلهانه می‌شمارد و خفه می‌کند.

گفت: راست است.

گفتم: پس مردی است فرومایه و سودجو و پول‌پرست، از همان قماشی که مردم عامی می‌پسندند. مگر اینها صفات همان حکومتی نیست که اندکی پیش وصف کردیم؟

گفت: آری. پول چه در نظر آن حکومت و چه در نظر این فرد شریفترین چیزهاست.

گفتم: آیا او هرگز در این صدد نیست که به‌گنج تربیت روحی دست‌یابد؟

گفت: گمان نمی‌کنم، وگرنه ممکن نبود زمام کشور آشفتهٔ روح خود را به‌دست کوری بسپارد[۳۱].

گفتم: خوب گفتی. اکنون گوش کن تا وجه تشابه سوم را بیان کنم: چون از تربیت روحی بی‌بهره است در درونش امیال و هوسها مانند زنبوران نر در کندوی عسل پیدا می‌شوند که پاره‌ای طبیعت گدایان دارند و برخی دیگر به‌دزدان و جنایتکاران همانندند. ولی او از ترس اینکه مبادا آن هوسها لطمه‌ای به‌منافعش بزنند آنها را بزور بازپس می‌راند.

گفت: بدیهی است.

گفتم: می‌دانی برای دیدن هوسهای جنایتکارانهٔ او به‌کدام سمت باید بنگری؟

پرسید: به‌کدام سمت؟

گفتم: به‌آنجا، که او به‌سرپرستی یتیمی گمارده‌شود یا فرصتی بیابد که بتواند دارایی دیگران را ببرد بی‌آنکه پرده از کارش بیفتد.

گفت: راست است.

گفتم: از همین جا پیداست که او هوسها و آرزوهای پلید خود را بدان جهت از سرکشی بازمی‌دارد که می‌خواهد به‌دیدهٔ مردمان عادل جلوه کند و به‌درستکاری نامبردار شود نه بدان علت که راستی و درستی را بهتر از نادرستی می‌داند. در آرام‌ساختن هوسها نیز به‌استدلال خردمندانه توسل نمی‌جوید بلکه

آنها را با زور و تهدید خاموش می‌سازد زیرا می‌ترسد پولش در معرض خطر بیفتد.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: ولی آنجا که بتواند از کیسهٔ دیگران خرج کند خصلت زنبورهای نر را در او عیان می‌توانی دید.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: همین دلیل است بر اینکه در درون وی تناقضی حکمفرماست: بدین معنی که او شخصی واحد نیست بلکه دو شخص است، و در نبرهایی که میان امیال خوب و بدش درمی‌گیرد غالباً امیال خوب بر امیال بد فائق می‌آیند.

گفت: درست است.

گفتم: بدین جهت بظاهر بهتر از دیگران می‌نماید ولی از فضیلت راستین که خاص روحهای یگانه و هماهنگ است بسیار دور است.

گفت: عقیدهٔ من نیز همین است.

۵۵۵ گفتم: وجه تشابه چهارم این است که او در مبارزه‌های سیاسی همیشه حریفی ناتوان است. زیرا چون خسیس است در راه شهرت و افتخار پول خرج نمی‌کند، و می‌ترسد هوسها و آرزوهایی را بیدار کند که فرونشاندنشان مستلزم اسراف است. بدین جهت در هر مسابقه و نبردی، همان گونه که اقتضای الیگارشی است، با نیرویی کوچک به‌میدان می‌رود. در نتیجه همواره شکست می‌خورد ولی ثروت خود را حفظ می‌کند.

گفت: خوب گفتی.

گفتم: پس معلوم شد فردی که با نظام سیاسی الیگارشی تجانس دارد شخصی است سودجو و خسیس. یا هنوز در این نکته تردید داری؟

گفت: هیچ تردید ندارم.

گفتم: مطابق برنامه‌ای که پیشنهاد کرده‌ایم اکنون باید شیوهٔ حکومت دموکراسی را بررسی کنیم. بدین معنی که نخست باید ببینیم دموکراسی چگونه پیدا می‌شود و سپس خصایص آن را یکایک بشماریم. پس از آن باید بکوشیم تا به‌خصایص روحی فردی که با این نوع حکومت سازگار است پی‌ببریم تا بتوانیم دربارهٔ او درست داوری کنیم.

گفت: اگر چنین کنیم از راهی که درپیش‌گرفته‌ایم منحرف نخواهیم‌شد.

گفتم: تحول الیگارشی به‌دموکراسی ناشی از این است که مردم برای

کوشش خود در راه رسیدن به‌آنچه در حکومت الیگارشی برتر از همه چیز شمرده‌می‌شود، یعنی ثروت، حدی قائل نمی‌شوند.

پرسید: چگونه؟

گفتم: به‌عقیدهٔ من در حکومت الیگارشی زمامداران چون به‌سبب توانگری به‌حکومت رسیده‌اند هرگز در صدد برنمی‌آیند با وضع قانونی خاص جوانان را از ولخرجی و اسراف که سبب اتلاف دارایی آنان می‌شود بازدارند. بلکه آنان را از این نظر کاملاً آزاد می‌گذارند. زیرا مرادشان این است که دارایی آنان را چه از راه خرید اموال و خواه از راه وام‌دادن با بهره‌های سنگین، به‌چنگ خود درآورند تا خود توانگرتر و نیرومندتر شوند.

گفت: درست است.

گفتم: ممکن نیست دولتی به‌اتباع خود تلقین کند که ثروت را محترم شمارند و در برابر آن سر فرودآورند و در عین حال خویشتن‌داری را از دست ندهند. زیرا آدمی ناچار است یکی از آن دو را برتر از دیگری شمارد.

گفت: در این هیچ تردید نیست.

گفتم: چون در حکومت الیگارشی زمامداران افراد جامعه را از اتلاف دارایی خود بازنمی‌دارند و حتی از تشویق مردم به‌اسراف و بی‌بند و باری خودداری نمی‌ورزند، از این رو بیشتر افراد و حتی فرزندان خانواده‌های بزرگ تهیدست می‌گردند.

گفت: راست است.

گفتم: آنگاه این افراد، بعضی در زیر بار قرض خم شده، بعضی دیگر از حقوق اجتماعی محروم، و گروهی مبتلا به‌هر دو درد، در حالی که با نیش کینه مسلحند، در جامعه باقی‌می‌مانند و نه تنها به‌کسانی که اموال آنان را تصاحب کرده‌اند کینه می‌ورزند، بلکه همهٔ مردم را به‌دیدهٔ دشمنی می‌نگرند و چشم‌براه انقلاب می‌نشینند.

گفت: درست است.

گفتم: توانگران چنان سرگرم پول‌درآوردنند که فرصت ندارند از حال این
گروه باخبر شوند بلکه به‌هر که پیش‌آید وامی می‌دهند و بهره‌هایی سنگین‌تر از ۵۵۶
اصل سرمایه می‌ستانند و روز به‌روز به‌عدهٔ گدایان و زنبوران نیشدار می‌افزایند.

گفت: بدیهی است که در این صورت گروه تهیدستان روز به‌روز انبوه‌تر

می‌شود.

گفتم: و هرگز در صدد برنمی‌آیند آتشی را که به‌دست خود برافروخته‌اند خاموش کنند. یعنی نه با وضع قانونی که پیشتر اشاره کردیم آزادی مردم را در اتلاف ثروت محدود می‌سازند و نه با وضع قانونی دیگر چاره‌ای دیگر می‌اندیشند.

پرسید: قانون دیگر کدام است؟

گفتم: مرادم قانونی است که باید پشت سر آن قانون پیشین وضع شود و به‌موجب آن مقرر گردد که هر که به‌دیگری وام داد حق ندارد برای وصول پول خود از دولت یاری بجوید. چه در این صورت توانگران در وام‌دادن احتیاطی بیشتر خواهدکرد و نتایج خانمان‌براندازی که اشاره کردیم حاصل نخواهدشد.

گفت: حق با توست.

گفتم: ولی در وضع کنونی، زمامداران با رفتار خویش از یک سو زیردستان را به‌تنگدستی و گدایی سوق می‌دهند، از سوی دیگر فرزندان خود را به‌زندگی پرتجمل و احتراز از هر گونه مشقت جسمی و روحی تشویق می‌کنند. از این رو فرزندانشان نه در برابر خوشی بر خود می‌توانند مسلط شد نه در برابر درد و رنج، و در نتیجه از هر کاری ناتوان می‌گردند.

گفت: راست است.

گفتم: خود نیز به‌هر کاری جز انباشتن ثروت، بی‌اعتنا می‌گردند و از حیث فقدان مردانگی و خویشتن‌داری با تنگدستان و گدایان برابر می‌شوند.

گفت: درست است.

گفتم: اگر این زمامداران و آن زیردستان روزی به‌هم برسند، و مثلاً در سفر یا جشنی مذهبی، یا حین لشکرکشی در خشکی یا دریا، ناچار شوند با هم روی کشتی یا زیر چادری بسرببرند، یا در میدان کارزار با هم در معرض خطر قرارگیرند، آنگاه پدیدار می‌شود که تهیدستان ناتوانتر از توانگران نیستند. خصوصاً اگر تهیدستی که به‌زندگی در آفتاب سوزان خو گرفته‌است با توانگری برخورد کند که در سایه بارآمده و با گوشت دیگران فربه شده‌است و ببیند که او چگونه به‌تنگی نفس دچار شده و از ترس رنگ خود را باخته‌است، آیا در آن حال به‌خود نخواهدگفت که ترسویی تنگدستان سبب شده‌است اینان توانگر شوند؟ و هنگامی که تنگدستان در جایی گردآیند، به‌گوش یکدیگر نخواهندگفت: «زمامداران ما به‌هیچ نمی‌ارزند»؟

گفت: می‌دانم که چنین می‌گویند.

گفتم: همچنان که تن ناتوان بر اثر عارضه‌ای کوچک به‌بیماری کشنده‌ای مبتلا می‌شود و حتی بیشتر اوقات بی‌آنکه علتی خارجی در کار باشد نظم خود را ازدست‌می‌دهد، جامعه‌ای هم که بدان‌سان علیل و ناتوان باشد به‌بهانه‌ای کوچک تباه می‌گردد و همین که از بیرون دولتی الیگارشی به‌پشتیانی زمامداران آن برخیزد یا دولتی دموکرات به‌یاری تهیدستان شتابد دچار آشوب و بی‌نظمی
می‌شود، و حتی گاه بی‌آنکه علتی خارجی در میان باشد آتش جنگ داخلی در آن ۵۵۷
شعله‌ور می‌گردد.

گفت: درست است.

گفتم: اگر در این جنگ تنگدستان پیروز شوند گروهی از توانگران را می‌کشند و گروهی دیگر را از کشور می‌رانند. آنگاه میان خود از حیث حق شرکت در حکومت و رسیدن به‌مقامهای دولتی مساوات برقرار می‌سازند و زمامداران را به‌قرعه برمی‌گزینند. بدین ترتیب حکومت دموکراسی پدیدمی‌آید.

گفت: خوب گفتی. دموکراسی بدین‌سان پیدا می‌شود منتها این کار گاه به‌زور اسلحه صورت‌می‌گیرد و گاه بدان جهت که زمامداران پیشین از ترس میدان را خالی می‌کنند.

گفتم: اکنون نخست باید ببینیم در چنین جامعه‌ای مردم چگونه زندگی می‌کنند و صفات مشخصهٔ حکومت دموکراسی کدام است، تا بتوانیم وضع روحی فردی را هم که با این حکومت سازگار است مجسم کنیم.

گفت: درست است.

گفتم: نخستین خاصیت دموکراسی این است که در زیر لوای آن همهٔ مردم آزادند. دولت آزادی عمل و آزادی گفتار را برای همه تأمین می‌کند و هر کس حق دارد هر چه می‌خواهد بکند. چنین نیست؟

گفت: لااقل چنین می‌گویند.

گفتم: در کشوری که آزادی کامل برقرار باشد بدیهی است که هر کس زندگی خصوصی خود را به‌میل و سلیقهٔ خود سامان می‌دهد.

گفت: روشن است.

گفتم: بنا بر این در آنجا سلیقه‌های گوناگون نمایان می‌گردد.

گفت: این نیز روشن است.

گفتم: پس معلوم می‌شود دموکراسی زیباترین نظامهای سیاسی است، زیرا چون جامه‌ای رنگارنگ و پرنقش و نگار است که همهٔ سیرتهای انسانی در آن به‌چشم می‌آید. از این رو بیشتر مردم که از نظر شعور چون زنان و کودکانند از این منظرهٔ رنگارنگ و دلربا لذت می‌برند و آن را براستی زیباترین حکومتها می‌دانند.

گفت: راست است.

گفتم: دومین صفت خاص دموکراسی این است که اگر کسی در جست و جوی هر نوعی از انواع نظامهای سیاسی برآید مطلوب خود را بآسانی می‌تواند در آن بیابد.

پرسید: مقصودت چیست؟

گفتم: چون در آنجا همهٔ مردم در هر کار آزادی مطلق دارند، همه انواع حکومت در آن جمع است. از این رو اگر کسی بخواهد مانند من و تو جامعه‌ای نو تأسیس کند، کافی است به‌کشوری که زیر لوای دموکراسی اداره می‌شود سری بزند، و در آنجا چنانکه گویی به‌انباری از کالاهای گوناگون درآمده، نوع حکومتی را که با سلیقه‌اش سازگار است بگزیند و با خود به‌خانه ببرد.

گفت: راست می‌گویی، یافتن نمونه‌های گوناگون در آنجا دشوار نیست.

گفتم: سومین خاصیت دموکراسی، لگام‌گسیختگی مطلق است. چه در چنین کشوری از یک سو هیچ کس مجبور نیست وظیفه‌ای سیاسی بعهده‌گیرد هر چند در آن کار استادتر از همه باشد. از سوی دیگر نه کسی مجبور است به‌حکم دیگران گردن‌نهد اگر آن حکم مطابق میلش نباشد، و نه فردی موظف است وقتی که دیگران به‌میدان جنگ می‌روند او نیز برود، یا اگر دیگران قرارداد صلحی بستند خود را پای‌بند آن بداند. همچنین اگر قانون کسی را از تصدی مقامی دولتی یا قضایی منع کند آن کس مجبور نیست حکم قانون را بپذیرد بلکه اگر خواست متصدی مقامی شود یا در دادگاهی به‌قضاوت بنشیند هیچ عاملی نمی‌تواند او را بازدارد. آیا این زندگی از حیث تأمین خوشی آنی بهترین زندگیها نیست؟

۵۵۸ گفت: از این نظر که خوشی آنی را تأمین می‌کند، بسیار خوب است.

گفتم: خصوصاً اغماض و بزرگ‌منشی این حکومت نسبت به‌کسانی که مطابق قانون محکوم به‌کیفر شده‌اند ستودنی است! مگر ندیده‌ای در این گونه کشورها کسانی که به‌اعدام یا تبعید محکوم شده‌اند از کیفر مصون می‌مانند و

چنانکه گویی مردمان دیگر چشم و هوش ندارند، مانند قهرمانی در وسط شهر و در میان مردم آزادانه می‌گردند؟

گفت: چرا، از این قماش فراوان دیده‌ام.

گفتم: واپسین صفتی که خاص دموکراسی است آزادمنشی آن در آموزش و پرورش جوانان و حقیرشمردن اصولی است که ما، هنگامی که جامعهٔ خود را بنیان می‌نهادیم، مهمترین اصول نامیدیم. اگر به‌یادت باشد گفتیم هیچ جوانی، جز آنکه طبیعتاً استعدادی خارق‌العاده برای توجه به‌نیکی و زیبایی دارد، ممکن نیست مردی قابل و کامل بارآید اگر از کودکی و حتی در حین بازی با چیزهایی سروکار پیدا نکند که روحش را بیدار و توجهش را به‌سوی زیبایی و نیکی معطوف سازند. حکومت دموکراسی با غروری بی‌نهایت همهٔ آن اصول را زیر پا می‌گذارد و اعتنایی ندارد به‌اینکه نامزدهای مناصب دولتی از چگونه تربیتی برخوردار شده و دارای کدام شغل و حرفه بوده‌اند. بلکه کافی است ادعا کنند که دوستدار تودهٔ مردمند.

گفت: آری، براستی بیش از اندازه آزادمنش است.

گفتم: خصایص دموکراسی از همین قبیل است که شنیدی: حکومتی است دلپذیر و بی‌بند و بار و رنگارنگ، که مساوات را هم میان آنان که مساوی هستند برقرار می‌کند و هم میان آنان که مساوی نیستند.

گفت: وصفی که بیان کردی از هر حیث مطابق واقع است.

گفتم: پس اکنون، چنانکه قرارگذاشته‌ایم، باید خود را آماده کنی تا تصویر فردی را هم که همانند این نظام سیاسی است بسازیم و سیرت او را وصف کنیم. آیا بهتر نیست در این مورد نیز همان روش را که در تشریح این شیوهٔ حکومت پیش‌گرفتیم بکاربندیم و نخست چگونگی پیدایش آن فرد را توضیح دهیم؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: پیدایش او بدین گونه صورت‌می‌گیرد: آن مرد صرفه‌جو و خسیس که روحش با حکومت الیگارشی سازگار است پسری دارد که زیر نظر پدر و مطابق اخلاق او پرورش یافته. یا چنین امری محال است؟

گفت: چرا محال باشد؟

گفتم: این پسر نیز مانند پدر هوسها و آرزوهایی را که تسکین آنها مستلزم گشاده‌دستی است با زور خاموش نگاه‌می‌دارد. آن گونه آرزوها را، چنانکه می‌دانی،

«میلهای غیرضروری» می‌نامند.

گفت: راست است.

گفتم: برای اینکه ناچار نشویم در گفت و گوی خود اصطلاحات مبهم بکار بریم بهتر است نخست معلوم کنیم که میلهای ضروری کدامند و میلهای غیرضروری کدام؟

گفت: آری بهتر است.

گفتم: میلهای ضروری میلهایی هستند که اولاً نمی‌توان از تسکین آنها چشم‌پوشید. در ثانی تسکین آنها برای تقویت وجود ما سودمند است. از این رو طبیعت ما آدمیان ما را به‌تسکین آنها وادار می‌سازد.

۵۵۹ گفت: درست است.

گفتم: پس حق داریم آنها را میلهای ضروری بنامیم؟

گفت: آری.

گفتم: ولی میلهایی هم هستند که آدمی اگر از جوانی در خاموش‌ساختن آنها کوشیده و در این کار تمرین کرده‌باشد، بآسانی می‌تواند خاموش کند. از این گذشته تسکین آنها نه تنها منشأ سودی نیست بلکه زیان نیز دربردارد. آیا این گونه میلها را نمی‌توان غیرضروری نامید؟

گفت: چرا.

گفتم: بگذار با مثالی کیفیت هر یک از آن دو را کاملاً روشن سازیم.

گفت: بسیار خوب.

گفتم: میل به‌خوردن، در حدی که مقتضای تندرستی و زیبایی و نیرومندی است، یعنی خوردن نان و نان‌خورش، از جملهٔ میلهای ضروری است.

گفت: درست است.

گفتم: زیرا میل به‌خوردن نان، هم از آن نظر که تسکینش مایهٔ تندرستی و سبب ادامهٔ زندگی است و هم از این حیث که خاموش‌ساختنش غیرممکن است، میلی است ضروری.

گفت: راست است.

گفتم: و میل به‌خوردن نان‌خورش، از آن لحاظ ضروری است که تسکینش سبب نیرومندی و زیبایی بدن می‌شود.

گفت: واضح است.

گفتم: ولی میل و آرزویی را که از این حد تجاوز کند، و خواهان خوراکهای خوشمزه‌تری باشد، باید میل غیرضروری نامید. این میل را از راه تربیت و تمرینی که از کودکی آغاز شود می‌توان کشت، در حالی که تسکین آن هم برای بدن زیان‌آور است و هم روح را از خویشتن‌داری و فعالیت ذهنی بازمی‌دارد.

گفت: حق با توست.

گفتم: پس میلهایی را که از نوع دومند باید میلهای افراطی و بی‌حاصل بنامیم و میلهایی را که از نوع نخستینند میلهای سودمند. زیرا این گونه میلها به‌ما یاری می‌کنند که در انجام شغل و پیشهٔ خود موفق شویم.

گفت: درست است.

گفتم: میلهای شهوانی و دیگر هوسها و آرزوها را نیز می‌توان به‌همین قیاس به‌دو نوع تقسیم کرد.

گفت: راست است.

گفتم: وقتی که از زنبوران نر سخن می‌گفتیم کسانی را در نظر داشتیم که وجودشان از میلها و هوسهای غیرضروری آکنده است، حال آنکه انسان صرفه‌جو که با نظام الیگارشی سازگار است فقط در برابر میلهای ضروری تسلیم می‌شود.

گفت: واضح است.

گفتم: اکنون بگذار بر سر مطلب اصلی بازگردیم و ببینیم تحول فرد الیگارشی به‌انسان دموکرات چگونه صورت می‌گیرد. به‌عقیدهٔ من این تحول در بیشتر موارد بدین گونه روی‌می‌دهد...

پرسید: چگونه؟

گفتم: جوانی که با صرفه‌جویی بارآمده و از تربیت درست بهره نگرفته است، همین که عسل زنبوران نر را چشید و با جانورانی نیشدار و خوش‌ظاهر، که در فراهم‌ساختن انواع لذت و خوشی استادند، معاشر گردید همان دم در درونش تحول از الیگارشی به‌دموکراسی آغاز می‌شود.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: تحول حکومت الیگارشی به‌دموکراسی از این طریق صورت گرفت که نیرویی از بیرون به‌یاری گروهی رسید که با خود آن نیرو همرنگ بود. تحول در درون آن جوان نیز از همین راه روی‌می‌دهد: هوسها و آرزوهایی از بیرون به‌یاری یکی از دو نوع امیالی که در درون او وجوددارند می‌رسند و میلهایی را که با خود

آنها همرنگ و همنوعند تقویت می‌کنند.

گفت: واضح است.

۵۶۰ گفتم: اگر در این هنگام میلهای الیگارشی نیز که در درون او جای دارند از راه پند و اندرز پدر یا خویشان تقویت شوند، دو نیروی متخاصم رو به‌روی یکدیگر می‌ایستند و بدین‌سان در درون او جنگی درمی‌گیرد.

گفت: راست است.

گفتم: این جنگ درونی گاه بدین گونه پایان می‌یابد که لشکر میلها و هوسهای دموکرات در برابر میلهای الیگارشی تسلیم می‌شوند و به‌زانو درمی‌آیند: شرم در درون آن جوان سربرمی‌دارد و پاره‌ای از میلهای دموکراتیک را از پای درمی‌آورد و پاره‌ای دیگر را تبعید می‌کند و نظم پیشین را دوباره برقرار می‌سازد.

گفت: آری، بعضی اوقات نتیجه چنین است.

گفتم: ولی گاه هم میلهایی که با هوسهای تبعیدشده همرنگ و همنوعند دوباره جان می‌گیرند و چون پدر در تربیت پسر کوتاهی می‌ورزد، انبوه‌تر و نیرومندتر می‌گردند و پسر را دور از چشم پدر به‌سوی همنشینان پیشین می‌کشانند و خود در نهان با آرزوهای همنشینان می‌آمیزند و هوسها و آرزوهایی تازه تولید می‌کنند.

گفت: تردید نیست.

گفتم: و چون می‌بینند که روح جوان سلاحی معنوی بدست‌ندارد و از هر گونه کار علمی دور مانده‌است و هیچ اصل و اعتقادی که بر پایهٔ دانش مستقر باشد پشت و پناه او نیست، و از این گونه اصول و معتقدات که بهترین پاسداران ارواح محبوبان خدا هستند، یکی نیست که به‌یاری او بشتابد، دژ اصلی روح او را به‌یک حمله می‌گیرند.

گفت: درست است.

گفتم: آنگاه از آن دژ اصول ناصواب که باب روزند، و عقاید نادرست و بی‌اساس، بر سر او می‌تازند و بر تمام وجودش مستولی می‌گردند.

گفت: راست است.

گفتم: بدین ترتیب او دوباره به‌جرگهٔ کسانی که با چشیدن میوهٔ فراموشی، همه چیز را از یاد برده‌اند روی‌می‌آورد و آشکارا در میان آنان زندگی می‌کند. چون خویشانش در صدد برمی‌آیند که نیروی تقویتی به‌یاری میلهای الیگارشی او

بفرستند، اصول و معتقدات باب روز که در قلعهٔ روح او مکان گزیده‌اند دروازه‌های قلعه را به‌روی آنها می‌بندند و حتی فرستادگانی را که به‌صورت پند و اندرز سالخوردگان می‌آیند به‌خود راه‌نمی‌دهند بلکه در جنگ پایداری می‌ورزند و سرانجام پیروز می‌گردند. شرم را ساده‌لوحی و ابلهی می‌خوانند و تبعید می‌کنند. خویشتن‌داری را سستی و بی‌کفایتی نام می‌دهند و از خود می‌رانند. صرفه‌جویی و اعتدال را فرومایگی و کوچک‌منشی می‌شمارند و به‌یاری میلها و هوسهای زیانبخش از کشور روح بیرون می‌کنند.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: پس از آنکه از این کار فارغ شدند و روحی را که بتصرف‌درآورده‌اند از همهٔ آن صفات خالی ساختند، خودخواهی و بی‌بندباری و زیاده‌روی و بی‌شرمی را که به‌جامه‌های فاخر و تاج گل آراسته‌اند با گروهی از پیروان و هواخواهان در آن وارد می‌کنند و سرودهایی در ستایش آنها می‌خوانند و نامهایی افتخارآمیز به‌آنها می‌دهند: گستاخی را بلندهمتی می‌نامند، بی‌بند و باری را آزادی خطاب ۵۶۱
می‌کنند، زیاده‌روی را بزرگ‌منشی نام می‌نهند و بی‌شرمی را مردانگی می‌خوانند. بدین‌سان جوانی که تا آن روز با صرفه‌جویی و خویشتن‌داری بارآمده و به‌تسکین میلهای ضروری قناعت ورزیده‌بود در خدمت هوسها و میلهای غیرضروری درمی‌آید.

گفت: چگونگی این تحول را خوب تشریح کردی.

گفتم: و از آن پس برای تسکین هیچ یک از میلهای ضروری و غیرضروری از صرف پول و وقت مضایقه نمی‌کند. با این همه اگر بخت یارش باشد و طعمهٔ سیل خروشان میلهای غیرضروری نگردد، ممکن است در سنین بالاتر، آنگاه که طغیان هوسها فرومی‌نشیند، پاره‌ای از سجایای رانده‌شده را دوباره به‌خود راه‌دهد و خود را تا اندازه‌ای از اسارت هوسهایی که بر وجودش مستولی شده‌اند برهاند و زندگی معتدل‌تری پیش‌گیرد و میلهای ضروری و غیرضروری را برابر شمارد. در این مرحله هر هوسی که سربردارد زمام روح او را بدست‌می‌گیرد و هر هوسی که سیر شد و تسکین یافت کنار می‌رود و جای خود را به‌هوسی دیگر می‌دهد. خلاصه، او هیچ میل و هوسی را از خود نمی‌راند. بلکه در برابر همهٔ آنها یکسان تسلیم می‌شود.

گفت: درست است.

گفتم: به‌هیچ اندرز عالمانه‌ای گوش نمی‌دهد، و اگر کسی به‌او بگوید که منشأ بعضی لذتها میلهای خوب و مفیدند و منشأ بعضی دیگر میلهای بد و مضر، پس میلهایی را که از نوع نخستینند باید پرورش داد و میلهای نوع دوم را باید سرکوب کرد و تحت مراقبت نگاه‌داشت، به‌این سخن وقعی نمی‌نهد و دروازهٔ قلعه را به‌روی آن می‌بندد و بر این ادعا باقی‌می‌ماند که همهٔ میلها برابرند و همه را باید یکسان راضی کرد.

گفت: اگر حال او چنان باشد که تشریح کردی بی‌گمان چنین ادعا خواهدکرد.

گفتم: بنا بر این هر روزی را در خدمت هوسی که بر حسب اتفاق همان روز سربرداشته‌است می‌گذراند: روزی به‌باده‌خواری می‌نشیند و گوش به‌نوای نی می‌دهد، روزی دیگر جز آب نمی‌نوشد و از خوردن می‌پرهیزد تا لاغر شود. گاه به‌ورزش روی‌می‌آورد و گاهی دیگر دست به‌هیچ کار نمی‌زند و همهٔ امور خود را مهمل می‌گذارد. گاه هم چنان وانمود می‌کند که گویی با دانش و فلسفه سروکار پیدا کرده‌است. بیشتر اوقات به‌سیاست دلبستگی نشان‌می‌دهد و در مجامع سیاسی بر کرسی خطابه می‌جهد و هر چه بر حسب تصادف به‌ذهنش برسد به‌زبان می‌آورد. گاه به‌شهرت و افتخار مردان جنگی حسد می‌ورزد و در صدد آموختن فنون جنگ برمی‌آید و گاه به‌ثروت بازرگانان رشک می‌برد و روی به‌مال‌اندوزی می‌آورد. خلاصه نه در درونش نظمی حکمفرماست و نه زندگیش تابع ضرورتی است. زندگی زیبا و آزاد در نظر او همین است که بیان کردم و از این رو تا پایان عمر به‌همین شیوه روزگار می‌گذراند.

گفت: آری، اینست زندگی مردی که شیفتهٔ آزادی و برابری است!

گفتم: گمان می‌کنم بدین ترتیب روشن کردیم که او دارای صفات و سجایای متعدد و گوناگون است، و از این نظر درست همانند حکومتی است که با روحیه‌اش سازگاری دارد. همهٔ نظامهای سیاسی و روشهای گوناگونِ زندگی را در زندگی او بآسانی می‌توان یافت و بدین جهت بیشتر مردان و زنان می‌کوشند تا از زندگی دلپذیر و رنگارنگ او تقلید کنند.

گفت: درست است.

۵۶۲ گفتم: پس آیا حق داریم او را در برابر نظام دموکراسی قراردهیم و بگوییم فردی که با چنان نظامی تجانس دارد چنین است؟

گفت: آری.

گفتم: اکنون هنگام آن رسیده‌است که زیباترین نظام سیاسی و زیباترین نوع آدمی، یعنی نظام استبدادی و فرد مستبد را، از نزدیک بنگریم.

گفت: درست است.

گفتم: بسیار خوب، دوست من. صفت مشخصهٔ استبداد کدام است؟ تردید نیست که این نوع حکومت بر اثر تحول دموکراسی پدیدار می‌شود.

گفت: نه، تردید نیست.

گفتم: آیا پدیدآمدن استبداد از دموکراسی، درست مانند پیدایش دموکراسی از الیگارشی نیست؟

پرسید: چگونه؟

گفتم: مگر در نظام الیگارشی ثروت برتر از همه چیز شمرده‌نمی‌شد؟ و مگر همین امر علت پیدایش الیگارشی نبود؟

گفت: چرا.

گفتم: آیا مایهٔ تباهی الیگارشی این نبود که اندوختن ثروت را از حد گذراند و همه چیز را فدای ثروت کرد؟

گفت: راست است.

گفتم: دموکراسی هم به‌سبب افراط در همان چیزی که در نظرش پرارج‌ترین موهبتهاست به‌نابودی می‌گراید.

پرسید: آن چیز کدام است؟

گفتم: آزادی! در جامعه‌ای که دارای حکومت دموکراسی است مردمان آزادی را والاترین ارزشها می‌شمارند و می‌گویند یگانه جامعه‌ای که مردان آزاد می‌توانند در آن زندگی کنند همین جامعه است.

گفت: آری، این سخن را بارها شنیده‌ام.

گفتم: نکته‌ای که اندکی پیش خواستم بیان کنم این بود که افراط در آزادی سبب می‌شود که دموکراسی دگرگون گردد و به‌فرمانروایی مستبد احتیاج پیدا کند.

پرسید: این احتیاج چگونه پیدا می‌شود؟

گفتم: اگر در جامعه‌ای دموکرات که تشنهٔ آزادی است ساقیانی ناشایسته پیدا شوند و از آزادی ناب چندان به‌او بنوشانند که مست شود، چنان جامعه‌ای هر

حکمرانی را که در برابر همهٔ هوسهای آن سر تسلیم فرودنیاورد به‌داشتن افکار الیگارشی متهم می‌سازد و به‌کیفر می‌رساند.

گفت: راست است.

گفتم: این جامعه کسانی را که از دستور حکمرانان پیروی کنند بنده‌صفت و فرومایه نام می‌دهد، و حکمرانانی را که در برابر مردم چون زیردستان رفتار کنند و زیردستانی را که رفتار حکمرانان پیش‌گیرند، می‌ستاید و وسایل پیشرفت آنان را چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی سیاسی فراهم‌می‌آورد. آیا چنین وضعی ایجاب نمی‌کند که در جامعه همه چیز فدای آزادی شود؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: دوست گرامی این آزادی مفرط در خانواده‌ها نیز راه‌می‌یابد و حتی جانوران نیز به‌فرمان کسی سرنمی‌نهند.

پرسید: مثلاً چگونه؟

گفتم: پدر عادت می‌کند به‌اینکه از حیث حقوق با پسران خود برابر شمرده‌شود و از آنان بترسد، و پسران برای آنکه از آزادی کامل برخوردار شوند در
خانه نقش پدر بازی می‌کنند، نه ترسی از پدر و مادر دارند و نه شرمی. بیگانگان، ۵۶۳
خود را با شهروندان برابر می‌شمارند و شهروندان بیگانگان را با خود برابر می‌دانند.

گفت: بدیهی است.

گفتم: جلوه‌های آزادی بدین جا پایان نمی‌یابد بلکه عواقب ناچیز دیگری هم ببارمی‌آورد: استاد از شاگرد می‌ترسد و در برابر او چاپلوسی می‌آغازد، و شاگرد مربی و استاد را به‌چشم حقارت می‌نگرد. جوانان نقش سالخوردگان را بعهده می‌گیرند و در گفتار و کردار با آنان به‌رقابت برمی‌خیزند. سالخوردگان نیز در میان جوانان نورسیده می‌نشینند و برای خوشایند آنان شوخی و دلقکی پیشه می‌کنند زیرا می‌ترسند به‌خودرأیی و سختگیری متهم شوند.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: ولی آزادی آن روز به‌بلندترین پایهٔ خود می‌رسد که بندگان و کنیزان زرخرید با خواجگان و بانوان برابر می‌شوند. چیزی نمانده‌بود فراموش کنم که آزادی و برابری کامل میان مردان و زنان نیز حکمفرما می‌گردد.

گفت: بهتر نیست به‌قول آیسخولوس هر نکته را چنانکه به‌زبان می‌آید

بیان کنیم؟

گفتم: چرا، من نیز همین کار را می‌کنم. اثری را که این آزادی در رفتار جانوران اهلی می‌گذارد هیچ کس نمی‌تواند باور کند مگر آنکه به‌چشم خود دیده باشد. نه تنها به‌قول آن مثل مشهور ماده‌سگها به‌بانوان تأسی می‌جویند بلکه اسبان و خران نیز مانند مردمان آزاد با غرور و نخوت راه می‌روند و در کوچه و بازار به‌هر که از راه آنان به‌کنار نرود حمله‌ور می‌شوند.

گفت: براستی سخن از زبان من می‌گویی. زیرا هر وقت به‌روستا می‌روم با همین وضع رو به‌رو می‌شوم.

گفتم: اگر همهٔ این جزئیات را یکجا در نظر بیاوری خواهی‌دید که زیاده‌روی در آزادی چه نتیجهٔ موحشی ببارمی‌آورد: افراد جامعه به‌اندازه‌ای حساس می‌شوند که هیچ حد و قیدی را نمی‌توانند تحمل کنند و اگر کسی بخواهد کوچکترین دستوری به‌آنان دهد خشمگین می‌گردند و سرانجام، چنانکه می‌دانی، قوانین را نیز زیر پا می‌گذارند تا هیچ مقامی باقی‌نماند که بر آنان حکم براند.

گفت: آری، خوب می‌دانم.

گفتم: عزیز من، از همین وضع زیبا و غرورانگیز نظام استبدادی پدیدمی‌آید.

گفت: آری، جامعه‌ای است بسیار شاداب و زیبا. ولی تحول آن چگونه صورت می‌گیرد؟

گفتم: همان بیماری که در درون الیگارشی پدیدار می‌گردد و آن را تباه می‌سازد در دموکراسی نیز به‌سبب افراط در آزادی رخنه می‌یابد، و چون مانعی بر سر راه خود نمی‌بیند روز به‌روز به‌اطراف خود سرایت می‌کند و توسعه می‌یابد. ۵۶۴
چنانکه می‌دانی زیاده‌روی در هر چیز به‌ضد آن منجر می‌شود. این قاعده هم در مورد هوا و فصول سال صادق است و هم دربارهٔ گیاهان و جانوران و بیش از همه در مورد نظام سیاسی.

گفت: این قاعده‌ای است طبیعی.

گفتم: پس زیاده‌روی در آزادی نیز به‌اسارت منجر می‌شود چه در افراد و چه در جامعه‌ها.

گفت: درست است.

گفتم: بنا بر این به‌حکم طبیعت، استبداد تنها از نظام دموکراسی می‌زاید.

بدین معنی که چون آزادی از حد بگذرد بدترین اسارتها به‌دنبال آن می‌آید.

گفت: راست است.

گفتم: ولی گمان می‌کنم سؤال تو این نبود بلکه می‌خواستی بدانی آن کدام بیماری است که هم در الیگارشی راه‌می‌یابد و هم در دموکراسی، و اگر در دموکراسی رخنه کند آن را زیر یوغ استبداد درمی‌آورد.

گفت: سؤال مرا خوب فهمیده‌ای.

گفتم: منظورم آن مردمان ولخرج و بی‌بند و بارند که همه چیز را بباد‌می‌دهند. از آن میان دسته‌ای که جسارتی بیشتر دارند پیشقدم می‌شوند و ترسویان و فرومایگان از آنان پیروی می‌کنند. اگر به‌یادت باشد آن مردان را به‌زنبوران نر تشبیه کردیم و گفتیم دستهٔ نخستین زنبوران نیشدارند و دیگران زنبوران بی‌نیش.

گفت: درست است.

گفتم: همچنان که غلبهٔ بلغم و صفرا نظم بدن را آشفته می‌کند، آن زنبوران نر نیز در هر جامعه‌ای پیدا شوند مایهٔ بی‌نظمی می‌گردند. از این رو پزشک حاذق و قانونگذار خردمند باید، چون کسانی که در پرورش زنبوران عسل استادند، همواره بهوش باشند تا زنبورهای نر در کندو لانه نکنند، و اگر کردند هر چه زودتر آنها را از میان بردارند.

گفت: چاره جز این نیست.

گفتم: برای اینکه زودتر به‌هدف برسیم باید موضوع را از جنبه‌ای دیگر نیز بررسی کنیم.

پرسید: از کدام جنبه؟

گفتم: بگذار در عالم تصور، افراد جامعه دموکرات را به‌سه گروه تقسیم کنیم زیرا براستی این هر سه گروه در آن هستند. گروه نخستین همان زنبوران نرند که اندکی پیش دربارهٔ آنها سخن گفتیم. این گونه زنبوران در جامعهٔ دموکرات کمتر از جامعهٔ الیگارشی نیستند.

گفت: درست است.

گفتم: ولی در جامعهٔ دموکرات جسورتر و فعالترند.

پرسید: چرا؟

گفتم: در حکومت الیگارشی چون حرمتی نمی‌بینند و حق رسیدن به‌مقام

حکمرانی ندارند نمی‌توانند چنانکه باید نیرو بگیرند. حال آنکه در جامعهٔ دموکرات افراد همین گروه، جز عده‌ای معدود، زمام حکومت را بدست‌دارند. چالاکترین آنان مهمترین نقشهای سیاسی را بازی می‌کنند و رشتهٔ گفتار و عمل را بدست‌دارند. دیگران همهمه‌کنان به‌دور کرسی خطابه گردمی‌آیند و به‌کسی اجازه نمی‌دهند سخنی خلاف گفتهٔ آنان به‌زبان بیاورد. در نتیجه همهٔ کارهای دولت، جز در موارد استثنایی، به‌دست همین گروه اداره می‌شود.

گفت: واضح است.

گفتم: گروه دوم، گروهی است که از میان گروه نخستین بیرون می‌آید و از تودهٔ مردم جدا می‌شود.

پرسید: مقصودت کدام گروه است؟

گفتم: در جامعه‌ای که همه سرگرم پول‌درآوردنند، آنان که نه به‌سبب بهره‌وری از تربیت روحی بلکه به‌علت استعداد طبیعی به‌رعایت نظم گرایش دارند، توانگرتر از دیگران می‌شوند.

گفت: طبیعی است.

گفتم: از عسل همین گروه دوم است که زنبوران نر بآسانی و چندان که میل دارند برخوردار می‌شوند.

گفت: طبیعی است، چون تودهٔ تنگدست چیزی ندارد که بتوان از دستش گرفت.

گفتم: بدین جهت، گروه دوم که از توانگران تشکیل یافته‌است به‌نام چراگاه زنبوران نر خوانده‌می‌شود.

گفت: درست است.

۵۶۵ گفتم: گروه سوم را در جامعه دموکرات، تودهٔ عوام‌الناس تشکیل می‌دهد یعنی کسانی که نه اعتنایی به‌کارهای سیاسی دارند و نه دارای ملک و زمینند بلکه با دسترنج خود زندگی می‌گذرانند. این گروه بسی بزرگتر از دو گروه دیگر است و اگر افراد آن با هم یگانه شوند بمراتب نیرومندتر از آن دو.

گفت: درست است. ولی اینان در صدد اتحاد برنمی‌آیند مگر به‌این امید که سهمی از عسل ببرند.

گفتم: سهم آنان هنگامی می‌رسد که پیشوایان دارایی گروه دوم را می‌چاپند و میان تنگدستان تقسیم می‌کنند بدین منظور که بزرگترین سهم را

برای خود نگاه‌دارند.

گفت: راست است، بدین‌سان سهمی هم به‌مردم می‌رسد.

گفتم: آنگاه توانگران که اموالشان به‌غارت رفته‌است ناچار می‌شوند علناً از خود دفاع کنند. بدین منظور در اجتماعات سیاسی ظاهر می‌شوند و می‌کوشند تا آنجا که بتوانند در سیاست نفوذ کنند.

گفت: جز این چاره ندارند.

گفتم: در این هنگام دیگران اینان را متهم می‌کنند به‌اینکه می‌خواهند حکومت عامه را سرنگون کنند و الیگارشی را جانشین آن سازند، حال آنکه اینان به‌هیچ روی در اندیشهٔ تغییر نظام سیاسی نیستند.

گفت: راست است.

گفتم: توانگران چون می‌بینند که تودهٔ مردم نه از روی بدخواهی، بلکه به‌وسوسهٔ مخالفان، می‌خواهند اموالشان را غارت کنند، ناچار به‌الیگارشی می‌گرایند و این تغییر روحیه به‌میل و ارادهٔ خود آنان صورت نمی‌گیرد بلکه اثر نیش زهرآگین زنبوران نر است.

گفت: مطلب روشن است.

گفتم: بدین سان هر دو گروه زشت‌ترین تهمتها را به‌یکدیگر می‌بندند و بازار محاکمه‌های سیاسی گرم می‌شود و نبرد آشکار احزاب علیه یکدیگر درمی‌گیرد.

گفت: درست است.

گفتم: ولی تودهٔ مردم را عادت بر این است که فردی از افراد را فربه و مقتدر سازد و حامی و پیشوای خود بنامد.

گفت: این عادت را همه می‌شناسند.

گفتم: پس آیا باز تردید داری در اینکه فرمانروای مستبد همیشه از ریشهٔ «پیشوای مردم» جوانه می‌زند و سبز می‌شود نه از ریشه‌ای دیگر؟

گفت: نه، تردید ندارم.

گفتم: تحول او از پیشوای مردم به‌حاکم مستبد چگونه آغاز می‌شود؟ شاید آغاز این تحول هنگامی است که پیشوای مردم دست به‌همان کاری می‌زند که در داستان راجع به‌پرستشگاه زئوس در بالای «کوه گرگ»، در منطقهٔ آرکاد نقل شده‌است.

پرسید: منظورت کدام کار است؟

گفتم: در آن داستان می‌گویند اگر کسی از رودهٔ آدمی که حتی به‌مقداری اندک با روده‌های حیوان قربانی آمیخته‌است بخورد، به‌حکم سرنوشت مبدل به‌گرگ می‌گردد. مگر آن داستان را نشنیده‌ای؟

گفت: شنیده‌ام.

گفتم: آن پیشوای ملت که سپاهی فرمانبردار از تودهٔ مردم دارد و به
پشتیانی چنان نیرویی از ریختن خون هموطنان دریغ نمی‌ورزد، بلکه چنانکه
عادت آن گونه پیشوایان است گاه مردمان را به‌اتهامهای واهی به‌دادگاه جزایی
می‌کشاند و دست خود را به‌خون آنان می‌آلاید و با دهان و زبان آلوده به‌خون
خویشاوندان، گاه حکم قتل و تبعید می‌دهد و گاه از الغاءِ وامها و تقسیم اراضی و
املاک سخن می‌گوید، آیا گمان نمی‌کنی سرانجام به‌حکم ضرورت مجبور شود ۵۶۶
میان استبداد مطلق و نابودی به‌دست دشمنان، یکی را اختیار کند و بدین‌سان
آدمیزاده‌ای به‌گرگ مبدل شود؟

گفت: آری، ضرورت چنین اقتضا می‌کند.

گفتم: سپس همان پیشوای ملت آتش جنگ داخلی میان تودهٔ مردم و طبقهٔ توانگران می‌افروزد.

گفت: راست است.

گفتم: اگر توانگران فائق آیند و او را از کشور بیرون کنند و او دوباره بر آنان چیره شود و بازگردد، فرمانروایی مستبد به‌تمام معنی می‌شود.

گفت: واضح است.

گفتم: ولی اگرتوانگران نتوانند تبعیدش کنند یا با اقامهٔ دعوایی جزایی به‌دست تودهٔ مردم نابودش سازند، ناچارند به‌توطئه و نیرنگ توسل جویند و پنهانی هلاکش کنند.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: آن تقاضای مشهور فرمانروایان مستبد از همین جا ناشی است: کسی که کارش به‌اینجا رسید از مردم تقاضا می‌کند نگهبانانی در اختیار او بگذارند تا از پیشوای مردم پاسداری کنند.

گفت: درست است.

گفتم: مردم نیز بی‌درنگ این تقاضا را می‌پذیرند و گروهی را مأمور حفظ

جان او می‌کنند زیرا از یک سو براستی می‌ترسند دشمنان آسیبی به‌او برسانند و از سوی دیگر گمان نمی‌برند که او به‌جان و آزادی ایشان تجاوز خواهدکرد.

گفت: درست است.

گفتم: آنگاه هر کس که ثروتی دارد و بدین علت دشمن تودهٔ مردم بشمارمی‌آید، چون وضع را چنین ببیند بی‌درنگ مطابق فرمانی که سخنگوی پرستشگاه به‌کرویسوس داد رفتار خواهدکرد و

«به‌ساحل ریگزار هرموس خواهدگریخت

و باکی نخواهدداشت از اینکه به‌ترسویی متهمش کنند»

گفت: اگر نگریزد، فرصتش نخواهندداد تا از چنین اتهامی بترسد.

گفتم: چه، اگر گرفتار آید نابودیش قطعی است.

گفت: بی‌گمان.

گفتم: ولی پیشوای بزرگوار آرام نمی‌نشیند. بلکه پس از آنکه رقیبان را ازپای‌درآورد، سکان کشتی کشور را بدست‌می‌گیرد و مستبدی کامل‌العیار می‌شود.

گفت: از او انتظاری جز این نیست.

گفتم: آیا میل داری اکنون مطابق قراری که گذاشته‌ایم از نیکبختی آن فرد، و جامعه‌ای که توانست چنان فردی را بپروراند، سخن بگوییم؟

گفت: البته.

گفتم: او در نخستین روزهای فرمانروایی به‌هر کسی که پیش‌آید لبخند می‌زند، با همه مهربانی می‌کند و اطمینان می‌دهد که هرگز استبداد پیشه نخواهد کرد. چه در گفت و گوهای خصوصی و چه در انجمن‌های سیاسی به‌همه وعده می‌دهد که امور کشور را اصلاح کند و به‌سامان رساند. وامها را می‌بخشد، زمینها را میان مردم، خصوصاً میان طرفداران خود، تقسیم می‌کند و با همهٔ مردم خنده‌رو و ملایم و خوش‌رفتار است.

گفت: آری، از روی ضرورت چنین می‌کند.

گفتم: پس از آنکه باگروهی از دشمنان داخلی آشتی کرد وگروهی دیگر را از میان برداشت و از خطر آنان آسوده شد، نخستین کارش این است که سبب می‌شود میان کشور او و کشورهای بیگانه دشمنی پیدا شود و جنگ درگیرد، تا اولاً مردم احساس کنند که به‌پیشوایی او نیازمندند.

گفت: واضح است.

گفتم: و در ثانی مردمان به‌سبب تحمل هزینهٔ جنگ تهیدست گردند و جز تأمین معاش روزانه اندیشه‌ای در سر نپرورانند تا از جانب آنان خطری متوجه او نشود. ۵۶۷

گفت: مطلب روشن است.

گفتم: گذشته از این، جنگ وسیلهٔ خوبی است تا کسانی را که هنوز فکر آزادی در سر می‌پرورانند پیش شمشیر دشمنان بفرستد. آیا همهٔ این علتها کافی نیست برای اینکه او پیوسته با بیگانگان در حال جنگ بسربرد؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: و آیا این رفتار سبب نخواهدشد که در داخل کشور مردم روز به‌روز به‌او کینه پیدا کنند؟

گفت: این نیز بدیهی است.

گفتم: حتی یاران پیشینش که او را به‌حکومت رسانده‌اند و نفوذی در میان مردم دارند آشکارا شروع به‌خرده‌گیری و بدگویی از او خواهندکرد و چون جسورند در حضور و غیابش عیبهای او را خواهندشمرد؟

گفت: واضح است.

گفتم: پس فرمانروای مستبد اگر بخواهد قدرت خود را نگاه‌دارد ناچار خواهدشد همهٔ خرده‌گیران را نابود کند و کار به‌آنجا خواهدرسید که در پیرامون او از دوست و دشمن کسی نخواهدماند که بکارآید.

گفت: معلوم است.

گفتم: بنا بر این ناچار است همواره بهوش باشد تا مردانی که هنوز غرور یا شهامت یا دانش یا ثروتی دارند از دیدهٔ او نهان نمانند. زیرا سعادت او در پرتو استبداد به‌مرتبه‌ای رسیده‌است که چه بخواهد و چه نخواهد مجبور است پیوسته بر سر راه آن گونه مردان دام بگسترد تا همه را از میان بردارد و جامعه را از آنان پاک کند.

گفت: آری، بهترین راه پاک‌کردن جامعه همین است!

گفتم: البته! کار او درست به‌عکس کاری است که پزشکان حاذق می‌کنند. پزشکان برای پاک‌کردن بدن عناصر بد را از میان برمی‌دارند و عناصر خوب را باقی‌می‌گذارند ولی فرمانروای مستبد برای پاک‌کردن جامعه خلاف آن روش را بکارمی‌بندد.

گفت: با وضعی که پدیدآورده‌است اگر بخواهد به‌فرمانروایی ادامه دهد چاره جز آن ندارد.

گفتم: پس معلوم می‌شود سعادت فرمانروای مستبد از هر نظر کامل است. زیرا مجبور است یا در میان مردمانی زبون که کینهٔ او را به‌دل دارند زندگی کند یا دست از زندگی بشوید.

گفت: آری، وضع او همین است.

گفتم: آیا هر چه این وضع بیشتر ادامه یابد و هر چه کینهٔ مردم به‌او افزونتر شود، به‌نگهبانان بیشتری احتیاج پیدا نخواهدکرد؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: کدام کسان به‌او وفادارند تا نگهبانان را از میان آنان بگزینند؟

گفت: اگر مزد خوب بدهد نگهبانان خود به‌خود پیدا خواهندشد.

گفتم: گویا می‌خواهی از نوع تازه‌ای زنبوران نر سخن به‌میان آوری، یعنی از مزدوران بیگانه که از کشورهای گوناگون فرامی‌رسند.

گفت: آری.

گفتم: مگر زنبوران بیکارهٔ داخلی را نخواهدپذیرفت؟

پرسید: منظورت کدام زنبوران است؟

گفتم: گمان می‌کنم بنده‌های مردم را از دست صاحبانشان خواهدگرفت و آزاد خواهدکرد و سپس به‌نگهبانی خود خواهدگماشت.

گفت: حق داری، اینان وفادارتر از بیگانگان می‌شوند.

۵۶۸ گفتم: این جنبهٔ دیگری است از نیکبختی فرمانروای مستبد، که پس از آنکه دوستان پیشین را از میان برداشت در میان چنین دوستانی تازه و وفادار می‌تواند زندگی کند.

گفت: آری دوستان او از این گونه‌اند.

گفتم: و سعادت او همین است که این دوستان و هواداران تازه او را می‌پرستند در حالی که مردان لایق از او بیزار و گریزانند.

گفت: واضح است.

گفتم: بی‌جهت نیست که شاعران تراژدی‌پرداز آن همه به‌دانایی مشهورند خصوصاً اریپیدس که از این نظر در میان آنان یگانه است.

پرسید: منظورت چیست؟

گفتم: مگر این سخن پرمعنی اریپید را نشنیده‌ای که می‌گوید: «فرمانروایان مستبد در پرتو همنشینی با خردمندان خردمندند». گویا مقصودش این است که همنشینان فرمانروای مستبد مردمان خردمندند.

گفت: آری، این شاعر فرمانروایان مستبد را می‌ستاید و حتی آنان را شبیه خدایان می‌شمارد. این گونه سخنان را در آثار شاعران دیگر نیز می‌توان‌یافت.

گفتم: به‌همین جهت گمان می‌کنم آن شاعران خردمند باید ما و دیگر کسانی را که دربارهٔ جامعه و دولت مانند ما می‌اندیشند، به‌چشم اغماض بنگرند اگر ببینند که ما آن گونه ستایندگان استبداد را به‌کشور خود راه‌نمی‌دهیم.

گفت: یقین دارم شاعرانی که براستی خردمندند از ما نخواهندرنجید و ما را به‌دیدهٔ اغماض خواهندنگریست.

گفتم: ولی در کشورهای دیگر به‌آزادی تمام خواهندگشت و مردمان بی‌سر و پا را به‌دور خود گردخواهندآورد و راویانی خوش‌صدا اجیر خواهندکرد و با سخنان دلفریب خود جامعه‌ها را به‌ورطهٔ دموکراسی و استبداد سوق خواهندداد.

گفت: حق با توست.

گفتم: حتی در برابر این کار پاداش و افتخار نیز کسب خواهندکرد. در درجهٔ اول فرمانروایان مستبد مقدم آنان را گرامی خواهندداشت و در درجهٔ دوم جامعه‌های دموکرات از آنان قدردانی خواهندکرد. ولی هر چه بر این نردبان بالا روند و به‌بهترین انواع حکومت نزدیکتر شوند از شهرت و اعتبارشان کاسته خواهد شد و چنانکه گویی به‌تنگی نفس افتاده‌اند از پیش‌رفتن ناتوان خواهندگردید.

گفت: راست است.

گفتم: ولی این جملهٔ معترضه ما را از مطلب دور ساخت. بگذار برگردیم و ببینیم فرمانروای مستبد هزینهٔ سپاه انبوه و رنگارنگ نگهبانان خود را که افراد آن دائماً عوض می‌شوند چگونه تأمین می‌کند.

گفت: معلوم است. اگر چیزی از موقوفات پرستشگاهها پیدا کند نخست آنها را بتدریج می‌فروشد، و می‌کوشد تا آنجا که میسر است مالیات سنگین بر مردم تحمیل نشود.

گفتم: اگر آن مقدار کافی نباشد چه می‌کند؟

گفت: در آن صورت با هم‌پیاله‌ها و دوستان و معشوقه‌هایش مال پدر را مصرف می‌کند.

گفتم: منظورت را فهمیدم. می‌گویی تودهٔ مردم که او را بوجودآورده و بزرگ کرده‌است مجبور است خرج خود و نگهبانان او را تأمین کند.

گفت: ضرورت چنین حکم می‌کند.

۵۶۹ گفتم: ولی فرض کن مردم حاضر به‌کشیدن این بار نباشند و بگویند: «پدر موظف نیست به‌پسرش که به‌سن مردی رسیده‌است نان بدهد بلکه وظیفهٔ پسر است که از پدر نگاهداری کند. تو را بدین منظور بوجودنیاوردیم که پس از بزرگ‌شدنت بندهٔ بنده‌های تو شویم و کاسه‌لیسانت را فربه کنیم بلکه می‌خواستیم به‌یاری تو از یوغ اشراف و توانگران رهایی یابیم.» آری فرض کن مردم با این سخنان بخواهند او را با همهٔ هواداران و نگهبانانش از کشور بیرون برانند چون پدری که پسر بی‌آزرم خود را با همنشینانش از خانه بیرون می‌کند.

گفت: به‌خدا سوگند، آن روز است که چشم تودهٔ مردم باز خواهدشد و خواهددید چه نطفه‌ای گذاشته و چه فرزندی بزرگ کرده و نازش را کشیده‌است، و درخواهدیافت که ناتوانی بی‌دست و پا هرگز نمی‌تواند حریف توانا را از کشور بیرون کند.

گفتم: چه می‌گویی؟ مگر فرمانروای مستبد جرأت خواهدکرد در برابر تودهٔ مردم که به‌منزلهٔ پدر اوست بزور توسل جوید و اگر مردمان دست از مقامت برنداشتند در صدد تنبیه آنان برآید؟

گفت: البته. ولی پیش از آنکه در صدد تنبیه برآید، مردمان را خلع سلاح خواهدکرد.

گفتم: اگر گفتهٔ تو را درست فهمیده‌باشم، فرمانروای مستبد پدرکشی است که از ریختن خون پدر پیر و ناتوان خود نیز دریغ ندارد، و اینک صفت مشخصهٔ نظام استبدادی که به‌دنبالش می‌گشتیم نمایان شد: مردمانی که به‌قول آن ضرب‌المثل مشهور می‌خواستند از دود اطاعت از مردان آزاد رهایی یابند در آتش استبداد افتادند و به‌جای آنکه جامهٔ زیبای آزادی به‌تن کنند در قید بردگی بردگان گرفتار آمدند.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: آیا اکنون روشن شد که استبداد چگونه از دموکراسی می‌زاید و صفت مشخصهٔ آن کدام است؟

گفت: آری، کاملاً روشن شد.

کتاب نهم

گفتم: وظیفه‌ای که اکنون در پیش داریم این است که توضیح دهیم انسان ۵۷۱
مستبد چگونه بر اثر تحول انسان دموکرات پدیدمی‌آید، دارای چگونه سیرتی است و زندگی او چه ارجی دارد: نیکبخت است یا تیره‌روز؟

گفت: آری مطلبی که باقی‌مانده، همین است.

گفتم: ولی گمان می‌کنم نخست باید نکتهٔ دیگری را روشن کنیم؟

پرسید: کدام نکته؟

گفتم: توضیحی که ساعتی پیش دربارهٔ انواع میلها و چگونگی آنها دادیم به‌عقیدهٔ من کامل نبود و اگر این نقص را جبران نکنیم از پژوهش ما نتیجه‌ای روشن بدست‌نخواهدآمد.

گفت: پس تا دیر نشده باید این نقص را جبران کنیم.

گفتم: راست می‌گویی. اکنون به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش کن. در میان میلهای غیرضروری پاره‌ای هستند که به‌عقیدهٔ من از هر نظر با اصول و قوانین اخلاقی منافات دارند. آن میلها در درون هر کسی ممکن است راه‌یابند. ولی در بعضی کسان قانون و میلهای خوب با خرد همدست می‌شوند و آن گونه میلهای فاسد را بکلی نابود می‌سازند و یا فقط عدهٔ کمی از آنها، در حالی که نیروی خود را ازدست‌داده‌اند، باقی‌می‌مانند، در حالی که در افراد دیگر آن میلها به‌تعداد کثیر و به‌نیروی هر چه تمامتر جلوه‌گر می‌گردند.

پرسید: منظورت کدام میلهاست؟

گفتم: منظورم هوسهایی است که چون آدمی به‌خواب رود بیدار می‌شود: همین که جزءِ خردمند و خویشتن‌دار روح در خواب شد، جزءِ وحشی و حیوانی روح در حالی که از خوردنی و آشامیدنی آکنده است سر برمی‌دارد و خواب را از

خود می‌راند و در صدد برآوردن آرزوها و شهوات خود برمی‌آید. می‌دانی که این جزءِ روح در این حال از شرم و خرد بکلی عاری است و بدین جهت از هیچ کاری روی برنمی‌گرداند. حتی در عالم خیال از آمیختن با مادر خود یا هر موجود دیگری اعم از خدا یا حیوان باک ندارد، و آماده است خون هر کسی را بریزد و به‌خدمت هر میل و شهوتی کمر ببندد. خلاصه از هیچ کار ابلهانه و دور از شرم خودداری نمی‌ورزد.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: مردی که درونی موزون دارد و با خویشتن‌داری قرین است چون قصد خوابیدن کند، به‌عقیدهٔ من نخست جزءِ خردمند روح خود را بیدار می‌سازد و به‌او از افکار زیبا و اندیشه‌های خردمندانه غذا می‌دهد و در کمال آرامش و صفا به‌خویشتن آگاهی پیدا می‌کند و به‌آزمایش خویشتن می‌پردازد. جزءِ شهوانی روح
۵۷۲ را نه گرسنه می‌گذارد و نه خوراکی بیش از حد اعتدال به‌او می‌دهد، تا آرام گیرد و با نشاط یا افسردگی مفرط آرامش شریف‌ترین جزءِ روح را آشفته نسازد بلکه، بگذارد که این جزءِ روح تنها و فارغ از خوشیها و ناخوشی‌های تن در راه پی‌بردن به‌حقایقی دربارهٔ گذشته یا حال یا آینده که تا کنون از آن بی‌خبر مانده‌است، گام بردارد. جزءِ سوم روح، یعنی خشم و اراده را نیز آرام می‌سازد تا خروش امواج خشم سکوت درونش را به‌هم نزند. خلاصه، چنان کسی پس از آنکه دو جزءِ پست روح را در خواب کرد و جزءِ شریف و متفکر را بیدار ساخت، خود نیز به‌خواب می‌رود. کسی که چنان به‌خواب می‌رود، نه تنها در عالم رؤیا به‌مشاهدهٔ والاترین حقایق توفیق می‌یابد بلکه از شرّ خوابهای آشفته نیز در امان می‌ماند.

گفت: با این عقیده کاملاً موافقم.

گفتم: این سخن ما را از موضوع بحث دور ساخت. نکته‌ای که می‌خواستم روشن کنم این است: میلهای سرکش و وحشی در هر یک از ما آدمیان، حتی در کسانی که خویشتن‌دار بنظرمی‌آیند، وجوددارد. بهترین دلیل این امر خوابهایی است که می‌بینیم. اکنون نیک بیندیش و ببین با این سخن موافقی؟

گفت: آری موافقم.

گفتم: اکنون بار دیگر فردی را که با نظام دموکراسی سازگار است در نظر بیاور. گفتیم او از کودکی زیر دست پدری صرفه‌جو بارآمد که فقط تسکین میلهای ضروری و سودمند را روا می‌شمرد و به‌میلهای غیرضروری که با خوشی و لذت و

شکوه و جلال ظاهری سروکار دارند اعتنا نداشت.

گفت: درست است.

گفتم: ولی به‌روزگار جوانی با مردمانی ظریف و خوشگذران معاشر شد که به‌میلهای غیرضروری رغبت وافر داشتند. بر اثر این معاشرت از خست و گدامنشی پدر بیزار گردید و روش زندگی دوستان تازه را پیش‌گرفت. با این همه چون طبیعتی بهتر از طبیعت آنان داشت گاه به‌این سو می‌گرایید و گاه به‌آن سوی. در نتیجه، میان دو روش زندگی نوسان می‌کرد، گاه از این بهره‌مند شد و گاه از آن، بی‌آنکه به‌گمان خود راه افراط بپیماید و به‌خست و گدامنشی یا به‌بی‌نظمی و لاابالی‌گری روزگا بگذراند. بدین‌سان روحی که با الیگارشی خویشی و سازگاری داشت سیرتی متجانس با دموکراسی پذیرفت.

گفت: آری، عقیدهٔ ما دربارهٔ او همین است که تشریح کردی.

گفتم: اکنون همان کس را به‌هنگام پیری در نظر بیاور که پسری دارد و او را به‌روشی که با سیرت خود سازگار است بارآورده.

گفت: بسیار خوب.

گفتم: و فرض کن همان عواملی که پدر را از راه بدربردند اکنون به‌پسر روی‌می‌آورند و او را به‌سوی لگام‌گسیختگی و بی‌اعتنایی به‌قانون، که همنشینانش به‌نام آزادی می‌خوانند، رهنمون می‌شوند. در این حال از یک سو پدر و خویشانش می‌کوشند او را از زیاده‌روی بازدارند و از سوی دیگر هم‌نشینان تازه‌اش به‌سوی تن‌آسایی و بی‌بند و باری رهنمون می‌شوند. سرانجام آن حقه‌بازان مستبدپرور ۵۷۳
چون می‌بینند که به‌هیچ وسیله‌ای نمی‌توانند او را تحت انقیاد خود درآورند به‌نیرنگ و افسون توسل می‌جویند و عشقی در دل او جایگزین می‌سازند تا در درون او پیشوا و سرور میلهایی شود که نتیجه‌ای جز تن‌پروری و پراکنده‌ساختن ثروت خانوادگی ندارند. بدین‌سان زنبور نری بالدار و تنومند بر او مسلط می‌سازند. یا تو بر این عقیده‌ای که عشق آن گونه کسان جز زنبور نر است؟

گفت: به‌عقیدهٔ من جز این نیست.

گفتم: هوسهای دیگر نیز، در حالی که از بوهای خوش و تاجهای گل سرگران و از نشئهٔ شراب سرمستند، چون انبوهی از زنبوران بر آن عشق گردمی‌آیند و همهمه می‌آغازند، و آن را به‌حد افراط سیر و نیرومند می‌سازند و به‌نیش شهوتی سیری‌ناپذیر مجهز می‌کنند. آنگاه پیشوای روح، بی‌خردی و

لگام‌گسیختگی را به‌پاسداری خود می‌گمارد و چون دیوانه‌ای زنجیرگسسته به تکاپو می‌افتد: اگر در پیرامون خود میلها و احساساتی پیدا کند که به‌نظم و قانون و شرم وفادار مانده‌اند بعضی را می‌کشد و بعضی دیگر را تبعید می‌کند و از این طریق روح را از هر گونه خویشتن‌داری که بتواند لگام امیال و هوسها را بدست‌گیرد پاک می‌سازد و بی‌خردی را در آن جای می‌دهد.

گفت: کیفیت پیدایش فرد مستبد را خوب تشریح کردی.

گفتم: گویا بدین جهت است که از روزگاران گذشته «اروس» را سلطانی مستبد نامیده‌اند؟

گفت: شاید.

گفتم: دوست من، آیا به‌عقیدهٔ تو نیز کسی که مست است روحیه‌ای شبیه سیرت نظام استبدادی دارد؟

گفت: آری.

گفتم: آیا کسی هم که مبتلا به‌دیوانگی است گمان می‌برد نه تنها به‌آدمیان بلکه به‌خدایان نیز می‌تواند به‌استبداد فرمان براند؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: پس، دوست گرامی، فرد متجانس با حکومت استبدادی هنگامی به‌مرحلهٔ کمال می‌رسد که به‌سبب استعداد فطری یا روش زندگی، یا به‌هر دو علت، به‌میخوارگی گراید یا دچار شهوتی تسکین‌ناپذیر شود، یا به‌دیوانگی مبتلا گردد.

گفت: راست است.

گفتم: طرز پیدایش فردی که با حکومت استبدادی سازگار است همین است که شنیدی. اکنون باید دید چنان فردی چگونه زندگی می‌کند.

گفت: چنانکه در بازی می‌گویند، هر که سؤالی کرد خود باید پاسخ دهد.

گفتم: پس گوش کن: کسی که در درون خود اروس را به‌تخت پادشاهی نشاند و عنان همهٔ اجزاءِ روح خود را به‌دست او سپرد همهٔ اوقات خود را به‌باده‌گساری و جشن و مهمانی و مصاحبت زنان هرجایی می‌گذراند.

گفت: راست است.

گفتم: آیا تو نیز تصدیق می‌کنی که در درون او هر روز هوسهایی تازه سربرمی‌دارند که سیرکردنشان آسان نیست؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: پس اگر درامدی داشته‌باشد چندی نمی‌گذرد که همه را بباد می‌دهد.

گفت: تردید نیست.

گفتم: آنگاه نوبت وام‌دارشدن و فروش دارایی خانوادگی فرامی‌رسد.

گفت: جز این چاره‌ای ندارد.

گفتم: وقتی که آن دارایی نیز ببادرفت میلها و هوسهایی که در درونش لانه کرده‌اند هیاهو و غوغا می‌آغازند و او در حالی که از زخم نیش هوسهای گوناگون، و مخصوصاً اروس که پیشوای همهٔ آنهاست، رنج می‌برد، ناچار می‌گردد ۵۷۴
به‌تکاپو بیفتد تا ببیند آیا می‌تواند مردی توانگر پیدا کند تا دارایی او را بزور و نیرنگ از چنگش بدرآورد؟

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: پس آیا همواره در این تلاش خواهدبود که برای رهایی از درد و رنج از هر گوشه توشه‌ای فراهم‌آورد؟

گفت: آری.

گفتم: همچنان که میلهای تازهٔ او بر میلهای پیشین چیره شدند آیا خود او نیز در صدد برخواهدآمد که بر پدر و مادر خود تسلط یابد، و همین که دارایی خود را بباددادد به‌دارایی آنان دست دراز خواهدکرد؟

گفت: تردید نیست.

گفتم: آیا اگر آنان زبان به‌اعتراض گشایند و پایداری کنند نخست از راه دزدی و نیرنگ و فریب وارد خواهدشد؟

گفت: راست است.

گفتم: و اگر از این راه به‌مقصود نرسد زور بکارخواهدبرد؟

گفت: یقین چنین خواهدکرد.

گفتم: و اگر پدر و مادر پیرش در مقام دفاع برآیند، آیا از توسل به‌کارهایی که فرمانروایان مستبد در برابر رقیبان مرتکب می‌شوند خودداری نخواهدورزید؟

گفت: برای پدر و مادر او عاقبت شومی پیش‌بینی می‌کنم.

گفتم: آدئیمانتوس، آیا براستی معتقدی که او وفادارترین دوست، یعنی مادر خود را، فدای معشوقه خواهدکرد و پدر سالخوردهٔ خود را که به‌حکم طبیعت

کهن‌ترین دوست اوست به‌خاطر جوان زیبایی که تازه‌دل به‌عشقش باخته‌است خواهدآزرد و حتی آن دوست تازه را به‌خانه خواهدآورد و پدر و مادر خود را به خدمت او خواهدگماشت؟

گفت: آری به‌خدا سوگند چنین خواهدکرد.

گفتم: پس معلوم می‌شود داشتن فرزندی چنان مستبد سعادت بزرگی است!

گفت: آری، سعادت فوق‌العاده‌ای است.

گفتم: ولی آن روز که از دارایی پدر و مادر نیز چیزی نماند و میلها و هوسها نیرومندتر و پراشتهاتر شوند، چه خواهدکرد؟ آیا نخست از دیوار خانهٔ مردم بالا نخواهدرفت و در تاریکی شب رهگذران را لخت نخواهدکرد و سپس به‌پرستشگاهها نخواهدزد؟ گمان می‌کنم در حین ارتکاب این کارها هوسها و شهواتی که بتازگی از قید بندگی آزاد گردیده و به‌پاسداری عشق گماشته‌شده‌اند، معتقداتی را که وی از کودکی دربارهٔ زشتی و زیبایی داشت از پای درخواهندآورد و بر آنها چیره خواهندگشت. این هوسها تا چندی پیش که او هنوز مطیع پدر و فرمانبردار قانون بود و مردی دموکرات بشمارمی‌رفت، فقط هنگامی سر برمی‌داشتند که او در خواب می‌شد. ولی اکنون که اروس بر وجود او استیلا یافته است در حال بیداری به‌جولان می‌آیند و سبب می‌شوند صفتی که در گذشته
۵۷۵ گاه‌گاه در حین خواب ظاهر می‌شد اکنون در بیداری جلوه‌گر شود. به‌عبارت دیگر، از این به‌بعد او از ریختن خون هیچ کس نمی‌هراسد، در برابر شهوت شکم‌پروری کوچکترین پایداری نمی‌ورزد و از ارتکاب هیچ جنایتی دریغ ندارد. همچنان که فرمانروای مستبد برای ارضاءِ شهوت خود و چاکران وفادارش کشور را به‌هر ورطهٔ خطری می‌کشاند، اروس نیز که در کمال خودسری و خودرأیی بر او حاکم است برای راضی‌کردن امیال و هوسهای بیشمار ــ که بعضی بر اثر همنشینی با معاشران فاسد پدیدار گردیده و پاره‌ای به‌سبب زندگی ناشایسته در درون خود او از قید اسارت آزاد شده و سربرداشته‌اند، ــ هر روز او را به‌سوی خطری تازه رهنمون می‌شود. آیا به‌عقیدهٔ تو زندگی چنان فردی جز این است؟

گفت: نه، همین است که گفتی.

گفتم: اگر در کشوری عدهٔ این گونه کسان کم باشد و دیگران از روی خرد و مطابق اصول اخلاقی زندگی کنند اینان راه کشورهای بیگانه پیش‌می‌گیرند و

به‌پادشاهان مستبد روی‌می‌آورند و در جرگهٔ پاسداران آنان درمی‌آیند، یا اگر در جایی جنگی باشد در آنجا سرباز مزدور می‌شوند و اگر جنگی نباشد در شهر می‌مانند و با ارتکاب جرایم کوچک روزگار می‌گذرانند.

پرسید: منظورت از جرایم کوچک کدام است؟

گفتم: دزدی و جیب‌بری و ربودن جامه‌های مردم از گرمابه‌ها و لخت‌کردن نعشها و دستبرد به‌پرستشگاه، و فروختن مردم آزاد به‌جای بنده. گاهی هم اگر مهارتی در زبان‌آوری داشته‌باشند به‌این و آن تهمتی می‌بندند یا گواهی دروغ می‌دهند و از این راه پولی بدست‌می‌آورند.

گفت: اگر عدهٔ این گونه کسان کم باشد می‌توانی آن گونه جرایم را مفاسد کوچک بشماری.

گفتم: آری، هر کوچکی در مقام مقایسه با بزرگ، کوچک است. اگر همهٔ آن مفاسد را با تیره‌روزی و تباهی که بر اثر استیلای فرمانروایی مستبد گریبانگیر کشور می‌شود بسنجی خواهی‌دید که به‌قول آن مثل مشهور آن مفاسد هرگز به‌پای این عواقب نمی‌رسند. ولی اگر در کشوری عدهٔ آن جنایتکاران رو به‌فزونی نهد و گروهی بزرگ با آنان همدست گردند، به‌یاری تودهٔ مردم ابله و بی‌خرد از میان خود فردی را که خون‌آشامترین مستبدان را در درون خود نهفته‌دارد به‌فرمانروایی برمی‌گزینند و به‌تخت پادشاهی می‌نشانند.

گفت: بدیهی است، زیرا چنان کسی خود نیز مستبدتر از دیگران است.

گفتم: البته این در صورتی است که مردمان بآسانی و بی‌مقاومت تسلیم او شوند. ولی اگر هموطنانش سر به‌مخالفت بردارند، همچنان که در گذشته پدر و مادر خود را بزور مقهور خود ساخت، در برابر مردم نیز به‌زور توسل خواهدجست و به‌یاری دوستان تازه، وطن را که به‌قول مردم کرت به‌منزلهٔ مادر است و تودهٔ مردم را که به‌منزلهٔ پدر و بوجودآورندهٔ اوست، بنده و خدمتگزار خود خواهدساخت، و این خود غایت هوسهای چنین مرد مستبدی است.

گفت: آری، حقیقت همین است.

گفتم: این گونه مردان مستبد مادام که به‌تخت فرمانروایی ننشسته‌اند در میان گروهی چاپلوسان و فرومایگان که پیوسته منتظر اشاره‌ای از طرف ایشانند بسرمی‌برند و اگر به‌کسی نیازمند شوند در برابرش کمر خم می‌کنند و از راه چاپلوسی می‌کوشند دل او را بدست‌آورند و برای ازپیش‌بردن نقشهٔ خود از

۵۷۶ دوستی او سود جویند. ولی همین که به‌مقصود رسیدند به‌او بیگانه می‌گردند.

گفت: آری، این صفت را به‌حد کمال دارند.

گفتم: از این رو در همهٔ عمر دوستی به‌معنی راستین ندارند بلکه همواره به‌گروهی مستبدانه حکم می‌رانند و در برابر جمعی دیگر برده‌وار کرنش می‌کنند. خلاصه، طبایع مستبد هرگز مزهٔ آزادی و دوستی حقیقی را نمی‌چشند.

گفت: راست است.

گفتم: بنا بر این نخستین صفت آنان بی‌وفایی است.

گفت: آری.

گفتم: اگر تعریفی که از ماهیت عدالت کردیم درست باشد صفت دوم آنان ستمگری به‌حد کمال است.

گفت: تعریف ما درست بود.

گفتم: پس بگذار تعریفی را که از سیرت فاسدترین آدمیان کردیم بار دیگر خلاصه کنیم: صفتی که دیگران گاه‌گاه در خواب پیدا می‌کنند صفت دائمی او در بیداری است.

گفت: درست است.

گفتم: کسی که فطرتاً استعداد مستبدشدن دارد چون به‌تخت فرمانفرمایی بنشیند چنین حالی پیدا می‌کند و هر چه زمان سلطنتش دراز شود، این حال در او شدیدتر می‌گردد.

اینجا گلاوکن رشتهٔ بحث را بدست‌گرفت و گفت: سقراط، ضرورت چنین حکم می‌کند.

گفتم: کسی که بدین درجه ظالم است آیا نباید بالضروره سیه‌روزترین مردمان باشد؟ و کسی را که زمان حکمرانی مستبدانه‌اش بیش از دیگران بطول‌انجامد، آیا نباید سیه‌روزتر از دیگران بشماریم؟ می‌دانی که تودهٔ مردم در این باره عقیده‌ای دیگر دارند!

گفت: آنچه گفتی بی‌شک درست است.

گفتم: پس آیا روشن شد که فرد مستبد به‌نظام استبدادی مانند است و فرد دموکرات به‌نظام دموکراسی؟ این قاعده دربارهٔ دیگر افراد و حکومتها نیز صادق است؟

گفت: بی‌تردید.

گفتم: و آیا فرق افراد از نظر فضیلت و نیکبختی نسبت به‌یکدیگر درست همانند فرقی است که از همین نظر میان انواع جامعه موجود است؟

گفت: آری.

گفتم: میان شهری که تحت حکومت استبدادی بسرمی‌برد و جامعه‌ای که فیلسوفان در آن حاکمند از حیث فضیلت و نیکبختی چه فرقی می‌بینی؟

گفت: آن دو درست به‌عکس یکدیگرند: یکی بهترین جامعه‌هاست و دیگری بدترین آنها.

گفتم: سؤال من این نیست که در نظر تو کدام یک از آن دو چنین است و کدام چنان، زیرا پاسخ آن روشن است. می‌پرسم از حیث نیکبختی میان آن دو چه فرقی است؟ آیا در این باره نیز همان گونه داوری می‌کنی یا عقیده‌ات غیر از آن است؟ ولی باید بهوش باشیم تا شکوه و جلالی که فرمانروای مستبد و اطرافیان معدود او را دربرگرفته‌است ما را به‌اشتباه نیفکند. بلکه نخست باید تمام جامعه را در نظر بیاوریم و همهٔ زوایای آن را از نزدیک بنگریم. پس از آنکه از این کار فارغ شدیم حق داریم دربارهٔ سؤالی که پیش‌آمده‌است اظهار نظر کنیم.

گفت: نکته‌ای که گفتی درست است. گمان می‌کنم این مطلب نیز بر همه روشن باشد که جامعه‌ای که در زیر یوغ استبداد بسرمی‌برد سیه‌روزترین جامعه‌هاست و جامعه‌ای که فلاسفه در آن سلطنت کنند نیکبخت‌ترین جامعه‌ها.

۵۷۷ گفتم: میل دارم دربارهٔ دو فردی هم که به‌آن دو نوع جامعه شبیهند همان نکته را تکرار کنم و بگویم فقط کسی حق دارد دربارهٔ آن دو اظهار نظر کند که بتواند با چشم خرد در همهٔ زوایای روح آدمی بنگرد و چون کودکان شیفتهٔ ظاهر نشود و فریب قیافه‌ای را که مرد مستبد در برابر مردم به‌خود می‌گیرد نخورد بلکه بتواند با دیدهٔ تیزبین خرد آنچه را در پشت آن قیافه نهفته‌است ببیند. بنا بر این همهٔ ما باید به‌داوری کسی گوش فراداریم که از یک سو صلاحیت داوری در این مسأله دارد و از سوی دیگر فرصتی داشته‌است که با فرمانروایی مستبد در زیر یک سقف بسربرد و زندگی خصوصی او و رفتارش را با افراد خانواده، آنگاه که چهرهٔ حقیقی او دور از فر و شکوه سلطنت نمایان می‌گردد، ببیند و به‌هنگام رویارویی او با مهمترین مسائل سیاسی و کشورداری و داوریش دربارهٔ آن مسائل از نزدیک شاهد احوال و کردار او باشد، تا بتواند دربارهٔ سعادت یا سیه‌روزی او خبری درست به‌ما بدهد.

گفت: آری، حق داری آن نکته را اینجا نیز تکرار کنی.

گفتم: پس بگذار فرض کنیم من و تو از آن گونه داورانی هستیم که اولاً صلاحیت داوری در این مسأله دارند و در ثانی فرصت داشته‌اند افراد مستبد را از نزدیک بشناسند. چه، در این صورت کسی خواهیم‌داشت که بتواند به‌سؤالات ما پاسخ دهد.

گفت: بسیار خوب.

گفتم: اکنون به‌من یاری کن تا پیش از آنکه در این باره حکمی بدهیم، پژوهشی را که برای داوری درست لازم است بجای‌آوریم: شباهتی را که میان جامعه و فرد دیده‌ایم بیادبیاور، و در حالی که هر دو را، یکی پس از دیگری، بدقت می‌نگری صفات و خصایص هر یک را بیان کن.

پرسید: منظورت کدام خصایص است؟

گفتم: نخست از جامعه شروع کن. صفت بارز جامعه‌ای که از روی استبداد اداره می‌شود آزادی است یا بردگی؟

گفت: بردگی به‌حد اعلی.

گفتم: با این همه در آنجا نیز مشتی خداوندگار و آزاد می‌توانی دید.

گفت: آری، ولی شمار آنان کم است در حالی که بخش عمدهٔ جامعه، علی‌الخصوص بهترین و شریفترین جزءِ آن از بردگانی بدبخت و سیه‌روز تشکیل می‌یابد که دارای هیچ حقی نیستند.

گفتم: آیا در درون فردی هم که به‌چنین جامعه‌ای مانند است، نباید همین وضع حکمفرما باشد؟ آیا نباید جزءِ اصلی روح او، علی‌الخصوص بهترین و شریفترین جزءِ آن، در زیر یوغ اسارت خم شده‌باشد، در حالی که کوچکترین و شریرترین جزو آن بر دیگر اجزاء حکم می‌راند؟

گفت: جز این نمی‌تواند بود.

گفتم: به‌عقیدهٔ تو صفت بارز این روح، آزادی است یا بردگی؟

گفت: بردگی.

گفتم: دومین خاصیت جامعه‌ای که در حال بردگی بسرببرد، این است که کاری را که خود می‌خواهد نمی‌تواند انجام‌دهد. چنین نیست؟

گفت: درست است.

گفتم: روحی هم که اسیر استبداد است، هرگز نمی‌تواند آنچه خود

می‌خواهد، بانجام‌رساند، بلکه نیش هوس و شهوت او را به‌هر جا خواهد می‌کشاند. بدین جهت چنین روحی همواره دستخوش اضطراب و پشیمانی است.

گفت: راست است.

گفتم: اکنون به‌خاصیت سوم توجه کن: جامعه‌ای که از روی استبداد اداره می‌شود توانگر است یا تهیدست؟

گفت: تهیدست.

گفتم: پس روحی هم که در زیر زنجیر استبداد بسرمی‌برد همیشه باید ۵۷۸
تهیدست و گرسنه باشد.

گفت: درست است.

گفتم: صفت چهارم کدام است؟ آیا آن جامعه و این فرد همواره دچار ترس و نگرانی نیستند؟

گفت: بی‌تردید.

گفتم: صفت پنجم را هم بیان کن: جامعه‌ای می‌شناسی که در آن ناله و شیون و اشک و اندوه بیش از این جامعه باشد؟

گفت: نه.

گفتم: فردی هم می‌توان پیدا کرد غمگین‌تر و سیه‌روزتر از فرد مستبد، که در زیر فشار شهوت و هوس، اعتدال خود را ازدست‌داده‌است؟

گفت: هرگز.

گفتم: با خصایصی که بیان کردی، نشان‌دادی که این جامعه سیه‌روزتر از همهٔ جامعه‌هاست.

گفت: مگر حقیقت جز این است؟

گفتم: نه. دربارهٔ فرد مستبد، با صفاتی که در او دیدی، چه حکم می‌کنی؟

گفت: او نیز سیه‌روزتر از همهٔ آدمیان است.

گفتم: ولی اینجا حق به‌جانب تو نیست.

پرسید: چرا؟

گفتم: برای اینکه او هنوز بدبخت‌ترین آدمیان نیست.

پرسید: پس کیست؟

گفتم: شاید بدبخت‌تر از او هم بتوانی پیدا کنی.

پرسید: منظورت کیست؟

گفتم: آن کس که از کودکی طبعی مستبد دارد ولی عمر را مانند مردم عادی بسرنمی‌برد بلکه بخت بدش او را بر تخت فرمانروایی می‌نشاند.

گفت: با توجه به‌آنچه تا کنون گفته‌ایم گمان می‌کنم حق با تو باشد.

گفتم: ولی در این گونه مسائل نباید به‌حدس و گمان قناعت کرد بلکه باید موضوع را بدقتی هر چه تمامتر و به‌روشی که بیان خواهم‌کرد بررسی نمود. زیرا مسأله‌ای که اینجا در میان است این است که آیا باید به‌نیکی زندگی کرد یا به‌بدی؟

گفت: حق با توست.

گفتم: پس گوش کن. به‌عقیدهٔ من بررسی را باید از این نقطه آغاز کنیم.

پرسید: کدام نقطه؟

گفتم: توانگرانی را که گروهی بنده و خدمتگزار دارند در نظر بیاور. اینان با فرمانروای مستبد لااقل این وجه اشتراک را دارند که هر دو بر زیردستان بسیار حکم می‌رانند. اختلاف فقط در کمی و زیادی عدهٔ زیردستان است.

گفت: درست است.

گفتم: آنان، چنانکه می‌دانی، بی‌واهمه و نگرانی زندگی می‌کنند و از بندگان خود ترسی ندارند.

پرسید: چرا بترسند؟

گفتم: البته نمی‌ترسند. ولی می‌دانی چرا؟

گفت: برای اینکه جامعه از افراد حمایت می‌کند.

گفتم: راست می‌گویی. اکنون فرض کن خدایی یکی از آن مردان را که پنجاه بنده یا بیشتر دارد با زن و کودکان و همهٔ دارایی و بندگانش ببرد و در بیابانی جای‌دهد که به‌هنگام احتیاج هیچ فرد آزادی نتواند به‌یاری او بشتابد. آیا گمان نمی‌کنی او در آن بیابان همواره در حال وحشت و هراس بسرخواهدبرد که مبادا بندگان، خود و زن و فرزندانش را هلاک کنند؟

گفت: البته همواره در حال ترس و نگرانی خواهدبود. ۵۷۹

گفتم: از این رو ناچار خواهدشد با بعضی از بندگان بمهربانی رفتار کند و وعده‌هایی به‌آنان بدهد و حتی چند تنی را بی‌سبب آزاد کند. خلاصه در برابر زیردستان خود چاپلوسی پیشه خواهدکرد.

گفت: اگر بخواهد زنده بماند ناچار است چنان کند.

گفتم: اگر همان خدا گروهی از مردمان را در همسایگی او جای دهد که نتوانند سلطهٔ فردی را به‌افراد دیگر تحمل کنند، و کسی را که در صدد فرمانروایی به‌دیگران برآید به‌سخت‌ترین کیفرها محکوم سازند، چه حالی به‌او دست خواهد داد؟

گفت: در آن صورت بدبختی او به‌کمال خواهدرسید زیرا به‌هر سو روی‌آورد جز دشمنی نخواهددید.

گفتم: آن فرمانروای مستبد که صفاتش را برشمردیم، و دیدیم که چگونه دستخوش انواع هوسها و ترسهاست، در چنین زندانی بسرمی‌برد. درونش از میلها و آرزوها آکنده است، و با این همه یگانه فردی است در جامعه که نه سفری می‌تواند بکند و نه به‌تماشای مسابقه‌ها و بازیها، که هر آزادمردی مشتاق دیدن آنهاست، می‌تواند برود. بلکه ناچار است چون زنان در خانه‌ای دربسته بسربرد و به حال دیگران که می‌توانند به‌کشورهای بیگانه سفر کنند و چیزهای دیدنی را ببینند غبطه خورد.

گفت: راست است.

گفتم: پس معلوم می‌شود آن مرد خودخواه مستبد که تو بدبخت‌ترین مردمانش شمردی، وقتی براستی بدبخت‌ترین مردمان می‌شود که نتواند چون فردی عادی زندگی کند بلکه سرنوشتی شوم مجبورش کند که به‌تخت فرمانروایی بنشیند، و با اینکه از تسلط بر خویشتن ناتوان است در صدد تسلط به‌دیگران برآیند: درست چون بیماری که اختیار تن خود را در دست نداشته‌باشد و با این همه نتواند در گوشه‌ای آرام بسربرد بلکه ناچار باشد که در میدان جنگ پیوسته با دیگران نبرد کند.

گفت: سقراط، تصویری که ساختی از هر نظر مطابق حقیقت است.

گفتم: آری، گلاوکن گرامی، حد اعلای سیه‌روزی همین است: کسی که از کودکی طبعی مستبد دارد و بر تخت فرمانروایی نشسته، بمراتب بدبخت‌تر از آن کسی است که تو ساعتی پیش بدبخت‌ترین مردمانش شمردی.

گفت: حق با توست.

گفتم: مرد مستبد که به‌تخت زمامداری نشسته‌است و به‌استبداد فرمانروایی می‌کند بنده‌ای است ذلیل و زبون، که ناچار است در برابر فرومایه‌ترین مردمان چاپلوسی کند، هر چند در ظاهر چنین به‌نظر نیاید. او نه تنها از تسکین

هوسهای خود ناتوان است بلکه در نظر کسی که بتواند همهٔ زوایای روح او را ببیند تهیدست‌ترین و محروم‌ترین فرد جامعه است و همهٔ عمر را در ترس و رنج و اضطراب و در زیر شکنجهٔ نیش امیال و شهوات بسر می‌برد، و اگر نیک بنگری، خود او تصویری است از جامعه‌ای که در زیر سلطهٔ او رنج می‌کشد. مگر چنین نیست؟

گفت: البته چنین است.

۵۸۰ گفتم: بر همهٔ این دردهای روحی باید عیبهایی را هم اضافه کنیم که پیش از رسیدن به‌مقام زمامداری داشت: مانند بی‌وفایی، حسودی، ستمگری، بی‌دوستی و بی‌دینی، که پس از آنکه به‌تخت فرمانروایی نشست شدیدتر از پیش می‌گردند، و در نتیجه، نه تنها خود او سیه‌روزترین مردمان می‌شود بلکه زیردستان خود را نیز روز به‌روز بدبخت‌تر می‌سازد.

گفت: هیچ خردمندی نمی‌تواند بر این گفته خرده‌ای بگیرد.

گفتم: بسیار خوب. اکنون چون داوری که پس از تماشای مسابقه رأی نهایی را اعلام می‌کند، بگو که به‌عقیدهٔ تو از پنج نوع فرد که برشمردیم و صفات و خصایص هر کدام را بیان کردیم، ــ یعنی فرد فیلسوف، تیموکرات، الیگارک، دموکرات و مستبد ــ کدام یک از حیث نیکبختی در مرتبهٔ نخستین قراردارد، کدام در مرتبهٔ دوم و کدام در مرتبهٔ واپسین.

گفت: اظهار رأی در این باره دشوار نیست: به‌همان ترتیب که وارد صحنه شدند باید پشت سر یکدیگر جای داده‌شوند. به‌عبارت دیگر از حیث نیکبختی و بدبختی جای هر کدام در مرتبه‌ای است که از لحاظ فضیلت یا رذیلت در آن قرار دارد.

گفتم: آیا میل داری کسی را به‌عنوان منادی اجیر کنیم یا بهتر است خود من رأی تو را به‌آواز بلند اعلام کنم و بگویم: «پسر آریستون چنین رأی می‌دهد که بهترین و عادل‌ترین مردمان نیکبخت‌ترین مردمان است، و او به‌جامعه‌ای که فیلسوفان در آن حکومت کنند شبیه‌تر از همه است و چون پادشاهی خردمند بر میلها و هوسهای خود فرمان می‌راند. ظالم‌ترین و بدترین مردمان سیه‌روزترین مردمان است و او کسی است که بیش از دیگران به‌استبداد می‌گراید و از این رو، چه در درون خود و چه در کشوری که زمام آن را بدست‌دارد، به‌خودرأیی و استبداد حکم می‌راند»؟

گفت: آری، رأی من همین است.

گفتم: آیا اجازه می‌دهی این جمله را نیز به‌آن علاوه کنم: «اعم از اینکه صفات و کردار آنان از نظر مردمان و خدایان نهان بماند یا آشکار و برملا باشد»؟

گفت: آری، علاوه کن.

گفتم: بسیار خوب، از بیان دلیل نخستین فارغ شدیم. اکنون گوش کن و بگو آیا دلیل دوم را نیز قبول داری؟

پرسید: آن کدام است.

گفتم: با توجه به‌این نکته که روح آدمی دارای سه جزء است، همچنان که جامعه از سه طبقه تشکیل می‌یابد، دلیل دومی هم می‌توان بدست‌آورد.

پرسید: منظورت کدام دلیل است؟

گفتم: چون روح دارای سه جزء است، لذت هم باید سه نوع باشد و هر نوعی با جزئی از روح سازگار. همچنین هوسها و تسلط بر هوسها نیز باید سه گونه باشند.

گفت: منظورت را روشن‌تر بیان کن.

گفتم: ساعتی پیش گفتیم یکی از اجزاءِ روح، جزئی است که‌آدمی به‌یاری آن دانش بدست‌می‌آورد. جزءِ دوم منشأ خشم و اراده است. برای جزءِ سوم نتوانستیم اصطلاحی بیابیم که بتواند آن را چنانکه لازم است توصیف کند زیرا آن جزء به‌اشکال و صور گوناگون نمایان می‌شود. از این رو گاه آن را با توجه به نیرومندترین میلها که از آن ناشی می‌شوند، مانند میل به‌خوردن و نوشیدن و شهوت، «جزءِ شهوانی» نامیدیم، و گاه با توجه به‌این معنی که این گونه میلها را به ۵۸۱
یاری پول بهتر و زودتر می‌توان تسکین داد «جزءِ پولدوست» نام دادیم.

گفت: حق داشتیم آن را چنین بنامیم.

گفتم: حال اگر بگوییم هدف همهٔ هوسها و امیال این جزء جلب نفع است، و بدین مناسبت آن را جزءِ نفع‌پرست بنامیم، این عنوان برای توصیف فعالیت اصلی آن کافی خواهدبود. از این پس اگر در ضمن بررسی همه جا این عنوان را بکارببریم هر کس خواهدتوانست منظور ما را دریابد.

گفت: من نیز به‌همین عقیده‌ام.

گفتم: جزئی که خشم و اراده از آن می‌زاید، چنانکه می‌دانی، همواره خواهان قدرت و جاه و شهرت است، و از این گونه چیزها لذت می‌برد.

گفت: راست است.

گفتم: از این رو پس از این آن را جزءِ جاه‌طلب روح خواهیم‌نامید.

گفت: خوب است.

گفتم: ولی جزئی که آدمی به‌وسیلهٔ آن در کسب دانش می‌کوشد، فقط در پی شناختن حقیقت است، و به‌شهرت و پول بمراتب کمتر از دو جزءِ دیگر توجه دارد.

گفت: درست است.

گفتم: پس آیا اگر آن را جزءِ دانش‌پژوه بنامیم عنوانی درست بکاربرده‌ایم؟

گفت: آری.

گفتم: در بعضی روحها زمام حکومت به‌دست این جزء است و در بعضی دیگر به‌دست جزئی دیگر.

گفت: راست است.

گفتم: بدین جهت می‌توانیم گفت که سه گونه آدمی هست: دانش‌پژوه، جاه‌طلب، نفع‌پرست.

گفت: راست است.

گفتم: به‌همین دلیل لذتهای روحی را نیز می‌توانیم به‌سه نوع تقسیم کنیم و بگوییم هر گونه آدمی طالب نوع خاصی از لذت است.

گفت: درست است.

گفتم: اگر از آن سه گونه آدمی، یکی پس از دیگری، بپرسی که کدام نوع زندگی لذیذتر و خوشایندتر از انواع دیگر است بی‌گمان هر یک نوع زندگی خود را برتر خواهدشمرد: نفع‌پرست مدعی خواهدشد که لذت جاه‌طلبی و فراگرفتن دانش در مقام مقایسه با لذت مال‌اندوزی به‌پشیزی نمی‌ارزد مگر اینکه پولی از آنها بدست‌آید.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: جاه‌طلب چه خواهدگفت؟ آیا لذت مال‌اندوزی را بی‌ارج نخواهد شمرد، و لذت فراگرفتن دانش را، اگر دانش مایهٔ جاه و شهرت نباشد، حمل بر یاوه و هذیان نخواهدکرد؟

گفت: هیچ تردید نیست.

گفتم: گمان می‌کنی کسی که دوستدار دانش است چه پاسخی به‌سؤال تو

خواهدداد، و همهٔ لذات دیگر را در مقام مقایسه با لذت جست و جوی حقیقت و کسب شناسایی چگونه وصف خواهدکرد؟ آیا این یکی را لذت راستین نخواهد نامید و همهٔ لذتهای دیگر را غیرقابل قیاس با آن نخواهدشمرد؟ آیا نخواهدگفت لذتی که دیگران از زندگی خود می‌برند، لذتی است ناشی از ضرورت، چه اگر ضرورت مجبورشان نمی‌کرد در پی آن نمی‌رفتند؟

گفت: اینجا حدس و گمان بی‌جاست. زیرا ما خود از دوستداران دانشیم و می‌دانیم که حقیقت جز این نیست.

گفتم: پس می‌بینی که آن سه گونه آدمی دربارهٔ مفهوم لذت، و به‌طور کلی دربارهٔ ارزش کیفیت زندگی، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. در اینجا مطلب این نیست که زندگی کدام یک از آنان از لحاظ اخلاقی شریف‌تر و بهتر و کدام پست‌تر ۵۸۲
و بدتر است، بلکه این است که کدام یک از آن انواع زندگی لذیذتر و از درد و رنج مصون‌تر است. اکنون نیک بیندیش و بگو، چگونه می‌توان تشخیص داد که عقیدهٔ کدام یک از آن سه درست است؟

گفت: نمی‌دانم به‌این سؤال چه پاسخی باید داد؟

گفتم: بگذار مسأله را از دیدگاهی که پیشنهاد می‌کنم بنگریم: وقتی که آدمی بخواهد دربارهٔ موضوعی داوری کند، به‌یاری کدام وسایل می‌تواند حکم درست را بدست‌آورد؟ آیا نه به‌یاری تجربه و تفکر و بحث و استدلال خردمندانه؟ یا وسیلهٔ بهتری می‌شناسی؟

گفت: نه.

گفتم: نخست بگذار دربارهٔ تجربه بحث کنیم. به‌عقیدهٔ تو کدام یک از آن سه گونه آدمی در همهٔ لذتهایی که برشمردیم بیش از دیگران تجربه دارد؟ آیا تجربهٔ نفع‌پرست در لذت حاصل از جست و جوی دانش بیش از تجربهٔ مرد دانش‌پژوه در لذتی است که از پول‌درآوردن ناشی می‌شود؟

گفت: هرگز. زیرا مرد دانش‌پژوه، که فطرتاً مشتاق شناسایی است، به‌حکم طبیعت کنجکاوش از اوان جوانی با همهٔ انواع لذت آشنا می‌شود در حالی که نفع‌پرست در پی شناختن ماهیت حقیقی چیزها نیست و با لذت این گونه جست و جو آشنا نمی‌گردد. حتی، اگر هم در این راه گام بردارد بآسانی نمی‌تواند به‌آن لذت دسترس یابد.

گفتم: بنا بر این آیا مرد دانش‌دوست در هر دو لذت بیش از مرد نفع‌پرست

تجربه دارد؟

گفت: آری، بمراتب بیشتر.

گفتم: دربارهٔ جاه‌طلب چه عقیده داری؟ آیا تجربهٔ مرد دانش‌دوست در لذت ناشی از شهرت و افتخار کمتر از تجربه مرد جاه‌طلب در لذت پژوهش و تفکر است؟

گفت: نه، زیرا نفع‌پرست و جاه‌طلب و دانش‌پژوه، هر سه چون به‌هدف تلاش خود برسند شهرت و افتخار کسب می‌کنند، و چنانکه می‌دانی بیشتر مردم هم توانگران را محترم می‌دارند، هم صاحبان قدرت و هم فیلسوفان را. بنا بر این همهٔ آنان از لذت شهرت و افتخار بهره‌مند می‌گردند، در حالی که لذت مشاهدهٔ جهان حقایق خاص مرد دانش‌پژوه است، و نفع‌پرست و جاه‌طلب را از آن بهره‌ای نیست.

گفتم: پس داوری مرد دانش‌دوست از حیث اتکاء به‌تجربه، درست‌تر از داوری آن دو مرد دیگر است؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: گذشته از این، او در میان آن سه مرد یگانه فردی است که تجربه را با تفکر توأم می‌سازد.

گفت: درست است.

گفتم: سومین وسیلهٔ داوری نه در اختیار نفع‌پرست است و نه جاه‌طلب به‌آن دسترس دارد، بلکه تنها مرد دانش‌پژوه می‌تواند از آن سود بجوید.

گفت: منظورت کدام وسیله است؟

گفتم: مگر داوری درست از راه بحث و استدلال خردمندانه بدست نمی‌آید؟

گفت: چرا.

گفتم: چنانکه می‌دانی، استدلال خردمندانه اساسی‌ترین ابزار کار مرد دانش‌پژوه است.

گفت: صحیح است.

گفتم: اگر ثروت بهترین وسیلهٔ داوری در موضوعات بود نفع‌پرست در هر مورد بهتر و درست‌تر از دیگران داوری می‌کرد.

گفت: راست است.

گفتم: اگر شهرت و پیروزی و نیروی جسمانی بهترین وسیلهٔ داوری بود، در این صورت مردی که همواره در طلب جاه و پیروزی است بهتر و درست‌تر از دیگران می‌توانست در هر امری داوری کند.

گفت: تردید نیست.

گفتم: ولی چون ثابت شد که ابزار داوری تجربه و تفکر و استدلال خردمندانه است...

گفت: پس باید گفت داوری مردی که دوستدار دانش و تفکر و استدلال است، درست‌ترین داوریهاست.

گفتم: بنا بر این عالی‌ترین لذتها، لذتی است که به‌جزءِ دانش‌پژوه روح ۵۸۳
آدمی دست‌می‌دهد، و لذیذترین زندگیها، زندگی آن کسی است که در وجودش زمام فرمانروایی به‌دست این جزءِ روح است.

گفت: درست است. زیرا مرد دانش‌پژوه که بیش از دیگران صلاحیت داوری دارد، زندگی خود را لذیذترین زندگیها می‌خواند.

گفتم: به‌عقیدهٔ او کدام نوع لذت و کدام زندگی از این حیث در مرتبهٔ دوم قراردارد؟

گفت: لذت و زندگی مرد جاه‌طلب و دلاور. زیرا این لذت و این زندگی به‌لذتی که به‌دانش‌پژوه دست‌می‌دهد، نزدیکتر از لذت و زندگی نفع‌پرست است.

گفتم: پس آیا به‌عقیدهٔ او لذتی که نفع‌پرست از کوشش و تلاش خود می‌برد پست‌ترین لذتهاست؟

گفت: بی‌تردید.

گفتم: این دلیل دوم ما بود، و برای دومین‌بار عادل بر ظالم پیروز شد. دور سوم را به‌رسم ورزشکاران به‌نام زئوس که حامی کشتی‌گیران است آغاز می‌کنیم و این بار می‌خواهیم نشان‌دهیم یگانه لذت راستین لذتی است که به‌دوستداران دانش دست‌می‌دهد در حالی که دیگر لذتها، چنانکه روزی از حکیمی شنیدم، اشباح و سایه‌هایی بیش نیستند. اگر در این دور هم توفیق بدست‌آوریم پیروزی ما بر حریف قطعی خواهدبود[۳۲].

گفت: دلیل سوم کدام است؟

گفتم: اگر به‌پرسشهای من پاسخ بدهی و بدین‌سان راه تحقیق را برای من هموار سازی به‌نتیجه خواهیم‌رسید.

گفت: بپرس.
پرسیدم: مگر لذت را ضد درد نمی‌دانیم؟
پاسخ داد: بی‌گمان.
پرسیدم: آیا حالتی هم می‌شناسیم که نه لذت است و نه درد؟
پاسخ داد: آری.
گفتم: آیا آن حالت حد وسطی است میان آن دو؟ یعنی سکون و آرامش روح است میان لذت و درد؟ یا چیزی است غیر از این؟
گفت: همین است.
گفتم: می‌دانی بیماران چه می‌گویند؟
گفت: چه می‌گویند؟
گفتم: می‌گویند: لذتی بالاتر از تندرستی نیست، آدمی تا بیمار نشود نمی‌داند تندرستی چه لذت بزرگی است.
گفت: آری، چنین می‌گویند.
گفتم: کسانی هم که به‌درد بزرگی دچار بوده‌اند می‌گویند لذتی بالاتر از آن نیست که آدمی از درد رها شود.
گفت: درست است.
گفتم: پس می‌بینی که آدمی تا گرفتار درد است توجهی به‌خوشی ندارد بلکه رهایی از درد، یعنی حالت آرامش را، بزرگترین لذتها می‌شمارد.
گفت: البته برای آنکه مبتلای درد است همین حالت آرامش، نوعی لذت است.
گفتم: هنگامی هم که ما احساس خوشی را ازدست‌می‌دهیم، همین دورماندن از خوشی نوعی درد است.
گفت: درست است.
گفتم: پس حالتی که میان لذت و درد قراردارد، یعنی حالت سکون و آرامش، گاه چون لذت احساس می‌شود و گاه چون درد.
گفت: درست است.
گفتم: آیا آنچه نه این است و نه آن، ممکن است هم این باشد و هم آن؟
گفت: گمان نمی‌کنم.
گفتم: مگر لذت و درد حرکات روح نیستند؟

گفت: چرا.

گفتم: و آیا حالتی که نه لذت است و نه درد، سکون و آرامشی میان آن دو نیست؟ ۵۸۴

گفت: البته.

گفتم: پس اگر کسی به‌علت رهایی از درد لذتی احساس کند، و به‌سبب ازدست‌دادن لذت دردی بکشد، نه آن لذت لذتی حقیقی است و نه این درد دردی حقیقی.

گفت: درست گفتی.

گفتم: آن حالت سکون لذت نیست، بلکه در مقام مقایسه با درد چون لذت بنظرمی‌آید. درد هم نیست بلکه در حال مقایسه با لذت چون درد احساس می‌شود. بنا بر این در اینجا درد یا لذت راستین در میان نیست بلکه همه وهم و خیال است.

گفت: لااقل نتیجه‌ای که از استدلال ما بدست‌آمد همین است.

گفتم: برای اینکه باز در اشتباه نمانی و نپنداری که ماهیت لذت رهایی از درد است و ماهیت درد دوری از لذت، باید به‌لذتهایی توجه کنی که منشأ آنها درد نیست!

پرسید: منظورت کدام لذتهاست؟

گفتم: از آن گونه لذتها فراوان می‌توانی یافت. مثلاً لذت حاصل از بوهای خوش را در نظر بیاور. این لذت بی‌آنکه مسبوق به‌دردی باشد به‌ما روی‌می‌آورد، و چون از میان برود دردی حاصل نمی‌شود.

گفت: درست است.

گفتم: بنا بر این نباید گمان کنیم که لذت راستین رهایی از درد است و درد راستین دوری از لذت.

گفت: حق با توست.

گفتم: ولی بیشتر لذتهایی که از راه تن به‌روح می‌رسند از همین گونه‌اند، یعنی نوعی رهایی از دردند.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: لذت حاصل از انتظار لذت، و درد ناشی از انتظار درد، نیز چنین است.

گفت: درست است.

گفتم: آیا می‌دانی همهٔ لذتهای جسمانی چگونه‌اند و به‌چه می‌مانند؟

گفت: نه.

گفتم: گمان می‌کنم تو نیز مانند همهٔ مردم معتقد هستی که در جهان، بالا و پایین و میانه‌ای هست.

گفت: البته.

گفتم: اگر کسی را از پایین به‌مقام میانه ببرند آیا گمان نمی‌کند که او را به‌بالا برده‌اند؟ و چون در آن مقام میانه بایستد و به‌پایین بنگرد، اگر بالای حقیقی را ندیده‌باشد، نمی‌پندارد که در بالا ایستاده‌است؟

گفت: به‌خدا سوگند معتقدم که چنین می‌پندارد.

گفتم: و آیا اگر باز او را به‌پایین بیاورند، معتقد می‌شود که به‌پایین آورده شده‌است؟ و آیا این بار اعتقادش مطابق حقیقت است؟

گفت: بی‌تردید.

گفتم: آیا علت اینکه او در آن مراحل دچار آن پندارها می‌شود، جز این است که از بالا و پایین و میانه حقیقی بی‌خبر است؟

گفت: نه.

گفتم: پس جای تعجب نیست اگر مردمانی که از ماهیت حقیقی امور بی‌خبرند، تصور درست از بسی چیزها نداشته‌باشند و از جمله دربارهٔ لذت و درد و حالتی که میان آن دو قراردارد به‌اشتباه بیفتند. اینان چون دچار درد شوند
۵۸۵ احساس دردی که دارند مطابق حقیقت است زیرا براستی درد می‌کشند. ولی همین که از درد رهایی یابند و به حالت سکون و آرامش، که حالت میانه‌ای است، درآیند معتقد می‌شوند که به‌لذت رسیده‌اند. به‌عبارت دیگر، چون لذت حقیقی را نمی‌شناسند، در مقایسهٔ درد با بی‌دردی به‌اشتباه می‌افتند و بی‌دردی را ضد درد می‌پندارند، درست چون کسی که رنگ سفید را نشناسد و رنگ خاکستری را ضد سیاه پندارد.

گفت: این جای تعجب نیست. اگر جز این بود جای تعجب بود.

گفتم: بگذار مطلب را از جنبه‌ای دیگر بشکافیم: آیا گرسنگی و تشنگی و احساسهایی مانند آنها ناشی از نوعی خلأ در بدن نیست؟

گفت: بدیهی است.

گفتم: آیا نادانی و بی‌خردی هم نوعی خلأ در روح است؟

گفت: آری.

گفتم: آیا وقتی که آدمی خوراک بخورد یا دانشی بدست‌آورد، خلأ پر می‌شود؟

گفت: بی‌تردید.

گفتم: خلأ را چه چیز براستی پر می‌کند: چیزی که وجود واقعی دارد یا چیزی که وجودش نمودی بیش نیست؟

گفت: البته چیزی که وجود واقعی دارد.

گفتم: از این دو نوع چیزها، کدام یک از هستی واقعی بهره دارد: نان و آب و نان‌خورش و دیگر خوراکهای جسمانی، یا تصور درست و دانش و خرد و دیگر فضایل روح؟ برای اینکه پاسخ درست را بیابی به‌این نکته توجه کن: آیا چیزهایی واقعی‌ترند که با حقیقت سرمدی و دگرگون‌نشدنی خویشی دارند و خود نیز دگرگون‌نشدنی و سرمدی هستند، یا چیزهایی که زادهٔ فنا و دگرگونیند و دستخوش فنا و دگرگونی؟

گفت: البته چیزهایی که از نوع نخستینند.

گفتم: آیا چیزهای فانی و تغییرپذیر بیش از دانش از هستی سرمدی بهره دارند؟

گفت: نه.

گفتم: بیش از دانش از حقیقت سرمدی بهره دارند؟

گفت: نه.

گفتم، اگر بهرهٔ آنها از حقیقت کمتر باشد ناچار باید از وجود حقیقی سرمدی نیز بهره‌ای کمتر داشته‌باشند.

گفت: بدیهی است.

گفتم: پس حکم کلی که در این باره می‌توان کرد چنین است: چیزهایی که صرف تغذیهٔ بدن می‌شوند، از حقیقت و هستی راستین کمتر از چیزهایی بهره دارند که برای تغذیهٔ روح بکارمی‌آیند. تو نیز این حکم کلی را قبول داری؟

گفت: البته.

گفتم: آیا معتقدی که خود بدن نیز از حقیقت و هستی راستین کمتر از روح بهره دارد؟

گفت: آری.

گفتم: بنا بر این باید چنین نتیجه گرفت که روح، چون از وجود حقیقی سرمدی بهرهٔ بیشتری دارد و از چیزهای حقیقی‌تر تغذیه می‌کند، پس تغذیه‌اش نیز حقیقی‌تر از تغذیهٔ بدن است. زیرا بدن از چیزهایی تغذیه می‌کند که از وجود حقیقی بهرهٔ کمتری دارند و خود نیز بهرهٔ کمتری از وجود حقیقی دارد.

گفت: درست است.

گفتم: اگر لذت ناشی از این باشد که چیزی از آنچه با طبیعتش سازگار است پر شود، پس آنچه دارای وجود حقیقی است و از چیزهای حقیقی تغذیه می‌کند باید لذتی حقیقی درک کند، در حالی که آنچه خود از وجود حقیقی بهرهٔ کمتری دارد و از چیزهای فاقد وجود حقیقی پر می‌شود لذتی غیرحقیقی می‌برد.

گفت: کاملاً درست است.

۵۸۶ گفتم: بنا بر این کسانی که در کشور تفکر و تحقیق بیگانه‌اند و عمر را در مجالس عیش و نوش و در آغوش لذایذ جسمانی بسرمی‌برند بی‌آنکه بر سفرهٔ غذاهای روحی راه‌یافته‌باشند، به‌مصداق تشبیهی که اندکی پیش آوردیم گاه به‌سوی پایین می‌گرایند و گاه به‌مقام میانه صعود می‌کنند و بدین‌سان همواره میان آن دو نقطه در حرکتند بی‌آنکه نگاهی به‌بالای حقیقی بیفکنند یا گامی به‌سوی آن بردارند. آنان از هستی حقیقی تغذیهٔ واقعی نکرده و مزهٔ لذت حقیقی و جاودانی را نچشیده‌اند بلکه مانند گاوان نگاه خود را به‌سوی پایین دوخته و سر در آغل لذایذ گذران فروبرده‌اند. بدین‌سان عمری به‌خور و خواب می‌گذرانند و کاری جز پرکردن شکم و جستن به‌روی یکدیگر ندارند. گاهی هم برای اینکه این لذتها را از یکدیگر بربایند با شاخ و لگد به‌جان یکدیگر می‌افتند و چون هوسهایشان تسکین‌پذیر نیست یکدیگر را چندان می‌زنند و لگدکوب می‌کنند تا بمیرند زیرا هرگز از غذاهایی که با هستی حقیقی خویشی دارند تغذیه نکرده و آن جزءِ روح خود را که ظرف حقایق است با چیزهایی که از هستی حقیقی بهره‌ورند پر نساخته‌اند.

گلاوکن گفت: سقراط، گفتاری که در تشریح چگونگی زندگی تودهٔ مردم بیان کردی چون کلماتی بود که سخنگویان پرستشگاهها از زبان خدایان می‌گویند.

گفتم: لذتی که آنان می‌جویند همواره آمیخته با درد است، و چون نیک

بنگری شبح و سایه‌ای است از لذت راستین. به‌عبارت دیگر، چیزی است که فقط در مقام مقایسه با درد، رنگ لذت به‌خود می‌گیرد. از این رو تنها مردم بی‌خرد دل به‌آن می‌بندند و بر سر آن با یکدیگر کشمکش می‌کنند همچنان که به‌قول استسیخوروس، پهلوانان ترویا بر سر شبح هلنا به‌جان یکدیگر افتاده‌بودند، زیرا هلنای واقعی را نمی‌شناختند.

گفت: بر این گفته خرده‌ای نمی‌توان گرفت.

گفتم: لذت کسانی هم که همهٔ عمر را در خدمت جزءِ خشمگیر روح بسر می‌برند همین گونه است. اینان یا دچار رشک و بدخواهیند که از جاه‌طلبی می‌زاید، یا برای اینکه بر رقیبان پیروز شوند ناچارند به‌زور و ستمگری توسل جویند. خلاصه همواره در پی آنند که عطش خود را به‌شهرت و پیروزی تسکین بخشند بی‌آنکه از عقل و تفکر یاری‌جویند.

گفت: درست است.

گفتم: پس نتیجه‌ای که از استدلالهای گذشته بدست‌می‌آوریم چنین است: آنجا که شهوت نفع‌پرستی و هوس جاه‌طلبی به‌فرمان خرد و دانش گردن نهند و در جست و جوی لذت خرد را پیشوای خود سازند، و تنها در پی لذتهایی بروند که خرد به‌آنها نشان‌می‌دهد، در این صورت لذتی که آن دو جزءِ روح بدست می‌آورند نه همان لذت راستین است بلکه لذتی است سازگار با طبیعت آنها، و بدین جهت بهترین لذتها. زیرا بهترین چیزها برای هر موجود، چیزی است که با طبیعت آن سازگار باشد.

گفت: بی‌تردید چنین است.

گفتم: بنا بر این اگر تمام روح به‌فرمان جزءِ دانش‌پژوه آن گردن بنهد، و علیه آن قیام نکند، نه تنها هر جزءِ روح کاری را که به‌حکم طبیعت، خاص خود اوست بانجام‌می‌رساند و بدین‌سان مطابق عدالت عمل می‌کند، بلکه تمام روح از ۵۸۷
لذتی که با طبیعتش سازگار است، یعنی از لذت راستین، برخوردار می‌گردد.

گفت: روشن است.

گفتم: ولی اگر یکی از دو جزءِ دیگر غالب آید نه تنها خود آن جزء لذتی را که درخور آن است بدست‌نمی‌آورد بلکه اجزاءِ دیگر را نیز مجبور می‌کند به‌لذتهای غیرحقیقی که با طبیعتشان بیگانه است روی‌آورند.

گفت: راست است.

گفتم: هر چیز به‌همان اندازه که از دانش و خرد دور باشد این گونه آثار بیشتر از آن ظاهر می‌گردد.

گفت: بدیهی است.

گفتم: و هر قدر چیزی از نظم و قانون دور باشد به‌همان اندازه از دانش و خرد دور است.

گفت: درست است.

گفتم: پیشتر روشن شد که میلهای شهوانی و استبدادی از نظم و قانون دورتر از هر چیزند.

گفت: آری، این گونه میلها ضد نظم و قانونند.

گفتم: و حال آنکه میلهای شاهانهٔ فیلسوفان و مردمان خویشتن‌دار، به نظم و قانون نزدیکتر از همه‌اند.

گفت: راست است.

گفتم: بنا بر این فرمانروایان مستبد از لذتهای حقیقی دورتر از دیگرانند و پادشاهان دانش‌پژوه به‌آن لذات نزدیکتر از دیگران.

گفت: تردید نیست.

گفتم: پس زندگی فرمانروای مستبد از حیث لذت فقیرترین زندگی‌هاست و زندگی پادشاه دانش‌پژوه غنی‌ترین آنها.

گفت: در این هیچ تردید نیست.

گفتم: با توجه به‌این دلیل، آیا می‌دانی زندگی حکمران مستبد از حیث لذت چند مرتبه فقیرتر از زندگی پادشاه دانش‌پژوه است؟

گفت: نه.

گفتم: پژوهش ما نشان‌داد که لذت بر سه نوع است: نوعی اصیل و حقیقی است و دو نوع دیگر موهوم. فرمانروای مستبد چون همواره از خرد و قانون گریزان است، از مرز لذتهای موهوم نیز گذشته و با لذتهایی که خاص بندگان و فرومایگان است انس گرفته. از این رو تعیین فاصلهٔ او از لذتهای حقیقی آسان نیست مگر اینکه برای توضیح مطلب این راه را درپیش‌گیریم...

پرسید: کدام راه؟

گفتم: از یک سو میان مرد مستبد و فرد الیگارشی‌صفت، سه درجه فاصله است زیرا فردی که شبیه نظام دموکراسی است میان آن دو قراردارد.

گفت: درست است.

گفتم: پس اگر استدلال پیشین ما درست باشد، لذتی که فرد مستبد درک می‌کند سایه و شبحی است که در مقام مقایسه با لذت فرد الیگارشی‌صفت، سه بار از حقیقت دورتر است.

گفت: راست است.

گفتم: از سوی دیگر میان سیرت فرد الیگارشی‌صفت و سیرت فیلسوف شاه‌منش ـ اگر فیلسوف و فرد آریستوکرات را یکی بدانیم ـ سه درجه فاصله هست.

گفت: این نیز درست است.

گفتم: بنا بر این کل فاصلهٔ فرمانروای مستبد با لذت حقیقی سه بار سه برابر است.

گفت: باید چنین باشد.

گفتم: از این رو برای تعیین فاصلهٔ شبح لذت فرمانروای مستبد از لذت حقیقی ناچاریم آن رقم را سه بار در خود ضرب کنیم.

گفت: درست است.

گفتم: نتیجه‌ای که از عمل ضرب سوم بدست‌می‌آید واضح است.

گفت: البته برای کسی که حسابدان باشد.

گفتم: اگر فیلسوف شاه‌منش را مبدأ قراردهیم و بخواهیم ارزش لذاتی را که افراد گوناگون درک می‌کنند معین نماییم، به‌این نتیجه می‌رسیم که فیلسوف هفتصد و بیست و نه بار سعادتمندتر از فرومانروای مستبد است، و این به‌همان اندازه بدبخت‌تر از او.

۵۸۸ گفت: فرق میان عادل و ظالم را از حیث لذت و درد بسیار خوب حساب کردی.

گفتم: و ارقامی که بدست‌آوردیم هم درستند و هم مطابق با اعداد زندگی آدمی، زیرا روز و شب و ماه و سال اعداد زندگی هستند[۳۳].

گفت: درست است.

گفتم: نیکان و عادلان اگر از حیث لذت و خوشی بر بدان و ستمگران بدین پایه برتری دارند، از نظر شرافت و زیبایی زندگی و فضیلت تا چه حد باید برتر از آنان باشند؟

گفت: به‌خدا سوگند، برای این برتری حدی نمی‌توان تصور کرد.

گفتم: بسیار خوب. چون این مطلب روشن شد، بگذار به‌آغاز بحث برگردیم و ادعایی را که آن زمان به‌میان آمد، بررسی کنیم. آن ادعا این بود: «ظلم برای کسی سودمند است که ستمکاری را به‌حد کمال برساند ولی در عین حال عادل جلوه کند». هنوز این ادعا را بیادداری؟

گفت: آری.

گفتم: اکنون که دربارهٔ آثار عدل و ظلم به‌توافق رسیده‌ایم، بگذار با کسی که آن ادعا را به‌میان آورد گفت و گویی آغاز کنیم.

پرسید: چگونه؟

گفتم: بگذار تصویری از روح آدمی بسازیم تا مدعی معنی گفتهٔ خود را عیان ببیند.

پرسید: چگونه تصویری؟

گفتم: تصویری از آن گونه که در داستانهای قدیم آمده‌است مانند تصویر خیمایرا یا اسکولا یا کربروس یا هیولاهایی نظیر آنها که چنانکه شنیده‌ای هر یک از ترکیب صورت چندین جانور بوجودمی‌آید.

گفت: آری، این گونه تصویرها در داستانها فراوان است.

گفتم: پس در ذهن خود تصویر یکی از آن هیولاهای چندسر را بساز که گرداگرد تنش سرهای جانوران اهلی و وحشی کنار یکدیگر قرارگرفته‌اند و آن هیولا هر دم می‌تواند به‌صورت یکی از آن جانوران درآید.

گفت: آفریننده‌ای هنرمند باید، تا بتواند چنین مخلوقی پدیدآورد. ولی چون صور و اشکالی که در عالم خیال نمایان می‌شوند نرمتر از مومند و بآسانی می‌توان آنها را به‌هر صورتی درآورد، از این رو تصویری را که خواستی، ساختم.

گفتم: اکنون تصویر شیری درنده هم در ذهن خود بساز، سپس تصویر انسانی را در کنار آن بگذار. ولی مراقب باش تا تصویر هیولای نخستین بزرگتر از دو تصویر دیگر باشد و تصویر دوم بزرگتر از سوم.

گفت: این دو تصویر آسانتر بود و زود آماده شد.

گفتم: آن سه را به‌یکدیگر پیوند ده، چنانکه از پیوند آنها موجودی واحد پدیدار شود.

گفت: چنان کردم.

گفتم: سپس آن موجود واحد را با صورت یکی از آن سه تصویر، یعنی با صورت انسان بپوشان، چنانکه اگر کسی درون آن را نبیند و به‌تماشای صورت ظاهر قناعت کند چنان پندارد که یک موجود زندهٔ واحد، یعنی آدمی، در برابر خود دارد.

گفت: چنین کردم.

گفتم: اکنون بگذار روی به‌آن کسی کنیم که ظلم را برای این آدمی سودمند می‌داند و عدل را زیان‌آور، و بگوییم: معنی سخن تو این است که هر کسی باید بکوشد تا آن هیولای چندسر و آن شیر درنده را نیرومند و فربه کند ولی ۵۸۹
انسان را گرسنه نگاه‌دارد و زبون و ناتوان سازد تا آن دو او را به‌هر جا که خواهند ببرند، و هرگز در صدد برنیاید آنها را با یکدیگر آشتی دهد و دوستی و صفا در میان آنها برقرار سازد، بلکه بگذارد که به‌جان یکدیگر بیفتند و یکدیگر را بگزند و لگدکوب کنند.

گفت: آری، همین است آنچه مدافع ظلم در دل دارد و می‌خواهد بیان کند.

گفتم: ولی کسی که عدل را سودمند می‌داند، می‌خواهد بگوید: انسانی را که در درون هر انسانی نهفته‌است باید بزرگ و نیرومند کرد و او را به‌پاسبانی هیولای چندسر گماشت تا چون باغبانی که شاخه‌های اهلی و اصلی را می‌پرورد و شاخه‌های هرزه و وحشی را می‌برد، به‌تربیت آن قیام کند و در این کار از نیروی شیر یاری بجوید و بدین‌سان مراقب تمام روح باشد، و هر جزئی از آن را با خود و با دیگر اجزا آشتی دهد و میان آنها دوستی و هماهنگی برقرار سازد.

گفت: معنی سخن کسی که عدل را می‌ستاید جز این نیست.

گفتم: بنا بر این سخن مدافع عدل، از هر دیدگاه که بنگری درست است، در حالی که گفتار مدافع ظلم از هیچ لحاظ با حقیقت منطبق نیست. خواه لذت مورد نظر باشد و خواه شهرت و افتخار و سود، همواره حق به‌جانب کسی است که به‌طرفداری از عدل برخیزد. حال آنکه نکوهش عدل در هر حال و هر مقام سخنی است بی‌پایه، و کسی که عدل را نکوهش کند همان گفتارش دلیل است بر اینکه نمی‌داند چه چیز را نکوهش می‌کند.

گفت: حق با توست.

گفتم: پس باید بکوشیم تا او را از راه دوستی و مهربانی متقاعد کنیم زیرا

خطای او عمدی نیست. بدین منظور روی به‌او می‌کنیم و می‌پرسیم: «دوست گرامی، فرق نیکی با بدی چیست؟ آیا جز این است که نیکی جانور درنده درون ما را در انقیاد آن نیروی الهی که در ما نهفته‌است، درمی‌آورد، حال آنکه بدی جزءِ اصیل و شریف روح ما را در برابر آن جانور زبون می‌سازد؟» گمان می‌کنی اگر چنین بگوییم مدعی گفتهٔ ما را خواهدپذیرفت؟

گفت: گمان می‌کنم خواهدپذیرفت.

گفتم: اگر این سخن راست باشد، آیا ممکن است ثروتی که از راه ظلم بچنگ‌می‌آید برای آدمی سودمند باشد؟ آیا کسی که از این راه توانگر می‌شود شریف‌ترین جزءِ روح خود را برده و زبون پست‌ترین جزءِ آن نمی‌سازد؟ اگر او پسر یا دختر خود را به‌مردی خشن و فرومایه به‌بندگی بفروشد، مالی را که در بهای فرزند بدست‌می‌آورد، هر چند گزاف باشد، سود خود نمی‌شمارد. پس چگونه
۵۹۰ ممکن است گوهر الهی خود را به‌عنصری پلید و فرومایه تسلیم کند و این کار را سعادتی بشمارد؟ آیا گناه کسی که چنین کند ننگین‌تر از گناه «اریفوله» نیست که برای گردنبندی زرین شوهر خود را به‌کشتن داد؟

گلاوکن گفت: من به‌جای مدعی پاسخ می‌دهم و می‌گویم گناه او بمراتب ننگین‌تر است.

گفتم: آیا علت اینکه از روزگاران قدیم لگام‌گسیختگی را همواره نکوهش کرده‌اند جز این است که آن هیولای چندسر به‌سبب لگام‌گسیختگی روز به‌روز نیرومندتر و درنده‌تر می‌شود؟

گفت: نه.

گفتم: آیا غرور و کینه‌توزی را هم بدین جهت ناپسند شمرده‌اند که آن شیر اژدهامنش که در درون ما جای دارد به‌سبب این صفات فربه‌تر و برآشفته‌تر می‌گردد؟

گفت: آری.

گفتم: آیا تن‌پروری و سست‌عنصری را هم بدان علت مذموم دانسته‌اند که بر اثر آنها آن جزءِ روح که منشأ خشم است ترسو و زبون بارمی‌آید؟

گفت: البته.

گفتم: آیا چاپلوسی و کوچک‌منشی نیز بدان جهت ناپسند است که به‌سبب آنها جزءِ خشمگیر روح مطیع و زیردست آن هیولای چندسر می‌شود؟

کسی که دارای این صفات است آن جزءِ روح خود را مجبور می‌کند که در برابر شهوت توانگری، کمر خم کند و خصلت شیری را ازدست‌دهد و صفات بوزینگان پذیرد؟

گفت: واضح است.

گفتم: آیا می‌دانی چرا پول‌درآوردن از راه پیشه‌وری و مزدوری دون شأن مردان آزاد است؟ کسی که به‌این گونه کارها می‌پردازد شریف‌ترین جزءِ روحش بر حسب طبیعت چنان ناتوان است که نمی‌تواند به‌جانورانی که در درونش نهفته‌اند تسلط یابد، بلکه فقط می‌تواند فنونی را بیاموزد که به‌وسیلهٔ آنها بتواند به‌آن جانوران خدمت کند.

گفت: ظاهراً باید چنین باشد.

گفتم: برای اینکه این گونه کسان نیز مانند مردان آزاد تابع خرد شوند راهی نیست جز اینکه آنان را مجبور کنیم زیردست مردان شریف و خردمند که عنصری الهی در سینه دارند و همیشه به‌فرمان آن گردن‌می‌نهند قرارگیرند و از آنان فرمانبرداری کنند. ولی مراد ما این نیست که پیروی از دیگران، چنانکه ثراسوماخوس ادعا کرد، به‌زیان زیردستان تمام شود بلکه اصلی که ما را وادار می‌کند چنین تصمیمی بگیریم این است که معتقدیم سعادت هر انسانی در این است که از روحی الهی و خردمند پیروی نماید: اگر چنین روحی در درون خود او باشد، چه بهتر. در غیر این صورت باید چنین روحی از بیرون بر او گماشت تا همهٔ آدمیان تابع اصلی الهی باشند و تا آنجا که میسر است همانند و دوست یکدیگر شوند.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: قانون نیز که همهٔ مردمان کشور را به‌یک چشم می‌نگرد و یکسان
۵۹۱ حمایت می‌کند هدفی جز این ندارد. تربیت کودکان نیز به‌همین منظور است: چنانکه می‌دانی، ما کودکان را به‌حال خود رها نمی‌کنیم بلکه نخست در درون آنان نظامی برقرار می‌سازیم نظیر همان نظامی که در جامعه برقرار ساختیم. سپس شریف‌ترین جزءِ روح آنان را به‌یاری همان جزءِ روح خودمان می‌پروریم و نیرومند می‌کنیم تا پاسداری شایان اعتماد برای تمام روح آنان گردد. آنگاه آنان را آزاد می‌گذاریم.

گفت: درست است.

گفتم: پس زندگی توأم با ستمگری و لگام‌گسیختگی و ارتکاب کارهایی که سبب تباهی روحند هر چند توانگری و نفوذ سیاسی به‌دنبال آورند، از چه حیث می‌تواند برای ما سودمند باشد؟

گفت: از هیچ نظر.

گفتم: و اگر کاری خلاف عدل مرتکب شدیم، پنهان داشتن آن و گریز از کیفر از چه حیث می‌تواند سودمند باشد؟ آیا کسی که گناهش پنهان بماند، روز به‌روز پلیدتر و ننگین‌تر نمی‌گردد؟ و آنکه جرمش برملا شود و کیفر ببیند، آیا جانور وحشی درونش آرامتر و اهلی‌تر نمی‌شود و گوهر انسانیش از بند رهایی نمی‌یابد و زمام فرمانروایی بر تمام روحش به‌دست شریف‌ترین جزءِ آن نمی‌افتد؟ و آیا چنین روحی با کسب عدالت و خویشتن‌داری و خردمندی بمراتب بهتر از بدنی نمی‌شود که زیبایی و نیرومندی را با تندرستی توأم دارد؟

گفت: بی‌تردید حق با توست.

گفتم: بنا بر این، خردمند در همهٔ عمر هدفی جز این ندارد. فقط دانشهایی را محترم می‌شمارد که او را به‌این هدف نزدیک کنند و به‌دانشهای دیگر بی‌اعتناست.

گفت: تردید نیست.

گفتم: در مورد معاش و پرورش تن نیز از لذتهای حیوانی دور از خرد پیروی نمی‌کند. حتی تندرستی را هدف اصلی خود قرارنمی‌دهد و نیرومندی و زیبایی و تندرستی را، اگر با خویشتن‌داری خردمندانه توأم نباشد، به‌چیزی نمی‌شمارد بلکه در پرورش تن نیز به‌آهنگ خرد گوش می‌دهد و از آن پیروی می‌کند و همواره می‌کوشد تا بدنش با روحش هماهنگ گردد.

گفت: اگر براستی موسیقی‌شناس باشد جز این نمی‌کند.

گفتم: در تحصیل ثروت نیز همواره گوش به‌فرمان خرد دارد نه به‌غوغای مردم عامی. از این رو مال بی‌حد گردنمی‌آورد تا گرفتار وبال بی‌حد نشود.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: بلکه نظام عاقلانه‌ای را که در درونش حکمفرماست پیشوای خود می‌سازد و در جمع و خرج مال از فرمان آن پیروی می‌کند تا مبادا ثروت بیکران یا تنگدستی سبب شوند که نیروهای سه‌گانهٔ روحش در انجام وظیفه کوتاهی کنند.

گفت: روشن است.

گفتم: نام و ننگ را نیز از همین دیدگاه می‌نگرد: چه در زندگی خصوصی و
چه در زندگی سیاسی. از این رو شهرت و افتخاری را که برای بهترشدن روح خود ۵۹۲
سودمند بداند می‌پذیرد و جز آن را رد می‌کند.

گفت: اگر چنین بیندیشد رغبتی به‌کارهای سیاسی نخواهدداشت.

گفتم: به‌سگ سوگند چنین نیست. کمال رغبت را به‌کارهای سیاسی خواهدداشت، منتها در کشوری که براستی ازانِ اوست نه در کشوری که در آن بدنیاآمده، مگر ارادهٔ الهی او را به‌این کار مأمور کند.

گفت: فهمیدم. به‌عقیدهٔ تو کشور او همان کشوری است که ما ساعتی پیش بنیان نهادیم و تنها در عالم اندیشه جای دارد. زیرا تا آنجا که می‌دانم چنان کشوری در روی زمین نمی‌توان یافت.

گفتم: شاید آن کشور، نمونه‌ای است الهی که در آسمان برپا کرده‌اند تا کسانی که دیده‌ای بینا دارند چشم به‌آن بدوزند و به‌پیروی از قوانین آن، کشور درون خود را سامان بخشند. ولی برای آنان فرقی نمی‌کند که چنان کشوری در روی زمین هست یا خواهدبود یا نه. آنان فقط با این کشور سروکار خواهندداشت نه با کشوری دیگر.

گفت: تردید ندارم.

کتاب دهم

۵۹۵ گفتم: از هر جهت که می‌نگرم تردیدی برایم باقی‌نمی‌ماند که قوانینی که برای کشور خود نهادیم بهترین قوانینند خصوصاً قانونی که دربارهٔ شعر برقرار ساختیم.

پرسید: کدام قانون؟

گفتم: منظورم قانونی است که به‌حکم آن اشعار تقلیدی نباید در کشور ما راه‌یابند. اکنون پس از آنکه اجزاءِ روح را از یکدیگر تمیز دادیم و دربارهٔ هر یک بتفصیل سخن گفتیم کاملاً روشن شد که آن گونه اشعار را نباید به‌کشور خود راه‌دهیم.

گفت: منظورت را روشن‌تر بیان کن.

گفتم: به‌شرط آنکه سخن از این مجلس بیرون نرود و به‌گوش شاعران تراژدی‌نویس و دیگر مقلدان نرسد، می‌گویم: اشعار تقلیدی برای کسانی که از شناختن ماهیت حقیقی آنها ناتوانند، زهری کشنده است.

پرسید: چرا؟

گفتم: دلبستگی و احترامی که از کودکی به‌هومر داشته‌ام تا کنون نگذاشته است آنچه را دربارهٔ او می‌اندیشم فاش بگویم. با این همه امروز ناچارم مهر سکوت را بشکنم. زیرا هر چند او نخستین آموزگار و پیشوای شاعران تراژدی‌نویس است ولی در نظر ما هیچ فرد انسانی برتر از حقیقت نیست.

گفت: درست است.

گفتم: پس گوش کن. یا بهتر است به‌پرسشهایی که می‌کنم پاسخ بدهی.

گفت: بپرس.

گفتم: آیا می‌توانی مفهوم تقلید را برای من تشریح کنی؟ من هر چه

می‌اندیشم نمی‌توانم به‌معنی آن پی‌ببرم.

گفت: پس چگونه چشم‌داری که من از عهدهٔ این کار برآیم؟

گفتم: اگر تو در این کار توفیق یابی عجب نخواهدبود. زیرا گاه چشمی ضعیف بهتر از دیدهٔ تیزبین می‌بیند. ۵۹۶

گفت: درست است. ولی اگر هم عقیده‌ای در این باره داشتم در حضور تو دلیری نمی‌کردم به‌زبان بیاورم. بهتر است تو خود بکوشی تا معنی آن را پیدا کنی.

گفتم: پس ناچاریم این مفهوم را هم به‌روش همیشگی خودمان بررسی کنیم. ما همواره در مورد چیزهای کثیر که نامی واحد دارند، به‌ایده‌ای واحد قائلیم. می‌فهمی چه می‌گویم؟

گفت: می‌فهمم.

گفتم: بگذار برای مثال یکی از چیزهای کثیر را در نظر بیاوریم. مثلاً تخت به‌عدهٔ کثیر و میز به‌عدهٔ کثیر هست.

گفت: درست است.

گفتم: ولی برای همهٔ آنها تنها دو ایده وجوددارد: یک ایدهٔ تخت و یک ایدهٔ میز.

گفت: البته.

گفتم: ما همیشه می‌گوییم صنعتگرانی که کارشان ساختن تخت یا میز است، آن چیزها را با توجه به‌آن ایده برای مصرف ما می‌سازند: یکی تخت می‌سازد و دیگری میز. حال آنکه آن ایدهٔ واحد مجرد را هیچ بشری نمی‌سازد. مگر جز این است؟

گفت: نه.

گفتم: دربارهٔ این صنعتگر چه می‌گویی و چه عنوانی به‌او می‌دهی؟

پرسید: کدام صنعتگر؟

گفتم: آنکه در ساختن همه چیز استاد است، و همهٔ اسباب و اشیایی را که صنعتگران گوناگون می‌سازند، بتنهایی می‌تواند ساخت.

گفت: باید مردی خارق‌العاده باشد.

گفتم: شتاب مکن. اگر بگذاری باقی مطلب را بگویم عنوانی بالاتر از این به‌او خواهی‌داد. او نه تنها همهٔ اسباب و مصنوعات را می‌سازد، بلکه هر گیاه و هر جانور، و حتی خود را هم می‌تواند بسازد. از این گذشته می‌تواند زمین و آسمان و

خدایان و همهٔ چیزهایی را که در آسمان و زیر زمین هست بسازد و بوجودآورد.

گفت: چنین هنری در تصور نمی‌گنجد.

گفتم: باور نمی‌کنی؟ پس به‌این سؤال پاسخ بده: آیا می‌گویی چنین هنرمندی اصلاً وجودندارد، یا معتقدی که او هر چیز را به‌یک معنی می‌سازد و به‌معنایی دیگر نمی‌تواند بسازد؟ گمان می‌کنم متوجه نیستی که تو خود نیز به‌یک معنی می‌توانی همهٔ آن چیزها را بسازی.

پرسید: چگونه؟

گفتم: از چندین راه: آسانترین راهها این است که آیینه‌ای به‌دست گیری و به‌هر سوی بگردانی. از این راه هم آفتاب را می‌توانی بسازی، هم ستارگان را. حتی خودت و دیگر جانوران و همهٔ چیزهایی را که ساختهٔ صنعت یا طبیعتند می‌توانی بوجودآوری.

گفت: درست است. ولی بدین‌سان نمود آنها را می‌سازم نه حقیقت آنها را.

گفتم: خوب گفتی. این پاسخ برای بررسی ما بسیار سودمند است. زیرا به‌عقیدهٔ من هنر نقاش نیز همین است، مگر تو نظری دیگر داشته‌باشی.

گفت: عقیدهٔ من نیز همین است.

گفتم: شاید بگویی آنچه نقاش می‌سازد چیزی حقیقی نیست. ولی در عین حال می‌توان گفت او هم به‌معنایی تخت می‌سازد.

گفت: درست است. ولی اثر او هم فقط بظاهر تخت می‌نماید.

گفتم: دربارهٔ صنعتگری که پیشه‌اش ساختن تخت است چه می‌گویی؟ ۵۹۷
اندکی پیش گفتی او ایدهٔ تخت را، که به‌عقیدهٔ ما تخت حقیقی است، نمی‌سازد. بلکه کار او ساختن این تخت معین یا آن تخت معین است.

گفت: آری، چنین گفتیم.

گفتم: اگر او چیزی را که وجود حقیقی دارد، نمی‌سازد، نمی‌توان گفت که او موجودی حقیقی می‌سازد، بلکه باید گفت چیزی می‌سازد که به‌موجود حقیقی شبیه است، نه خود آن را. بنا بر این اگر کسی بگوید حاصل کار درودگر یا پیشه‌وری دیگر، موجودی به‌معنی حقیقی است، آیا این گفته مطابق حقیقت نخواهدبود؟

گفت: البته مطابق حقیقت نخواهدبود خصوصاً در نظر کسانی که با این گونه مسائل فلسفی سروکار دارند.

گفتم: پس شگفت‌آور نیست اگر بگوییم چنان مصنوعی، در مقام مقایسه با موجود حقیقی سرمدی چیزی است مبهم و تاریک.

گفت: حق با توست.

گفتم: میل داری با در نظر داشتن این مثال، چگونگی کار مقلد را بررسی کنیم؟

گفت: آری.

گفتم: سه نوع تخت هست: یکی تخت اصلی مثالی (= ایده‌آل) است که آن را، لااقل به‌عقیدهٔ من، خدا ساخته‌است. یا برای آن صانعی دیگر می‌شناسی؟

گفت: نه، سازندهٔ آن جز خدا نیست.

گفتم: دوم تختی است که درودگر می‌سازد.

گفت: درست است.

گفتم: تخت سوم را نقاش می‌سازد.

گفت: درست است.

گفتم: بنا بر این خدا و درودگر و نقاش سه سازه‌اند که سه نوع تخت ساخته‌اند.

گفت: راست است.

گفتم: خدا، یا چون نمی‌خواست، یا بدان جهت که ضرورت چنان ایجاب می‌کرد، از نوع نخستین بیش از یکی نساخته‌است و نخواهدساخت.

پرسید: چرا؟

گفتم: برای اینکه اگر دو تخت می‌ساخت، بالای آن دو تختی دیگر پدیدار می‌شد و آن دو تخت تصویرهای آن تخت سوم می‌بودند. به‌عبارت دیگر تخت حقیقی آن تخت سوم می‌بود نه دو تخت دیگر.

گفت: درست است.

گفتم: گمان می‌کنم خدا چون این را می‌دانست و می‌خواست سازندهٔ تخت حقیقی باشد نه درودگری که این تخت معین یا آن تخت معین را می‌سازد، از این رو تنها آن یگانه صورت اصلی تخت را آفرید.

گفت: واضح است.

گفتم: پس آیا تو نیز موافقی که خدا را آفرینندهٔ حقیقی تخت حقیقی بنامیم، یا نامی مانند آن به‌او بدهیم؟

گفت: بدیهی است. زیرا این چیز حقیقی و همهٔ چیزهای حقیقی دیگر حاصل صنعت اوست.

گفتم: درودگری را که پیشه‌اش ساختن تخت است به‌چه نامی بخوانیم؟ آیا می‌توانیم او را سازندهٔ تخت بنامیم؟

گفت: آری.

گفتم: دربارهٔ نقاش چه می‌گویی؟ او را هم می‌توان سازندهٔ تخت خواند؟

گفت: نه.

گفتم: پس در مورد تخت، او چه کاره است؟

گفت: به‌عقیدهٔ من او از چیزی که آن دو می‌سازند تقلید می‌کند.

گفتم: بسیار خوب. آیا سازندهٔ چیزی را که از حقیقت سه مرحله دور است مقلد می‌نامی؟

گفت: آری.

گفتم: پس باید بگوییم نویسندهٔ نمایشنامه نیز مقلدی بیش نیست. زیرا وقتی که مثلاً پادشاهی را مجسم می‌کند، در واقع تصویری در برابر ما قرارمی‌دهد که از اصل سه مرحله دور است. مقلدان دیگر نیز کاری جز این نمی‌کنند.

گفت: ظاهراً درست است.

۵۹۸ گفتم: اینک دربارهٔ ماهیت مقلد به‌توافق رسیدیم. ولی دربارهٔ نقاش هنوز سؤالی دارم: او هنگام ساختن تصویر از صورت اصلی ــ یعنی‌ایده ــ تقلید می‌کند یا از چیزهایی که به‌دست آدمی ساخته‌شده‌اند؟

گفت: از چیزهایی که به‌دست آدمی ساخته‌شده‌اند.

گفتم: و آنها را چنانکه هستند مجسم می‌کند یا چنانکه نمودار می‌شوند؟

گفت: منظورت را نفهمیدم.

گفتم: اگر تختی را از پهلو یا رو به‌رو یا از پشت بنگری، آیا هر بار تخت دگرگون می‌شود؟ یا تخت در همه حال همان است و تنها بظاهر هر بار به‌صورتی دیگر نمایان می‌گردد؟

گفت: به‌عقیدهٔ من تنها صورت ظاهر آن به‌نحوی دیگر پدیدار می‌شود بی‌آنکه تغییری در ذات و ماهیت آن روی‌دهد.

گفتم: بسیار خوب، این نکته را در نظر داشته‌باش. آیا هنر نقاشی ذات و ماهیت راستین چیزها را مجسم می‌سازد، یا نمود و صورت ظاهر آنها را؟

به‌عبارت دیگر، نقاشی تقلید حقیقت است یا تقلید ظاهر؟

گفت: تقلید ظاهر و نمود.

گفتم: پس روشن شد که تقلید همواره از حقیقت دور است و به‌همین علت است که متقلّد می‌تواند همه چیز بسازد. زیرا در هر مورد فقط نمودی مجسم می‌کند نه چیزی حقیقی. مثلاً نقاش می‌تواند تصویر کفشدوز و درودگر و صاحبان همهٔ حرفه‌های گوناگون را بسازد بی‌آنکه کمترین آشنایی به‌حرفهٔ آنان داشته باشد، و اگر در فن خود استاد باشد تصویر درودگر را چنان می‌سازد که کودکان و مردم عامی چون از دور ببینند گمان می‌برند که درودگری حقیقی در برابر خود دارند.

گفت: واضح است.

گفتم: ولی این حکم منحصر به‌نقاش نیست بلکه دربارهٔ همهٔ تقلیدکنندگان صادق است. بنا بر این اگر کسی بگوید: «مردی دیدم که نه تنها از همهٔ فنون و پیشه‌ها سردرمی‌آورد بلکه به‌همهٔ دانشها نیز احاطه داشت»، یقین خواهیم‌کرد که گویندهٔ ساده‌لوحی است که با مقلدی شعبده‌باز رو به‌رو شده، و چون نمی‌توانسته دانایی را از نادانی تمیز دهد، و از ماهیت تقلید نیز آگاه نبوده، فریب افسون آن مقلد را خورده و او را جامع همهٔ دانشها پنداشته‌است.

گفت: درست است.

گفتم: اکنون که از این تحقیق فارغ شدیم، وقت آن است که به‌شاعران تراژدی‌نویس، خصوصاً به‌هومر که آموزگار و پیشوای ایشان است بپردازیم. گروهی می‌گویند: «آن شاعران همهٔ فنون و هنرها را می‌شناسند و به‌همهٔ مسائل مربوط به‌فضیلت و رذیلت بشری و همهٔ امور الهی واقفند. زیرا شاعر خوب، اگر موضوع گفتار خود را نشناسد، نمی‌تواند دربارهٔ آن شعری زیبا بسراید.» پس لازم است این نکته را بررسی کنیم که آیا آن گروه نیز مردمانی ساده‌لوحند که با مقلدانی
۵۹۹ برخورده و درنیافته‌اند که آثار آنان مشتی تصویر فریبنده و سه مرحله دور از حقیقت است و ایجاد آنها بی آشنایی به‌حقیقت دشوار نیست؟ یا عقیدهٔ ایشان درست است و شاعران به‌حقیقت همهٔ موضوعات گفتار خود دانا هستند؟

گفت: آری، این نکته را باید روشن کنیم.

گفتم: اگر کسی بتواند هم خودِ چیزی را بسازد و هم تصویر آن را، آیا گمان می‌کنی همهٔ عمر خود را به‌ساختن تصویر می‌گذراند و تصویر را برتر از اصل

می‌شمارد؟

گفت: نه.

گفتم: پس اگر اصل چیزی را که تصویری از آن نمایان می‌سازد، براستی بشناسد، وقت خود را صرف اصل می‌کند و بدین‌سان آثار بزرگ و حقیقی از خود به‌یادگار می‌گذارد تا به‌جای اینکه او ستایشگر دیگران باشد دیگران به‌ستایش او زبان بگشایند.

گفت: آری. زیرا در این صورت نه تنها شهرت و افتخار بلکه سود بیشتر نصیبش می‌شود.

گفتم: دربارهٔ دانشهای گوناگون نمی‌خواهیم از هومر و دیگر شاعران سؤالی کنیم. مثلاً نمی‌پرسیم: «آیا شما شاعران گذشته یا معاصر دربارهٔ دانش پزشکی تنها به‌تقلید از سخنان پزشکان اکتفا می‌کنید یا از آن دانش براستی بهره دارید و مانند آسکلپیوس توانسته‌اید کسی را معالجه کنید، یا چون او در این رشته شاگردانی بارآورده‌اید؟» دربارهٔ هنرهای دیگر نیز چنین پرسشی نمی‌کنیم. ولی گمان می‌کنم حق داریم دربارهٔ زیباترین و والاترین کارها که موضوع گفتار هومر است، مانند سرداری سپاه و آیین کشورداری و تربیت آدمیان، پرسشهایی از او کنیم و بگوییم: «هومر گرامی، اگر آنجا که از فضایل انسانی سخن می‌گویی، گفتارت شبحی فریبنده و سه مرحله دور از حقیقت نیست، بلکه در مرتبهٔ دوم قراردارد، و اگر می‌دانی کدام کارها مایهٔ نیکبختی فرد و جامعه است و کدام سبب سیه‌روزی، پس به‌ما بگو که به‌کدام کشور توانسته‌ای نظامی نیکو ببخشی؟ اسپارت قوانین خود را مدیون لوکورگوس است. کشورهای بزرگ و کوچک دیگر نیز به‌کوشش مردان دیگر توانسته‌اند دارای قوانین خوبی شوند. تو به‌کدام کشور در این باره خدمتی کرده و قانونی که بکارآید به‌آن داده‌ای؟ ایتالیا و سیسیل، خاروندام را قانونگذار خود می‌شمارند و ما آتنیان سولون را به‌این هنر می‌ستاییم. آیا کشوری هم هست که تو را قانونگذار خود بداند؟» گلاوکن، گمان می‌کنی هومر خواهدتوانست کشوری را نام ببرد؟

گفت: گمان نمی‌کنم. حتی ستایشگران هومر نیز چنین ادعایی ندارند.

۶۰۰ گفتم: آیا شنیده‌ای که هومر سرداری سپاهی را بعهده‌داشته یا در اثنای جنگی مشاور سردار سپاهی بوده‌است؟

گفت: چنین جنگی نشنیده‌ام.

گفتم: شاید در امور عملی صاحب‌نظر بوده و مانند تالس اهل میلت و آناخارسیس اسکوئی اختراع تازه‌ای کرده یا دربارهٔ فنون و حرفه‌ها اندیشه‌ای نو آورده‌باشد؟

گفت: نه.

گفتم: اگر هومر در سیاست و جنگ نتوانسته‌است کاری از پیش ببرد، شاید دوستان و معاشران خود را تربیت کرده و در این رشته مکتبی خاص بوجود آورده و بدین‌سان برای آیندگان نوعی نمونهٔ زندگی هومری به‌یادگار گذاشته‌است، چنانکه فیثاغورس بدین سبب در زمان حیات پیروان زیادی پیدا کرد و حتی امروز طرفداران او به‌سبب روش زندگی خاصی که روش فیثاغوری نامیده‌می‌شود از دیگران ممتازند.

گفت: در این باره هم چیزی نشنیده‌ام. حتی سقراط، اگر آنچه دربارهٔ هومر نقل می‌کنند راست باشد، کرئوفولوس دوست و شاگرد هومر، باید به‌سبب فرهنگ و تربیتش، مردی مضحک‌تر از نامش بوده‌باشد و گویا به‌علت وجود چنین شاگردی هومر در زمان زندگی هواخواهان اندکی داشته‌است.

گفتم: آری، من نیز چنین شنیده‌ام. گلاوکن آیا گمان نمی‌کنی اگر هومر براستی می‌دانست که مردم را چگونه باید تربیت کرد، و در این باره تنها به‌توصیف و تقلید قناعت نمی‌ورزید، پیروان و هواخواهانی پیدا می‌کرد که از جان و دل دوستش‌می‌داشتند؟ چنانکه می‌دانی مثلاً پروتاگوراس اهل آبدرا و پرودیکوس اهل کئوس این اعتقاد را در مردم پدیدآورده‌اند که هر کس در جرگهٔ شاگردان و معاشران ایشان درآید هم راه سامان‌دادن به‌امور خصوصی خویش را از آنان فرامی‌گیرد و هم آیین کشورداری را. بدین سبب آن دو سوفسطایی چنان حرمتی در میان مردم دارند که هوادارانشان آنان را روی سر می‌گذارند. اگر هومر و هسیودوس نیز می‌توانستند معاصران خود را تربیت کنند و بهتر سازند، مردم نمی‌گذاشتند آنان به‌صورت خوانندگان دوره‌گرد هر روز از شهری به‌شهر دیگر روی‌آورند، بلکه قدرشان را می‌شناختند و آنان را به‌نزد خود دعوت می‌کردند و در خانهٔ خود نگاه‌می‌داشتند و یا اگر دعوتشان پذیرفته‌نمی‌شد خود در پی آنان می‌رفتند و می‌کوشیدند تا از دانش آنان بهره برگیرند.

گفت: در درستی این سخن تردید نمی‌توان کرد.

گفتم: بنا بر این با اطمینان خاطر می‌توانیم گفت که همهٔ استادان شعر

تقلیدی، اعم از هومر و دیگران، چه در مورد فضیلت انسانی و چه در دیگر موارد، فقط اشباح و سایه‌هایی به‌ما می‌نمایند و از درک فضیلت راستین و دیگر حقایق ناتوانند. اگر به‌یادت باشد در مثال پیشین گفتیم که نقاش تصویری از صورت ظاهر کفشدوز می‌سازد بی‌آنکه کوچکترین آشنایی به‌فن کفشدوزی داشته‌باشد.
۶۰۱ گذشته از این، آن تصویر را برای کسانی می‌سازد که اعتنایی به‌فن کفشدوزی ندارند بلکه تنها به‌رنگ و شکل قانعند.

گفت: درست است.

گفتم: شاعر با کلمه‌ها و جمله‌ها نقشی از ظواهر فنها و هنرها می‌سازد بی‌آنکه خود آنها را بشناسد، و آنچه بوجودمی‌آورد شبحی بیش نیست. کسانی هم که شعر او را می‌خوانند یا می‌شنوند، از روی کلمه‌ها و جمله‌ها داوری می‌کنند. از این رو توصیفهایی را که شاعر به‌یاری وزن و قافیه از فن کفشدوزی یا هنر سرداری سپاه یا دیگر هنرها بدست‌می‌دهد، می‌پسندند و می‌ستایند. شعر همیشه اثری سحرآمیز دارد در حالی که اگر رنگ و جلای وزن و قافیه را از گفتار شاعران بزداییم و کلمه‌ها و جمله‌های ساده را باقی‌بگذاریم می‌دانی که گفته‌های آنان به‌چه می‌ماند!

گفت: آری می‌دانم.

گفتم: به‌چهره‌ای می‌ماند که در گذشته زیبا نبوده بلکه فقط شادابی جوانی داشته‌است، در حالی که امروز آن شادابی نیز جای خود را به‌پژمردگی داده.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: بگذار موضوعی را که بررسی می‌کنیم از این دیدگاه نیز بنگریم: گفتیم شاعری که کارش تقلید اشباح و تصاویر است، حقیقت چیزها را نمی‌شناسد بلکه به‌نمود آنها قانع است. چنین نگفتیم؟

گفت: چرا.

گفتم: استدلالی را که در این مورد آوردیم نباید ناتمام بگذاریم بلکه لازم است در آن دقتی بیشتر کنیم.

گفت: بسیار خوب.

گفتم: نقاش از لگام و دهنهٔ اسب تصویری بدست‌می‌دهد. چنین نیست؟

گفت: درست است.

گفتم: ولی سراج و آهنگر خود لگام و خود دهنه را می‌سازند.

گفت: واضح است.

گفتم: آیا نقاش می‌داند که لگام و دهنهٔ خوب چگونه باید باشند؟ چنانکه می‌دانی، کسانی هم که خود آن چیزها را می‌سازند، یعنی سراج و آهنگر، این مطلب را نمی‌دانند. بلکه فقط کسی دانا به‌این موضوع است که آن آلات را بکار می‌برد، یعنی سوارکار.

گفت: درست است.

گفتم: این قاعده در مورد همه چیز صادق است.

پرسید: منظورت چیست؟

گفتم: در مورد هر چیز سه فن هست: موضوع یکی بکاربردن آن چیز است، موضوع فن دوم ساختن آن است، و موضوع فن سوم تقلید آن.

گفت: آری.

گفتم: بنا بر این یگانه معیار نیکی و زیبایی و درستی هر چیز، اعم از اینکه آلتی باشد یا عملی یا موجودی جاندار، هدفی است که آن چیز، خواه به‌دست آدمی و خواه به‌دست طبیعت، برای آن ساخته شده‌است.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: پس کسی که چیزی را بکارمی‌برد، آن را بهتر از همه می‌شناسد و دربارهٔ آن بیش از دیگران تجربه دارد، و هم اوست که می‌تواند دربارهٔ آن درست داوری کند و به‌سازندهٔ آن بگوید که آن چیز با توجه به‌منظوری که برای آن درست شده، خوب ساخته‌شده‌است یا نه. مثلاً فقط نوازندهٔ نی می‌تواند به‌سازنده بگوید کدام یک از نی‌هایی که او ساخته‌است بکارمی‌آید، و هم اوست که می‌تواند به سازندهٔ نی دستور دهد که نی را چگونه باید بسازد و سازنده از دستور او پیروی می‌کند.

گفت: درست است.

گفتم: نوازنده می‌داند کدام نی خوب است و کدام بد، در حالی که سازنده فقط به‌گفتهٔ او اعتماد می‌کند، و با اعتقاد به‌گفتهٔ او نی می‌سازد.

گفت: راست است.

گفتم: پس اعتقاد درستی که سازندهٔ هر چیز دربارهٔ خوبی و بدی آن دارد ناشی از این است که شناسندهٔ آن چیز به‌او یاری می‌کند و او گفتهٔ شناسنده را ۶۰۲
می‌پذیرد. ولی کسی که آن چیز را بکارمی‌برد، آن را می‌شناسد و دربارهٔ آن دارای

دانش است.

گفت: درست است.

گفتم: دربارهٔ مقلد چه می‌گویی؟ آیا او نیز چیزی را که به‌وسیلهٔ تصویر مجسم می‌سازد، خود بکاربرده و از این راه دربارهٔ خوبی و بدی آن دانشی بدست‌آورده‌است؟ یا به‌دستور کسی که دارای دانش است گوش داده و دربارهٔ آن اعتقادی درست پیدا کرده‌است و می‌داند که آن را چگونه باید ساخت؟

گفت: نه این است و نه آن.

گفتم: پس آیا باید گفت مقلد دربارهٔ خوبی و بدی چیزهایی که تقلید می‌کند نه دانشی دارد نه اعتقادی درست؟

گفت: بنا به‌استدلالی که کردیم هیچ یک از آن دو را ندارد.

گفتم: پس معلوم می‌شود شاعری که کارش تقلید از صحنه‌های گوناگون و مجسم‌ساختن آنهاست، دربارهٔ موضوع سخن خود دانش بزرگی دارد!

گفت: بگو: هیچ دانشی ندارد.

گفتم: با این همه دست از کار خود برنمی‌دارد و از همه چیز تقلید می‌کند بی‌آنکه بداند آیا آن چیزها خوبند یا بد. منتها آنها را چنان مجسم می‌سازد که به‌نظر مردم نادان خوب جلوه کنند.

گفت: کار او همین است.

گفتم: بنا بر این در این نکته همداستان شدیم که اولاً فن تقلید حاوی هیچ گونه دانشی دربارهٔ موضوع تقلید نیست بلکه در حقیقت نوعی بازی است نه مشغولیتی جدی. در ثانی شاعرانی که از صحنه‌های گوناگون تقلید می‌کنند و آنها را گاه به‌وسیلهٔ نمایشنامه و گاه با شعر حماسی مجسم می‌سازند مقلد به‌معنی راستینند.

گفت: درست است.

گفتم: بسیار خوب. مگر اندکی پیش ثابت نکردیم مقلدان با چیزهایی سروکار دارند که از حقیقت سه مرحله دورند؟

گفت: البته ثابت کردیم.

گفتم: سؤالی که پشت سر آن می‌آید این است: فن تقلید به‌کدام یک از اجزاءِ روح آدمی نظر دارد و در کدام جزء می‌خواهد اثر کند؟

گفت: سؤال را نفهمیدم.

گفتم: اگر جسمی را یک بار از دور بنگریم و بار دیگر از نزدیک، آیا هر دو بار اندازهٔ آن در نظر ما یکسان است؟

گفت: نه.

گفتم: همچنین جسمی واحد اگر در آب فرورفته‌باشد کج بنظرمی‌آید و اگر بیرون از آب باشد راست دیده‌می‌شود. باز چنانکه می‌دانی به‌سبب خطای باصره که ناشی از تأثیر رنگهاست چیزی گاه محدب دیده‌می‌شود و گاه مقعر. علت همهٔ این خطاهای حسی در روح ماست، و نقاشی و جادوگری و شعبده‌بازی و نظایر آنها با استفاده از همین ناتوانی طبیعت آدمی، ما را می‌فریبند.

گفت: درست است.

گفتم: آدمی برای رهایی از آن فریب به‌اندازه‌گیری و شمارش و سنجش توسل‌می‌جوید و به‌یاری آنها مانع می‌شود از اینکه حواس بر او حکومت کنند. بدین معنی که برای تشخیص بزرگی و شمار و وزن چیزها به‌حواس خود اعتماد نمی‌کند بلکه از نیرویی استمداد می‌جوید که قادر است آنچه را حواس به‌او می‌نماید اندازه بگیرد و بشمارد و وزن کند.

گفت: تردید نیست.

گفتم: آنکه از عهدهٔ این کارها برمی‌آید جزءِ متفکر و خردمند روح است.

گفت: آری، این کارها وظیفهٔ جزءِ خردمند روح آدمی است.

گفتم: جزءِ متفکر روح ما ادراکهای حاصل از حواس را با معیارهای خود می‌سنجد و می‌آزماید. آنگاه درمی‌یابد که دو چیز که حواس ما برابر می‌پنداشتند نابرابرند، یا دو چیز که حواس ما نابرابر می‌پنداشتند برابرند. بدین‌سان نتیجه‌ای بدست‌می‌آورد به‌عکس نتیجهٔ حاصل از ادراک حسی.

گفت: درست است.

گفتم: ولی بنا به‌اصولی که پیشتر مسلم داشته‌ایم، ممکن نیست نیرویی واحد دربارهٔ چیزی واحد در آنِ واحد دو داوری متضاد بکند.

گفت: درست است.

۶۰۳ گفتم: پس آن نیروی روح که به‌هنگام داوری اعتنا به‌اندازهٔ درست ندارد، غیر از نیرویی است که از روی اندازهٔ درست داوری می‌کند.

گفت: بدیهی است.

گفتم: نیرویی که تنها به‌اندازه‌گیری و حساب اعتماد می‌کند بی‌تردید

شریف‌ترین نیروی روح است.

گفت: تردید نیست.

گفتم: و نیروی دیگر که داوریش با حقیقت مطابق درنمی‌آید، نیروی پست‌تری است.

گفت: درست است.

گفتم: نکته‌ای که می‌خواستم بگویم همین است: نقاشی و همهٔ فنهای دیگر که با تقلید سروکار دارند، چون خود از حقیقت بسیار دورند، با آن جزءِ روح ما ارتباط می‌یابند که از تفکر و خرد دورتر از اجزاءِ دیگر است. غرض از این ارتباط هم نه غرضی نیک است و نه غرضی حقیقی.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: پس فن تقلید، که خود پست و فرومایه است، با جزءِ پست روح ما پیوند می‌یابد و از این پیوند فرزندی فرومایه بوجودمی‌آید.

گفت: ظاهراً حق همین است که گفتی.

گفتم: آیا این حکم منحصر به‌تقلیدی است که با چشمان ما سروکار دارد یا دربارهٔ تقلیدی هم که از راه گوش در ما اثر می‌بخشد و به‌نام شعر خوانده‌می‌شود صادق است؟

گفت: دربارهٔ شعر نیز صادق است.

گفتم: پس نباید نباید تنها به‌بررسی تأثیر نقاشی در روح آدمی قناعت ورزیم بلکه باید آن جزءِ روح را هم که شعر تقلیدی با آن پیوند دارد از نزدیک بنگریم تا ببینیم جزءِ عالی روح است یا جزءِ پست آن؟

گفت: بسیار خوب.

گفتم: بگذار بررسی را بدین گونه آغاز کنیم: هنر شعر تقلیدی مردمانی را در حال کار و عمل مجسم می‌سازد. این مردمان یا آزاد عمل می‌کنند یا از روی اجبار، و در نتیجه یا خود را نیکبخت احساس می‌کنند یا بدبخت. از این رو یا شادمانند یا غمگین. آیا هنر شعر چیزی جز این نشان‌می‌دهد؟

گفت: نه.

گفتم: آیا در همهٔ آن حالات آدمی روحی آرام و آسوده دارد و با خود هماهنگ است، یا تضادی در درون دارد و با خود در نبرد است همچنان که در برابر ادراکهای حسی دچار تضاد می‌شد و دو داوری متضاد می‌کرد؟ در این باره

گمان نمی‌کنم نیازی به‌بررسی داشته‌باشیم زیرا پیشتر توافق کردیم که بعضی اوقات روح ما در آنِ واحد با هزار گونه تضاد رو به‌رو می‌شود.

گفت: درست است.

گفتم: البته درست است. ولی وقتی که این موضوع را بررسی می‌کردیم نکته‌ای را پوشیده‌گذاشتیم و گذشتیم و اکنون باید آن را روشن سازیم.

پرسید: کدام نکته؟

گفتم: ساعتی پیش گفتیم اگر خردمند دچار مصیبتی شود، مثلاً فرزندی ازدست‌دهد یا چیزی گرانبها گم کند، این درد را بمراتب آسانتر از مردم بی‌خرد تحمل می‌کند.

گفت: واضح است.

گفتم: نکته‌ای که اکنون باید روشن کنیم این است که آیا خردمند احساس درد نمی‌کند، یا چنین امری محال است و فرق او با مرد بی‌خرد اینجاست که او تا حدی بر درد غلبه می‌یابد؟

گفت: بی‌گمان شق دوم درست است.

۶۰۴ گفتم: برای اینکه تحقیق آسانتر شود به‌این سؤال نیز پاسخ بده: آیا گمان می‌کنی او اگر تنها باشد شیون و فریاد می‌کند ولی اگر بداند که دیگران فریاد او را می‌شنوند شرمگین می‌شود؟ همچنین آیا در حال تنهایی دست به‌کارهایی می‌زند که هرگز نمی‌خواهد دیگران ببینند؟

گفت: بی‌تردید.

گفتم: آیا گمان نمی‌کنی آنچه او را به‌شکیبایی تشویق می‌کند خرد و قانون است و آنچه به‌ناله و شیون وادار می‌سازد جزءِ ضعیفتر روح؟

گفت: حقیقت همین است.

گفتم: اگر کسی دربارهٔ موضوعی واحد در آنِ واحد به‌دو سوی کشیده‌شود ناچار باید در آنِ واحد دو نیرو در او کارگر باشد.

گفت: تردید نیست.

گفتم: یکی آماده است که از فرمان خرد و قانون پیروی کند.

پرسید: کدام فرمان؟

گفتم: قانون فرمان می‌دهد که به‌هنگام سختی تا حد امکان آرام بمانیم و در برابر درد و رنج شکیبا باشیم. زیرا تشخیص اینکه آن درد سبب سعادت است

یا مایهٔ سیه‌روزی، آسان نیست، و با ناشکیبایی و شیون و فریاد نمی‌توان آینده را دگرگون ساخت. گذشته از این، هیچ یک از امور بشری چندان ارج ندارد که آدمی به‌خاطر آن خود را ازدست‌بدهد. بعلاوه، شیون و فریاد نمی‌گذارد آن نیرویی که در روز سختی نیازمند آنیم به‌یاری ما شتابد.

پرسید: منظورت کدام نیرو است؟

گفتم: آن نیرو، که به‌یاری آن می‌توانیم دربارهٔ پیشامدهای ناگوار خردمندانه بیندیشیم، و چون نردبازی ماهر با توجه به‌اینکه طاس چگونه افتاده‌است مهره‌های خود را مطابق دستور خرد جا به‌جا نماییم، و به‌جای آنکه چون کودکی که به‌زمین افتاده‌است عضو آسیب‌دیده را با دست بگیریم و گریه و فریاد کنیم، روح خود را عادت دهیم به‌اینکه بی اتلاف وقت شروع به‌معالجهٔ عضو کند و به‌جای فریاد و فغان از فن پزشکی یاری جوید.

گفت: درست‌ترین راه رو به‌روشدن با مصائب همین است.

گفتم: پس آیا اینک هر دو تصدیق می‌کنیم که بهترین جزءِ روح ما از نیروی متفکر خرد پیروی می‌کند؟

گفت: واضح است.

گفتم: در حالی که جزءِ دیگر، پیوسته درد و رنج را به‌یاد ما می‌آورد و ما را به‌شیون و فریاد وادار می‌سازد؟ پس آیا حق داریم این جزء را زبون و بی‌خرد بنامیم؟

گفت: البته حق داریم.

گفتم: این جزءِ ناشکیبا و بی‌خرد را بآسانی و به‌انواع گوناگون می‌توان تقلید کرد، در حالی که تقلید جزءِ خردمند و آرام، که تقریباً همواره به‌یک حال می‌ماند، آسان نیست. اگر هم آن را از راه تقلید مجسم سازند تودهٔ مردم که در تماشاخانه‌ها گردمی‌آیند از درک آن ناتوانند زیرا این تقلید نمودار حالت روحی خاصی است که تودهٔ مردم با آن بیگانه‌اند.

گفت: راست می‌گویی.

۶۰۵ گفتم: به‌همین جهت شاعر مقلد جزءِ آرام و خردمند روح را مخاطب نمی‌سازد و در صدد جلب تحسین آن برنمی‌آید. بلکه چون مقصودش جلب توجه تودهٔ مردم است، همواره گفتار و کردار مردمان تندخو و ناشکیبا را مجسم می‌کند. زیرا تجسم آن گونه روحیات بمراتب آسانتر است.

گفت: معلوم است.

گفتم: بنا بر این بجاست که شاعر مقلد را با نقاش برابر شماریم زیرا او نیز از مجسم‌ساختن حقیقت ناتوان است و اثری که پدیدمی‌آورد شبحی بیش نیست، و روی سخنش با جزءِ پست و زبون روح ما است نه با جزءِ شریف آن. از این رو اگر بخواهیم در جامعهٔ ما نظم و قانون حکمفرما باشد به‌شاعر مقلد اجازهٔ ورود به‌کشور نخواهیم‌داد زیرا او میلها و آرزوهای پست را بیدار و فربه می‌کند در حالی که خرد و اندیشه را ناتوان می‌سازد و می‌کشد و از این نظر درست چون کسی است که زمام امور کشور را به‌ستمگران و فرومایگان بسپارد و نیکان و شریفان را از میان بردارد. چنین شاعری در روح هر یک از افراد جامعه نظامی نادرست برقرار می‌کند و با ارائهٔ اشباح و تصاویر دور از حقیقت جزءِ بی‌خرد روح را خشنود می‌سازد، و این همان جزء است که میان مفهوم بزرگ و کوچک فرقی نمی‌گذارد، بلکه چیزی واحد را گاه بزرگ می‌شمارد و گاه کوچک، و در نتیجه همواره از حقیقت دور می‌ماند.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: عیب اصلی هنر شعر تقلیدی را هنوز نگفته‌ایم. این هنر به‌سبب نیروی غریبی که در خود نهفته دارد می‌تواند به‌مردمان شریف نیز که دوستدار نظم و خردند آسیب برساند و تنها عده‌ای قلیل از این آسیب مصون می‌مانند.

گفت: اگر چنین خاصیتی در آن باشد باید گفت بزرگترین عیب آن همین است.

گفتم: اکنون گوش کن و خود بگو که آیا این عیب براستی در آن هست یا نه؟ هنگامی که ما به‌اشعار هومر یا شاعران دیگر گوش می‌دهیم، و شاعر داستان ناکامی پهلوانی بزرگ را که به‌مصیبتی گرفتار آمده‌است شرح می‌دهد و شکوه‌هایی دراز و غم‌انگیز از زبان او بیان می‌کند، یا او را در حالی مجسم می‌سازد که از دست سرنوشت می‌نالد و به‌سینه می‌کوبد، چنانکه می‌دانی، همان حالت روحی به‌خود ما دست‌می‌دهد و از گفتهٔ شاعر به‌هیجان می‌آییم و لذت می‌بریم، و هر شاعری که بتواند این گونه حالات روحی را به‌نحوی قویتر در ما ایجاد کند او را بزرگترین شاعران می‌خوانیم و می‌ستاییم.

گفت: آری، می‌دانم.

گفتم: ولی اگر ما خود گرفتار چنان مصیبتی شویم، بر خلاف آن پهلوان

می‌کوشیم تا شکیبایی و آرامش را ازدست‌ندهیم، زیرا رفتار مردانه را در این می‌بینیم، و همان ناله و شیونی را که وقتی از زبان پهلوانان می‌شنیدیم آن همه خشنود می‌شدیم، کار زنان می‌شماریم.

گفت: درست است.

گفتم: آیا به‌نظر تو غریب نیست که ما گفتار و کردار کسی را بستاییم و از آن لذت ببریم در حالی که اگر همان گفتار و کردار از خود ما سرزند شرمنده شویم؟

گفت: بسیار غریب است.

۶۰۶ گفتم: اگر به‌این نکته توجه کنی در عقیدهٔ خود راسختر خواهی‌شد.

پرسید: کدام نکته؟

گفتم: آن جزءِ فرومایهٔ روح که طبیعتش خواهان شیون و زاری است ولی ما به‌هنگام مصیبت و سختی نگذاشته‌ایم زاری کند، و آرزو داشت که روزی بتواند بآزادی بگرید، با شنیدن گفته‌های شاعر به‌آرزوی دیرین خود می‌رسد. در آن حال جزءِ شریف روح، چون هنوز از تربیت بهرهٔ کافی نبرده‌است، در برابر جزءِ زبون و نالان پایداری نمی‌ورزد زیرا شنیدن شکوه و زاری دیگران را، مخصوصاً اگر زاری کننده پهلوانی بزرگ باشد، به‌حال آن جزء مضر نمی‌داند و خود نیز با شنیدن آن شکوه‌ها اندوهگین می‌شود و با تحسین گفته‌های شاعر همدردی خود را با پهلوان ناکام نشان‌می‌دهد. حتی جزءِ شریف لذتی را که از شنیدن شعر می‌برد برای خود سودی می‌شمارد و آماده نیست به‌هنر شعر پشت کند. فقط چند تنی در پرتو استعداد ذاتی و در نتیجهٔ تفکر خردمندانه این حقیقت را درمی‌یابند که دیدن مصائب دیگران و شنیدن شکوه‌های آنان در خود آدمی بی‌اثر نمی‌ماند، و کسی که با تماشای بدبختی دیگران جزءِ زبون روح خود را بیدار کرد و پرورش داد به‌هنگام سختی نمی‌تواند به‌آن فرمان براند و عنانش را بدست‌گیرد.

گفت: راست می‌گویی.

گفتم: همین قاعده دربارهٔ نمایشهای خنده‌آور نیز صادق است. اگر تو کارها و سخنان خنده‌آوری را که درخور شأن خود نمی‌دانی، در تماشاخانه‌های عمومی یا مجالس خصوصی ببینی و بشنوی و از آنها لذت ببری، روح خود را در معرض همان آسیبی قرارمی‌دهی که نمایشهای حزن‌انگیز به‌روح تماشاگران می‌رساند. زیرا جزءِ فرومایهٔ روح خود را که همواره از مزاح بازداشته‌ای تا مبادا در

نظر مردم سبکسر نمودار گردی، هنگام تماشای آن گونه نمایشها به‌حال خود می‌گذاری، و در نتیجه بی‌آنکه خود بدانی کار به‌جایی می‌رسد که عنانت به‌دست جزءِ فرومایهٔ روح می‌افتد و در کردار و گفتار از کمدی‌بازان تقلید می‌کنی.

گفت: این نیز درست است.

گفتم: اشعار تقلیدی در شهوت و خشم و لذت و درد نیز همان اثر را دارند. یعنی آنها را به‌جای اینکه ناتوان سازند و خشک کنند می‌پرورند و آبیاری می‌کنند و به‌جای اینکه آنها را فرمانبردار ما کنند تا زندگی ما قرین نیکبختی گردد، فرمانروای ما می‌سازند و ما را به‌سوی بدی و بدبختی رهنمون می‌شوند.

گفت: بدین سخن خرده‌ای نمی‌توان گرفت.

گفتم: بنا بر این، گلاوکن، با کسانی که هومر را می‌ستایند و می‌گویند او

۶۰۷ آموزگار و مربی یونانیان است و همهٔ مردم باید به‌مطالعهٔ اشعار او همت گمارند و در کشورداری و لشکرکشی و تربیت جوانان او را راهنمای خود قراردهند و در زندگی از سخنان او پیروی کنند، مهربان باش، ـ زیرا آنان تا آن حد که توانسته‌اند خوبی را دریابند، مردمان خوبی هستند، ـ و تصدیق کن که هومر بزرگترین شاعران و سلطان تراژدی‌نویسان است. ولی فراموش مکن که ما فقط اشعاری را به‌جامعهٔ خود راه‌خواهیم‌داد که مضمونشان ستایش خدایان و تحسین مردان شریف باشد. اگر اشعار دیگر را، اعم از تراژدی و حماسه، به‌کشور خود راه‌دهی عنان اختیار جامعه به‌دست لذت و درد خواهدافتاد و قانون و خرد، که در همهٔ زمانها و مکانها بهترین فرمانروایانند، از جامعهٔ تو رخت برخواهندبست.

گفت: در این هیچ تردید نیست.

گفتم: این نکته را گفتم تا روشن شود که چرا نمی‌خواهیم اشعار تقلیدی را به‌جامعهٔ خود راه‌دهیم. ولی برای اینکه شعر در صدد نکوهش ما برنیاید و ما را به‌خشونت و سختگیری متهم نکند، باید اضافه کنیم که شعر و فلسفه از روزگاران کهن با یکدیگر در جنگند و دلیل این گفته جمله‌هایی است مانند: «سگی خشمگین بر صاحب خود بانگ می‌زند» و «ابلهانی که در یاوه‌گویی استادند» و «گروه فیلسوفان که می‌خواهند به‌خدایان نیز فرمان برانند» و «از گرسنگی به‌موشکافی پرداخته‌اند» و هزاران جملهٔ دیگر از این قبیل. با این همه می‌گوییم آماده‌ایم اشعار تقلیدی و غنایی را با آغوش باز بپذیریم به‌شرط آنکه آن اشعار با دلایل قابل قبول به‌ما ثابت کنند که برای جامعه‌ای کامل و منظم سودی دربردارند. ما نیروی جاذبه‌ای را که

در شعر نهفته‌است می‌ستاییم. ولی حق نداریم حقیقتی را که در نتیجهٔ بحث و استدلال بدست‌آورده‌ایم فدای آن کنیم. زیرا چنین کاری را گناه می‌دانیم و آماده نیستیم مسؤولیت آن را بعهده‌گیریم. گلاوکن عزیز، می‌دانم که تو نیز شیفتهٔ شعر هستی خصوصاً اگر گفتهٔ هومر باشد. چنین نیست؟

گفت: حق با توست.

گفتم: پس آیا تو نیز موافقی که اگر شعر بتواند با دلیل و برهان از خود دفاع کند به‌او اجازه دهیم از تبعید بازگردد، خواه دفاع خود را با شعری غنایی بیان نماید خواه با شعری حماسی؟

گفت: آری.

گفتم: گذشته از این به‌هواداران شعر نیز، که خود شاعر نیستند، اجازه می‌دهیم در دفاع از شعر خطابه‌ای به‌نثر ایراد کنند و ما را متقاعد سازند که شعر فقط وسیله‌ای برای ایجاد لذت نیست بلکه برای فرد و نظام جامعه سودمند است. اگر خطابهٔ آنان به‌نثر ساده و قابل فهم باشد با کمال میل آماده‌ایم آن را بشنویم. چه اگر ثابت شود که شعر فقط مایهٔ خوشی نیست بلکه سودی هم دربردارد خود ما نیز از فواید آن بهره خواهیم‌گرفت.

گفت: بدیهی است که اگر چنان باشد فایده‌اش به‌خود ما نیز خواهدرسید.

گفتم: ولی اگر این مطلب ثابت نشود، همان خواهیم‌کرد که عاشقان می‌کنند: اگر عاشقی دریابد که عشق برای او حاصلی جز زیان ندارد دست از آن
۶۰۸ می‌شوید هر چند ترک عشق دشوار است. ما هم که به‌سبب روش تربیت امروزی، عشق شعر را در دل خود جای داده‌ایم، به‌شعر فرصت کافی می‌دهیم تا ثابت کند که هنری شریف است و با حقیقت انس دارد. ولی اگر نتواند برائت خود را از معایبی که به‌آن نسبت دادیم ثابت کند از نتیجه‌ای که بر اثر پژوهش بدست آورده‌ایم عدول نخواهیم‌کرد و عنان دل خود را به‌دست عشقی کودکانه و عامیانه نخواهیم‌سپرد. نتیجهٔ تحقیق ما این بود که آن گونه شعرها الفتی با حقیقت ندارند. از این رو کسی که نظم درون خود را جدی تلقی می‌کند باید هنگام گوش دادن به‌شعر بهوش باشد و از اصولی که دربارهٔ شعر بیان کردیم غافل نماند.

گفت: من نیز با این سخن موافقم.

گفتم: گلاوکن گرامی، خیلی فرق می‌کند که آدمی از لحاظ اخلاقی نیک باشد یا بد، حتی بیشتر از آنکه باور توانی‌کرد. از این رو بهوش باش تا مبادا هوس

مال و جاه و مقام، حتی هوس شعر، تو را بر آن دارد که از عدالت یا دیگر فضایل روح غافل شوی.

گفت: تحقیق ما ثابت کرد که باید گفتهٔ تو را تأیید کنم. بی‌گمان دیگران نیز چنین خواهندکرد.

گفتم: ولی هنوز بزرگترین پاداش عدالت و والاترین جایزهٔ فضیلت را تشریح نکرده‌ایم.

گفت: اگر آنچه در نظر داری بزرگتر از پاداشهایی باشد که تا کنون برشمرده‌ایم، باید پاداشی فوق‌العاده بزرگ باشد.

گفتم: چیزی که در طی عمری بدین کوتاهی بدست‌آید نمی‌تواند چندان بزرگ باشد. زیرا عمر آدمی از گهواره تا گور در مقام مقایسه با ابدیت دمی بیش نیست.

گفت: حق با توست.

گفتم: آیا گمان می‌کنی موجودی که جاویدان و مرگ‌ناپذیر است، همهٔ مبارزه‌ها و تلاشها را برای این یک دم می‌کند نه برای ابدیت؟

گفت: بی‌تردید شق دوم درست است. ولی منظورت از این جمله چیست؟

گفتم: مگر نمی‌دانی که روح جاویدان است و هرگز فنا نمی‌پذیرد[۳۴]؟

گلاوکن نگاهی تعجب‌آمیزی به‌من کرد و گفت: در این باره چیزی نمی‌دانم. عقیدهٔ تو چیست؟ می‌توانی دلیلی بر ادعای خود بیاوری؟

گفتم: اگر خدا یاری کند، می‌توانم. ولی گمان می‌کنم تو خود نیز بتوانی دلیلی پیدا کنی زیرا مطلب دشواری نیست.

گفت: برای من دشوار است. از این رو میل دارم از تو بشنوم.

گفتم: پس گوش فرادار.

گفت: بگو.

گفتم: آیا تو چیزی را نیک می‌نامی و چیزی را بد؟

گفت: آری.

گفتم: آیا آنچه از این دو مفهوم در ذهن داری همان است که من می‌اندیشم؟

گفت: تو دربارهٔ آنها چگونه می‌اندیشی؟

گفتم: هر چه تباه کند و از بین ببرد، بد است و هر چه بهبودی دهد و

نگاه‌دارد نیک است.

گفت: من نیز به‌همین عقیده‌ام.

۶۰۹ گفتم: گمان می‌کنم این نکته را نیز قبول داری که برای هر چیز بدی و نیکی خاصی هست: بد را آفت می‌نامیم و نیک را مایهٔ صلاح و بهبودی. مثلاً آفت چشم بیماری چشم است و آفت تندرستی هر یک از اعضای بدن بیماری آن عضو. آفت غله کپک است و آفت چوب پوسیدگی. آفت آهن زنگ است و به‌طور کلی، چنانکه گفتم، هر چیز آفتی خاص دارد.

گفت: آری، این نکته را قبول دارم.

گفتم: آفت وقتی که به‌چیزی روی‌آورد نه تنها به‌آن آسیب می‌رساند بلکه سبب انحلال و نابودی آن می‌شود.

گفت: واضح است.

گفتم: پس هر چیز به‌وسیلهٔ آفت طبیعی خود نابود می‌گردد. اگر چنان آفتی به‌آن نرسد هیچ عامل دیگر نمی‌تواند سبب فنای آن شود. زیرا نه آنچه برای آن نیک است مایهٔ تباهی آن تواندشد و نه آنچه نه نیک است و نه بد.

گفت: درست است.

گفتم: پس اگر چیزی پیدا کنیم که آفت طبیعیش آن را بد کند ولی نتواند سبب انحلال و نابودی آن شود، همین امر دلیل قاطعی خواهدبود بر اینکه آن چیز مصون از نابودی است؟

گفت: آری.

گفتم: بگذار نتیجه‌ای را که بدست‌آوردیم با روح آدمی تطبیق کنیم. آیا روح نیز آفتی دارد که سبب تباهی آن می‌شود؟

گفت: آری. آفت روح همان رذیلت‌ها هستند که پیشتر برشمرده‌ایم مانند ستمگری، لگام‌گسیختگی، ترسویی و نادانی.

گفتم: آیا یکی از آن آفتها می‌تواند سبب انحلال و نابودی روح شود؟ ولی پیش از آنکه پاسخ بدهی باید مراقب باشیم تا گمراه نشویم و گمان نبریم وقتی که مردی ستمگر به‌سبب ارتکاب جنایتی گرفتار می‌آید و کشته‌می‌شود علت نابودی او ستمگری بوده‌است. بلکه باید در این باره چنین بیندیشم: بیماری که آفت تن است، به‌تن آسیب می‌رساند و آن را تباه می‌سازد تا کار به‌جایی می‌رسد که تن، دیگر به‌صورت تن باقی‌نمی‌ماند. در مورد همهٔ چیزهای دیگر نیز آفت سبب

می‌شود که وجود آنها منتفی گردد. چنین نیست؟

گفت: درست است.

گفتم: اکنون همین امر را با روح آدمی تطبیق کن. آیا ستمگری یا هر آفت دیگری که خاص روح است، می‌تواند روح را چنان فانی و نابود سازد که تن بی‌روح شود و بمیرد؟

گفت: نه، تا کنون هیچ کس دچار چنین حالی نشده‌است.

گفتم: پس آیا اگر بگوییم چیزی که به‌سبب آفت طبیعی خود نابود نمی‌شود به‌علت آفت چیزی دیگر نابود می‌گردد، این سخن با اصلی که اندکی پیش پذیرفتیم متناقض نیست؟

گفت: البته متناقض است.

گفتم: مطلب روشن است، گلاوکن گرامی. ما هرگز نمی‌گوییم تن به‌سبب آفت خوراک، مانند کهنگی یا پوسیدگی یا هر آفت دیگری که خاص خوراک است، از میان می‌رود. بلکه چون در این باره نیک می‌اندیشیم بدین نتیجه می‌رسیم که خوراک فاسد سبب می‌شود که در تن بیماری پدیدآید و تن به‌علت بیماری، که آفت خاص تن است، نابود می‌گردد. بنا بر این نمی‌توان گفت آفت خوراک، یعنی آفت چیزی غیر از تن، تن را نابود می‌کند بی‌آنکه آفت خاص تن را در تن پدید ۶۱۰
آورد.

گفت: این استدلال درست و خردمندانه است.

گفتم: بنا به‌همین استدلال نمی‌توان پذیرفت که بیماری تن سبب نابودی روح شود، مگر آنکه در روح بیماری خاص روح را بوجودآورد. زیرا هیچ چیز به سبب آفتی بیگانه نابود نمی‌گردد.

گفت: راست است.

گفتم: پس یا باید ثابت کنیم که این استدلال درست نیست و یا، تا روزی که نتوانسته‌ایم نادرستی آن را ثابت کنیم، باید با اصرار و تأکید بگوییم که تب یا بیماری یا کشته‌شدن به‌وسیلهٔ شمشیر سبب نابودی روح نمی‌تواندبود ولو بدن را ریزریز کنند، مگر آنکه ثابت شود که این گونه آفتهای بدن سبب بروز ظلم و نادانی در روح می‌شود. ولی اگر کسی ادعا کند که روح یا چیزی دیگر ممکن است به‌سبب آفت بیگانه نابود شود بی‌آنکه آن آفت بیگانه موجب بروز آفت خود آن چیز گردد، هرگز چنان ادعایی را نخواهیم‌پذیرفت.

گفت: یقین دارم هیچ کس نخواهدتوانست ثابت کند که مرگ سبب بروز ظلم یا آفت دیگری در روح است.

گفتم: ولی اگر کسی برای گریز از تصدیق مرگ‌ناپذیربودن روح ادعا کند که مرگ، در روح کسی که می‌میرد موجب بروز بدی و ستمگری می‌شود، به‌او خواهیم گفت اگر ادعای تو درست باشد پس باید ظلم نیز مانند بیماری از علل مرگ آدمی باشد، یعنی هر کس مبتلا به‌ستمگری شد به‌حکم طبیعت باید بمیرد، و کسی که این آفت در او بیشتر است باید زودتر از کسی بمیرد که به‌ستمگری کمتری دچار است. حال آنکه در حقیقت می‌بینیم که ظالم به‌علت ظلم نمی‌میرد بلکه دیگران او را به‌کیفر ستمگری می‌کشند.

گفت: اگر ظلم موجب مرگ می‌شد، آفت نبود زیرا ستمگران به‌وسیلهٔ مرگ از بدی و ستمگری رهایی می‌یافتند. ولی به‌عقیدهٔ من خاصیت ظلم به‌عکس آن است زیرا دیگران را نابود می‌کند و صاحب خود را زنده نگاه‌می‌دارد، و این نیرو در آن به‌حدی است که ستمگران حتی شب نیز در خواب نمی‌شوند.

گفتم: حق با توست. اگر آفت طبیعی روح از کشتن آن ناتوان است، چگونه می‌توان پذیرفت که آفت چیزهای دیگر بتواند آن را نابود سازد؟

گفت: استدلال ما ثابت کرد که هیچ آفتی نمی‌تواند روح را نابود کند.

۶۱۱ گفتم: اگر روح نه به‌سبب آفت طبیعی خود نابود شود نه به‌سبب آفتهای دیگر، پس معلوم می‌شود که روح مرگ‌پذیر نیست، و چون مرگ‌پذیر نیست پس زندهٔ جاوید است.

گفتم: اگر این مطلب درست باشد، باید گفت شمار ارواح همواره یکسان می‌ماند زیرا هیچ روحی نابود نمی‌شود تا از شمار آنها کاسته‌شود. ولی اگر شمار آنها فزونتر می‌شد لازم می‌آمد که با گذشت زمان عده‌ای از چیزهای فانی مبدّل به‌ذوات ابدی شوند و این امر سبب می‌شد که سرانجام همه چیز مرگ‌ناپذیر گردد.

گفت: درست است.

گفتم: بنا بر این من و تو نمی‌توانیم پذیرفت که شمار ارواح کم و زیاد می‌شود. زیرا چنین سخنی خلاف عقل است. همچنین نمی‌توانیم قبول کنیم که طبیعت حقیقی روح ترکیبی است از عناصر بیشمار که هم با یکدیگر متناقضند و هم با تمام آن.

پرسید: چرا؟

گفتم: چیزی که از اجزاءِ متعدد ترکیب یافته‌است ممکن نیست ابدی باشد، مگر آنکه آن اجزاء به‌بهترین وجه با یکدیگر هماهنگ باشند.

گفت: درست است.

گفتم: از همین استدلال، و بررسیهای دیگری که در این باره کرده‌ایم، این نتیجه بدست‌می‌آید که روح مرگناپذیر است. ولی مشاهدهٔ ذات حقیقی او، در مصاحبت تن و در حالی که آلودگی به‌پلیدیها سیمای آن را دگرگون ساخته‌است، میسر نیست. ماهیت راستین او را فقط با دیدهٔ تفکر خردمندانه می‌توان دید. از این رو اگر بخواهی آن را چنانکه براستی هست ببینی باید چشم تفکر و خرد را بگشایی. آنگاه درخواهی‌یافت که روح بمراتب زیباتر از آن است که تا کنون پنداشته‌ای، و ماهیت عدل و ظلم و فضیلت و رذیلت را نیز روشنتر خواهی‌دید. آنچه تا اینجا دربارهٔ روح گفته‌ایم وصفِ نمود کنونی آن در روی زمین است. ولی ما آن را تا این دم در حالی دیده‌ایم که دریانوردان، گلاوکوس خدای دریا را می‌بینند: آنان سیمای حقیقی آن خدا را نمی‌توانند دید زیرا از اعضای تن او بعضی شکسته و بعضی دیگر بر اثر تلاطم امواج دریا فرسوده شده‌اند و اجسامی بیگانه مانند صدف و خزهٔ دریایی و شن سراپای او را چنان فراگرفته‌اند که شکل نخستین را ازدست‌داده و همانند هیولاهای دریایی گردیده‌است. روح نیز اکنون به‌دیدهٔ ما در حالی نمودار می‌شود که آلودگیهای بیشمار سیمای آن را بکلی دگرگون ساخته‌اند. از این رو گلاوکن عزیز، اگر بخواهی آن را چنانکه براستی هست ببینی باید به‌سویی دیگر بنگری!

پرسید: به‌کدام سوی؟

گفتم: به‌سوی اشتیاقی که روح به‌دانش دارد. مخصوصاً باید به‌موضوعاتی که مورد علاقه آن هستند توجه کنی و ببینی به‌مصاحبت کدام چیزها رغبت بیشتر دارد. از همین جا می‌توانی خویشاوندی روح را با ذوات خدایی و جاودانی دریابی، و پی‌ببری به‌اینکه اگر او روزی بتواند با تمام نیروی خود در جست و جوی آن چیزهای خدایی برآید و از اعماق دریایی که امروز در آن غوطه‌ور است سربرآورد و صدفها و شنهایی را که اکنون به‌سبب آلودگی به‌زندگی و لذات زمینی سراپای وجودش را فراگرفته‌اند از خود دور کند، با چه زیبایی خیره‌کننده‌ای جلوه‌گر خواهدشد. تنها در آن صورت خواهی‌توانست ذات حقیقی آن را آشکار ۶۱۲
ببینی و بدانی که آیا او بسیط است یا مرکب، چنین است یا چنان. اکنون ما فقط

کوشیدیم تا شکل و صورت آن را بدان گونه که در زندگی زمینی نمودار می‌شود تشریح کنیم.

گفت: درست است.

گفتم: در تحقیقی هم که تا کنون دربارهٔ عدل بجاآوردیم از فروع و ظواهر چشم‌پوشیدیم و به‌پاداشها و فایده‌های ظاهری و حسن شهرتی که هومر و هسیودوس در اشعار خود بیان داشته‌اند اعتنایی نکردیم. بلکه به‌خود عدل، صرف نظر از فوایدی که از آن حاصل می‌شود، پرداختیم و این نتیجه را بدست‌آوردیم که عدالت فی‌نفسه برای شریف‌ترین جزءِ وجود آدمی، یعنی روح، بهترین چیزهاست. از این رو آدمی باید همواره از روی عدالت عمل کند خواه انگشتری گوگس را به‌دست و کلاه‌خود خدای دوزخ را به‌سر داشته‌باشد یا نه[۳۵].

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: گلاوکن گرامی، گمان می‌کنم اکنون می‌توانیم، بی‌آنکه به‌عدالت و سایر فضایل روح اهانتی روا داریم پاداشهایی را هم برشماریم که مرد عادل از خدایان و آدمیان، چه در زندگی و چه پس از مرگ، بدست‌می‌آورد.

گفت: درست است.

گفتم: پس وامی را که در اثنای بحث گرفتید به‌من پس بدهید.

گفت: کدام وام؟

گفتم: از من خواستید عادل و ظالم را چنان در نظر بگیرم که عادل در نظر مردم ظالم جلوه کند و ظالم به‌عدل مشهور باشد، و گفتید هر چند ممکن نیست وجود این خصلتها در کسی از نظر خدایان و آدمیان پنهان بماند، با این همه بهتر است هنگام بررسی خلاف آن را فرض کنیم تا بتوانیم خود عدل و خود ظلم را، مجرد از سود و زیان آنها، در برابر یکدیگر قراردهیم تا بتوانیم دربارهٔ خود هر یک از آنها درست داوری کنیم. من در آن هنگام پیشنهاد شما را پذیرفتم. این نکته را هنوز بیاددارید؟

گفت: البته بیادداریم.

گفتم: اینک که از داوری فارغ شده‌ایم، به‌نام عدل از شما می‌خواهم فواید ظاهری عدالت را به‌من پس بدهید، یعنی تصدیق کنید که عادل در نظر خدایان و آدمیان نیز محبوب است. تا اینجا ثابت کردیم که خود عدالت خوب است و هر که از عدالت حقیقی بهره‌ور باشد فایدهٔ حقیقی می‌برد نه فایدهٔ ظاهری. اکنون باید

نشان‌دهیم که عادل از پاداشهای ظاهری و نام نیک نیز بی‌نصیب نمی‌ماند.

گفت: حق همین است.

گفتم: آیا تصدیق می‌کنی که نه عادل از دیدهٔ خدایان نهان می‌ماند و نه ظالم؟

گفت: آری.

گفتم: آیا همچنین قبول داری که خدایان عادل را دوست‌دارند و از ظالم ۶۱۳
بیزارند؟

گفت: قبول دارم.

گفتم: آیا نباید قبول کنیم که خدایان دوستان خود را نیکبخت می‌کنند مگر اینکه آنان به‌سبب گناههایی که در زندگی پیشین مرتکب شده‌اند به‌عقوبتی اجتناب‌ناپذیر دچار باشند؟

گفت: این نیز درست است و باید قبول کنیم.

گفتم: بنا بر این باید معتقد باشیم که اگر عادل به‌تنگدستی یا بیماری یا مصیبت دیگری دچار شود همهٔ آن مصائب سرانجام در زندگی یا پس از مرگ برای او سودمند خواهندبود. زیرا خدایان کسی را که در راه عدالت گام بردارد و بکوشد از راه کسب فضیلت تا آنجا که برای آدمی میسر است شبیه خدایان شود، هرگز تنها نمی‌گذارند.

گفت: درست است. خدایان کسی را که به‌آنان تأسی جوید به‌حال خود رها نمی‌کنند.

گفتم: آیا همچنین باید معتقد باشیم که ظالم سرنوشتی بر خلاف آن خواهداشت؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: پس آیا پاداشی که عادل از خدایان می‌گیرد همین است؟

گفت: آری.

گفتم: از آدمیان چه پاداشی بدست‌می‌آورد؟ به‌عقیدهٔ من ستمگران چون دوندگانی هستند که در آغاز مسابقه در سرازیری بسیار تند می‌دوند ولی در میان راه چون می‌خواهند راه سربالا را بپیمایند، خسته می‌شوند و از دویدن بازمی‌مانند. از این رو میدان را به‌دیگران می‌گذارند و در میان ریشخند تماشاگران سرافکنده و دست خالی کنار می‌روند در حالی که تاج افتخار نصیب

دوندگان حقیقی می‌شود. دوندگان حقیقی عادلانند که از میدان مسابقه پیروز و سربلند درمی‌آیند و در پایان هر کار و همچنین در پایان زندگی تاج افتخار را به‌سر می‌نهند و پاداش عدالت را از آدمیان نیز می‌ستانند.

گفت: درست است.

گفتم: پس اکنون باید اجازه دهی همان سخنانی را که تو دربارهٔ ستمگران گفتی من دربارهٔ عادلان بگویم: عادلان چون سالهای جوانی را پشت سر گذاشتند هر مقامی بخواهند در کشور خود بدست‌می‌آورند، با هر زنی که بخواهند وصلت می‌کنند، دختر خود را با هر کس خواستند پیوند زناشویی می‌بندند، و اگر مایل باشند از همهٔ مزایایی که تو نصیب ستمگران پنداشتی بهره‌مند می‌شوند. در حالی که ستمگران اگر هم در جوانی بتوانند خود را از دیدهٔ مردم پنهان کنند در پیری رسوا می‌شوند و مایهٔ ریشخند خویش و بیگانه می‌گردند چنانکه حتی دوستان و هم‌میهنانشان نیز از آنان دوری می‌جویند و آنان را به‌چشم حقارت می‌نگرند و همهٔ زجرها و مصائبی که تو گمان می‌کردی در انتظار عادلان است به‌آنان روی‌می‌آورد. آیا اجازه می‌دهی چنین بگویم و آماده‌ای این گفته‌ها را تصدیق کنی؟

گفت: تصدیق می‌کنم چون حق با توست.

۶۱۴ گفتم: اینک علاوه بر مزایای خود عدالت، مزدها و پاداشهایی را هم که خدایان و آدمیان در زندگی به‌مردمان عادل می‌دهند بیان کردیم.

گفت: آری، اینها نیز پاداشهایی بزرگ و زیبا هستند.

گفتم: ولی همهٔ اینها که برشمردیم با پاداش و عقوبتی که پس از مرگ نصیب عادل و ظالم می‌شود نه از حیث شمار قابل قیاس است و نه از نظر اندازه. اینک گوش کن تا آنها را نیز تشریح کنم تا هر یک از آن دو سهمی را که باید از نتیجهٔ تحقیق ما ببرد، تمام و کمال دریافت کند.

گفت: بگو، چون هیچ مطلبی در جهان نیست که تا این اندازه مشتاق شنیدنش باشم.

گفتم: آنچه می‌گویم از آن گونه داستانها نیست که اودوسه‌نوس به آلکینوس حکایت کرده، بلکه روایتی است که از مردی بیداردل به‌نام «ار» فرزند آرمنیوسِ اهل پامفولیا. «ار» در انثای جنگی ازپای‌درآمد. پس از ده روز که اجساد کشتگان را برمی‌داشتند، دیدند با اینکه همهٔ جسدها روی به‌پوسیدگی نهاده،

جسد او همچنان تازه است. جسد را به‌خانه‌اش آوردند و روز دوازدهم که روی تل هیزم نهادند تا بسوزانند «ار» زنده شد و برخاست و آنچه در جهان دیگر دیده‌بود حکایت کرد و چنین گفت:

چون روحم از تن جدا شد با گروهی از ارواح دیگر براه‌افتادیم و به‌جایی عجیب رسیدیم. در آنجا دو دریچهٔ متصل به‌هم در روی زمین بود که به‌زیر زمین راه داشت و در برابر آنها دو دریچهٔ دیگر بود که به‌آسمان می‌پیوست. در میان آن دو جفت دریچه داورانی نشسته‌بودند که دربارهٔ نیک و بد اعمال مردگان داوری می‌کردند. حکمی را که دربارهٔ عادلان می‌دادند بر لوحی می‌نوشتند و لوح را به سینهٔ آنان نصب می‌کردند و سپس آنان را به‌سمت راست می‌فرستادند تا راه آسمان درپیش‌گیرند. ظالمان را لوحی که شرح کارهای نکوهیدهٔ آنان بر آن نوشته بود بر پشت می‌آویختند و به‌سمت چپ می‌فرستادند و به‌زیر زمین روانه می‌کردند. چون نوبت به‌من رسید، گفتند وظیفهٔ تو این است که به‌میان آدمیان برگردی و هر چه در اینجا می‌بینی به‌آنان بگویی. از این رو به‌من دستور دادند چشم و گوش خود را باز کنم تا هر چه در آنجا می‌گذرد ببینم و بشنوم. دیدم که چگونه گروهی از ارواح پس از آنکه حکم داوران را شنیدند از یکی از دریچه‌ها به زیرزمین رانده‌شدند و گروهی دیگر از یکی از دریچه‌های آسمان به‌سوی بالا رهسپار شدند. از دریچهٔ دوم که روی زمین بود ارواحی از زمین درآمدند که به‌گرد و غبار و پلیدی آلوده بودند. از دومین دریچهٔ آسمان نیز ارواحی پاکیزه و شاداب پایین آمدند. همهٔ ارواح در چمنزاری گردآمدند و چنان می‌نمود که گویی از سفری دور و دراز رسیده‌اند تا در مجلس جشنی شرکت کنند. آشنایان به‌یکدیگر خوشامد می‌گفتند و همدیگر را در آغوش می‌کشیدند. آنان که از زمین برمی‌آمدند از دیگران دربارهٔ آسمان پرسشهایی می‌کردند و ارواحی که از آسمان می‌رسیدند از دسته دیگر دربارهٔ دنیای زیر زمین خبر می‌گرفتند. دستهٔ نخستین گریان و
زاری‌کنان از رنجهایی که در زیر زمین کشیده‌بودند و از سفر هزار سالهٔ ۶۱۵
مشقت‌باری که پشت سر گذاشته‌بودند حکایتها می‌کردند و ارواحی که از عالم بالا آمده‌بودند از خوشیهای بیکران و زیباییهایی وصف‌ناپذیری که در طی سفر آسمانی دیده‌بودند سخن می‌گفتند. گلاوکن عزیز، اگر بخواهم همهٔ ماجراهایی را که «ار» در آنجا دیده و شنیده‌بود بازگویم سخن دراز می‌شود. از این رو به‌بیان مهمترین مطلبی که «ار» حکایت کرده‌است اکتفا می‌ورزم.

گفت: هر کس برای هر ستمی که بهکسی کردهاست کیفری جداگانه
می‌بیند و برای هر ستم ده برابر مجازات می‌شود. مدت هر مجازات صد سال است
که برابر با طول عمر آدمی است. کسی که دست به‌خون جمعی آلوده یا به‌کشوری
یا سپاهی خیانت ورزیده یا گروهی از مردمان را اسیر کرده و به‌بندگی فروخته یا
در ارتکاب جرائم دیگر شرکت داشته‌است، برای هر جرم ده برابر کیفر می‌بیند و
ده برابر درد و رنج می‌کشد. ولی آنکه به‌دیگران نیکی کرده و زندگی را به‌پاکی و
پرهیزگاری بسربرده‌است به‌همان نسبت نیکی می‌بیند و پاداش می‌گیرد. دربارهٔ
کودکانی که پیش از تولد فوت شده یا در کودکی مرده‌اند سخنانی می‌گفت که
به‌بازگفتن نمی‌ارزد. ولی می‌گفت کیفر و پاداش بی‌دینی و دینداری، و بدی و نیکی
دربارهٔ پدر و مادر، و همچنین کیفر قتل نفس بمراتب بیش از آن است که تشریح
کردم. «ار» می‌گفت شنیدم که در آن میان یکی از دیگری پرسید: آردیایوس بزرگ
کجاست و حالش چگونه است؟ این آردیایوس هزار سال پیش در یکی از شهرهای
پامفولیا فرمانروایی مستبد بوده. و چنانکه می‌گفتند پدر پیر و برادر بزرگ خود را
کشته و کارهای زشت بیشماری مرتکب شده بوده‌است. مخاطب پاسخ داد: «او با
ما نیامده‌است و نخواهدآمد. از موحش‌ترین وقایعی که در زیر زمین به‌سر ما آمد
یکی این بود که چون به‌نزدیک دریچه رسیده‌بودیم و می‌خواستیم بیرون برویم
آردیایوس را دیدیم که به‌همراهی گروهی از حکمرانان ستمگر می‌آمد و چند تن
از مردم عادی هم، که اهل سیاست نبودند ولی در زندگی جنایتهای بزرگ مرتکب
شده‌بودند، با آنان بودند. همه به‌دریچه نزدیک شده‌بودند و امید داشتند بزودی
بیرون بروند ولی دریچه مانع عبور آنان شد، بدین‌سان که هر گاه یکی از آن
ستمگران یا کسانی که هنوز زمان مجازاتشان بسرنیامده‌بود، می‌خواست پای از
دریچه بیرون نهد نعره‌ای وحشتناک از دریچه برمی‌خاست. در کنار دریچه مردانی
با قیافه‌های رعب‌انگیز ایستاده‌بودند که می‌دانستند معنی آن نعره چیست. اینان
دست آردیایوس و همراهان او را گرفتند و به‌کنار کشیدند. سپس دستها و پاها و ۶۱۶
گردن آنان را با زنجیر بستند و آنان را به‌خاک افکندند و پوستشان را کندند و
سپس کشان‌کشان در راهی که پر از بوته‌های خار بود بردند و گناهانشان را
به‌دیگران اعلام کردند و گفتند اینان را می‌بریم تا در دوزخ افکنیم. از همهٔ وقایع
وحشت‌انگیزی که در آنجا دیدیم این یکی موحش‌تر از همه بود زیرا می‌ترسیدیم
هنگامی هم که ما می‌خواستیم پای از دریچه بیرون بگذاریم صدای نعره بلند

شود. از این رو هر یک از ما که می‌توانست از دریچه بگذرد بسیار شادمان می‌گردید.» پاداشها و کیفرهایی که در آن جهان وجوددارد از همین گونه است که تشریح کردم. هر روح هفت روز در آن چمنزار بسربرد. روز هشتم همه با هم براه افتادیم و پس از چهار روز به‌جایی دیگر رسیدیم. از آنجا نوری پیدا بود که به‌صورت عمودی از بالا به‌پایین می‌تابید و چون ستونی از میان زمین و آسمان می‌گذشت. رنگ نور به‌رنگین‌کمان شباهت داشت ولی بسیار صاف و روشن بود. باز روزی راه پیمودیم تا به‌میان آن روشنایی رسیدیم، و دیدیم که چگونه ستون نور در بالا به‌رشته‌هایی منشعب می‌شد و سرهای رشته‌ها در نقطه‌ای به‌هم می‌پیوستند و گنبد آسمان را تشکیل می‌دادند درست چون تسمه‌های چوبی که بدنهٔ کشتی جنگی را تشکیل می‌دهند. در نقطه‌ای که رشته‌های روشنایی به یکدیگر می‌پیوستند، دوک ضرورت آویزان بود و همهٔ افلاک به‌وسیلهٔ آن دوک گردانده‌می‌شد. میله و قلاب دوک از فولاد بود و چرخ آن از مخلوطی از فولاد و فلزات دیگر. بظاهر شبیه چرخ دوکهای ما بود ولی چنانکه «ار» می‌گفت باید ساختمان آن را چنین تصور کرد: چرخی بزرگ و میان‌تهی بود که در درونش چرخی دیگر جای‌داشت و در درون آن چرخی سوم. در درون چرخ سوم چرخی چهارم بود، همچنین چهار چرخ دیگر. جمعاً هشت چرخ بود که یکی در درون دیگری جای داشت. لبه‌های هر هشت چرخ از بالا به‌شکل دایره‌هایی پیدا بود که به‌هم پیوسته و چرخی واحد به‌دور محور بوجودآورده‌بودند و لولهٔ محور از میان چرخ هشتم گذشته بود. کنارهٔ چرخ نخستین، یعنی چرخ بیرونی، پهن‌تر از همه بود و کنارهٔ چرخ ششم از این حیث در مرتبهٔ دوم قرارداشت، کنارهٔ چرخ چهارم در مرتبهٔ سوم، کنارهٔ چرخ هشتم در مرتبهٔ چهارم، چرخ هفتم در مرتبهٔ پنجم و چرخ پنجم در مرتبهٔ ششم و چرخ سوم در مرتبهٔ هفتم و چرخ دوم در مرتبهٔ هشتم.
دایرهٔ بزرگترین چرخها رنگارنگ بود و دایرهٔ چرخ هفتم درخشانتر از دیگران. ۶۱۷
دایرهٔ چرخ هشتم درخشش خود را از چرخ هفتم می‌گرفت و دایره‌های دو چرخ دوم و پنجم همانند یکدیگر و از لبهٔ چرخهای دیگر زردتر بودند. چرخ سوم سفیدتر از همه بود، چرخ چهارم سرخ‌رنگ، و چرخ سوم بمراتب سفیدتر از لبهٔ چرخ ششم. دوک با حرکتی یکنواخت به‌گرد خود می‌گشت ولی در اثنای این گردش، چرخ هفتم بسیار آهسته‌تر از چرخهای دیگر در جهت مخالف می‌چرخید. چرخ هشتم سرعتی بیش از چرخهای دیگر داشت و چرخهای هفتم و ششم و

پنجم از این حیث در مرتبهٔ دوم قرارداشتند. چرخ چهارم در مرتبهٔ سوم بود و چرخ سوم در مرتبهٔ چهارم و چرخ دوم در مرتبهٔ پنجم. خود دوک میان زانوهای ضرورت می‌چرخید و بر بالای هر یک از دایره‌های آن سیرنی، یعنی موجودی که سر زن و تن مرغ دارد، نشسته‌بود. اینان با گردش دایره‌های دوک می‌گردیدند و از هر یک صدایی به‌گوش می‌رسید، و صداها چنان با یکدیگر هماهنگ بود که از ترکیب آنها آهنگی موزون پدید می‌آمد. سه زن دیگر به‌نامهای لاخه‌سیس و کلوثو و آتروپوس که دختران ضرورتند در دایره‌ای به‌فاصله‌های مساوی روی تختهایی نشسته‌بودند. اینان جامه‌های سفید به‌تن و تاجی از گل به‌سر داشتند و به‌همراه آهنگ سیرن‌ها سرودهایی می‌خواندند. لاخه‌سیس سرودی در وصف گذشته می‌خواند، کلوثو سرودی در وصف حال و آتروپوس سرودی در وصف آینده. کلوثو گاه‌گاه با دست راست چرخ بیرونی دوک را می‌چرخاند، آتروپوس با دست چپ چرخهای درونی را به‌حرکت می‌آورد. لاخه‌سیس هر دو دست را گاه به‌چرخ بیرونی می‌سود و گاه به‌چرخهای درونی.

ارواح همین که به‌آنجا رسیدند به‌آنان فرمان داده‌شد که به‌نزد لاخه‌سیس
بروند. در آنجا کسی که بظاهر چون کاهنان پرستشگاهها می‌نمود پیش آمد و آنها
را در یک صف مرتب کرد. سپس از دامن لاخه‌سیس، قرعه‌ها و نمونه‌هایی از
شیوه‌های گوناگون زندگی برداشت و بر بالای سکویی ایستاد و گفت: «فرمان
لاخه‌سیس دختر باکرهٔ ضرورت را به‌شما اعلام می‌کنم. ای ارواح یک‌روزه، با شما
زندگی نسلی تازه از جانداران فانی آغاز می‌شود. قرار بر آن نیست که سرنوشت به
سراغ شما بیاید و شما را بگزیند بلکه شما هر یک سرنوشت خود را خواهیدگزید.
هر یک از شما که پیش از دیگران قرعه به‌نامش اصابت کند باید پیش از همه راه
زندگی خود را بگزیند. هر کس به‌حکم تقدیر در راهی که انتخاب می‌کند خواهد
ماند. فضیلت، خاص هیچ کس نیست بلکه هر که آن را محترم بدارد از آن بهره‌ای
بیشتر خواهدداشت و هر که به‌آن بی‌اعتنا بماند بهره‌اش کمتر خواهدبود. هر کس
مسؤول انتخاب خویش است و خدا در این باره تقصیری ندارد.» کاهن، پس از
بیان این سخنان قرعه‌ها را در میان ارواح افکند و هر کس قرعه‌ای را که در
۶۱۸ پیشش افتاده‌بود برگرفت. «ار» تنها کسی بود که قرعه‌ای برنداشت زیرا اجازهٔ این
کار به‌او داده نشده‌بود. هر روح پس از آنکه قرعه را برگرفت دریافت که از حیث
نوبت، چندمین است. در این هنگام کاهن نمونه‌های زندگی را در برابر آنان

بپاداشت و شمارهٔ نمونه‌ها بمراتب بیش از شمارهٔ حاضران بود.

نمونهٔ زندگیهای گوناگون در میان آنها دیده‌می‌شد، چه زندگی جانوران و چه زندگی آدمیان. مثلاً از زندگی فرمانروایان مستبد نمونه‌هایی بود: نمونهٔ زندگی فرمانروایانی که تا پایان عمر حکومت می‌کنند و نمونهٔ آنان که پس از چند سالی از تخت سلطنت می‌افتند و باقی عمر را در تبعیدگاهها با تنگدستی و مسکنت بسر می‌برند. همچنین نمونه‌هایی از زندگی مردان نیکنام دیده‌می‌شد که بعضی به سبب زیبایی اندام و پاره‌ای به‌سبب دلیری یا تبار از دیگران ممتاز بودند. نمونه‌هایی از زندگی مردان گمنام و زنان نیز پیدا بود. میان ارواح حاضر تمایزی نبود زیرا اقتضای ضرورت این است که هر روح همین که زندگی تازه‌ای برای خود برگزید، شخص تازه‌ای شود. نمونه‌ها نیز بی‌آنکه ترتیب خاصی رعایت شود در کنار یکدیگر قرارداشتند و دارای صفات و عوارض گوناگون بودند مانند تنگدستی و بیماری و تندرستی. حتی بعضی از آنها میان دو حالت مختلف قرارداشت. به عقیدهٔ من، گلاوکن عزیز، بزرگترین خطر برای آدمی در همین مرحله است. بدین جهت هر یک از ما باید دانشی را بالاتر از همهٔ دانشهای دیگر بشمارد که در پرتو آن آدمی می‌تواند زندگی خوب را از زندگی بد تمیز دهد و تا آنجا که ممکن است بهترین زندگیها را بگزینند. مرادم آن دانشی است که اگر از آن بهره‌مند شویم درمی‌یابیم که زیبایی اگر با ثروت یا تنگدستی توأم شود چه اثری در روح بجا می‌گذارد، و شهرت یا گمنامی خانواده، گوشه‌نشینی یا شرکت در امور سیاسی، ضعف یا نیروی بدنی، دانایی یا نادانی، و همهٔ خصایص دیگر از این دست، اگر با خصوصیات و عادات روح بیامیزند روح را به‌چه حالی درمی‌آورند. زیرا فقط کسی که از آن دانش بهره‌ای دارد، می‌تواند با درنظرگرفتن آن نتایج و عواقب و با توجه به‌طبیعت روح، زندگی خوب را از زندگی بد بازشناسد: بدترین زندگیها آن زندگی را بداند که روح را از عدالت دور می‌کند و دچار ستمگری می‌سازد، و بهترین زندگیها آن زندگی را بشمارد که روح را به‌راه عدالت رهبری می‌کند. غیر از این به‌هر چیز دیگر باید بی‌اعتنا بود زیرا چنانکه دیدیم بهترین انتخاب، چه برای
زندگی و چه برای پس از مرگ، همین است. آدمی تا در این جهان است باید بدین ۶۱۹
عقیده وفادار بماند. روزی هم که رخت به‌جهان دیگر کشد، در آنجا نباید فریب ثروت و چیزهای دیگر را که مایهٔ تباهیند، بخورد بلکه باید همواره بهوش باشد تا به‌دام خودرأیی و ستمگری و استبداد نیفتد و خود و دیگران را به‌ورطهٔ بدبختی و

هلاک نکشاند، بلکه در آن جهان نیز مانند این جهان راه میانه را بگزیند و از زیاده‌روی برحذر باشد زیرا یگانه راه نیکبختی همین است.

مردی که از آن جهان بازگشته‌بود می‌گفت کاهن به‌گفتار خویش چنین ادامه داد: «کسی هم که در پایان صف جای دارد و نوبتش پس از همهٔ ارواح است، اگر در انتخاب شیوهٔ زندگی از خرد پیروی کند و زندگی را به‌جدیت و مراقبت بپایان‌برد سرانجام نیکی خواهدداشت. بنا بر این کسی که در آغاز صف جای دارد نباید شتاب کند و آنکه پس از همه می‌آید نباید نگرانی به‌خود راه‌دهد.»

«ار» می‌گفت نخستین کسی که قرعه به‌نامش اصابت کرده‌بود شتابان زندگی فرمانروای مستبد را برگزید زیرا چنان نادان و حریص بود که نمونه‌های دیگر را ندید و از سرنوشتی که در انتظار ستمگران است غافل ماند و هیچ درنیافت که اگر این زندگی را بگزیند فرزندان خود را خواهدخورد و قومی را به‌روز سیاه خواهدنشاند. ولی پس از آنکه قسمت خود را بدست‌گرفت و از سر فراغت در آن نگریست از انتخاب خود پشیمان شد و به‌سر و سینهٔ خود کوفتن گرفت و ناله و زاری آغاز کرد که چرا به‌گفتهٔ کاهن گوش نداده‌است. در عین حال مسؤولیت انتخاب خود را به‌گردن نگرفت بلکه از سرنوشت و از خدایان شکوه کرد. او یکی از ارواحی بود که از آسمان آمده‌بودند. زندگی گذشته را در کشوری منظم بسربرده و به‌عادت، نه از روی دانش، عمری به‌درستی و پرهیزگاری گذرانده‌بود. بیشتر ارواحی که از آسمان رسیده‌بودند چون رنج و مصیبت را نمی‌شناختند در انتخاب دقت نمی‌کردند ولی آنها که از زمین آمده، خود رنجهای طاقت‌فرسا کشیده و رنجهای دیگران را نیز به‌چشم دیده‌بودند در انتخاب زندگی نو احتیاطی بیشتر بکارمی‌بردند. بدین‌سان به‌سبب اصابت قرعه و هچنین در نتیجهٔ بی‌مبالاتی یا احتیاط، بسیاری از ارواحی که در گذشته زندگی نیکی گذرانده‌بودند زندگی بدی برگزیدند و کسان بسیاری که زندگی بدی پشت سر نهاده‌بودند زندگی بهتری انتخاب کردند.

خبری که از جهان دیگر به‌ما رسیده، این است که هر که در آغاز زندگی نوین دل به‌دانش ببندد و هنگام تقسیم قرعه در پایان صف نباشد، نه تنها زندگی در این جهان را با نیکبختی و خرسندی بسرمی‌برد بلکه در طی سفری هم که از اینجا به‌جهان دیگر و دوباره از آنجا به‌این جهان می‌کند سختی نمی‌بیند. زیرا از راههای تاریک زمین نمی‌گذرد بلکه در آسمان سیر می‌کند و سفر را براحتی و

خوشی، می‌گذراند.

«ار» می‌گفت رفتار ارواح در حالی که زندگی نوی برای خود برمی‌گزیدند تماشایی بود. گاه بیننده را به‌خنده می‌آورد و گاه ترحم برمی‌انگیخت. بیشتر ارواح ۶۲۰
هنگام انتخاب زندگی نو از تجربه‌های زندگی گذشته الهام می‌گرفتند. مثلاً روحی دیدم که زندگی پیشین را در قالب اورفئوس بسرآورده‌بود. چون نوبت به‌او رسید زندگی قو را برگزید. علت آن بود که به‌دست زنی کشته شده‌بود و از جنس زن بیزار بود و نمی‌خواست از زنی زاییده‌شود. همچنین روح ثاموریس را دیدم که زندگی بلبلی را برگزید. قوها و مرغان خوش‌الحان دیگری را دیدم که در قالب آدمی درآمدند. روحی که در صف ارواح بیستمین بود زندگی شیری را برگزید. چون نیک نگریستم دیدم روح آیاس پسر تلامون است. او از داوری دربارهٔ آن سلاحها چنان خشمگین بود که نمی‌خواست دوباره به‌کالبد آدمی درآید. بعد از او روح آگاممنون پیش آمد. او نیز به‌سبب سرنوشتی که در زندگی پیشین داشت از آدمیان بیزار بود. از این رو زندگی عقابی را برگزید. در میان صف، روح آتالانتا جای داشت. او به‌افتخاری که نصیب ورزشکاران می‌شود چشم دوخته‌بود. از این رو همان زندگی را انتخاب کرد. پس از او نوبت به‌روح اپئوس پسر پانوپئوس رسید و او به صورت زنی هنرمند درآمد. در میان ارواحی که در پایان صف جا داشتند روح ترسیتس دلقک را دیدم که زندگی بوزینه‌ای را برگزید. واپسین روحی که پیش آمد روح اودوسه‌ئوس بود که چون مشتقهای زندگی گذشته را از یاد نبرده‌بود به‌جاه‌طلبی اعتنایی نداشت. از این رو چندی میان نمونه‌های زندگی می‌گشت و در جست و جوی زندگی مرد ساده‌ای بود که بتواند گوشه‌ای بگیرد و دور از انظار مردم بسربرد. سرانجام این زندگی را در گوشه‌ای نهان از چشم دیگران پیدا کرد. بسیار شادمان شد و گفت اگر قرعهٔ نخستین هم به‌نام من می‌افتاد زندگی دیگری جز این نمی‌خواستم. گروهی از ارواح جانوران در قالب آدمیان درآمدند و بعضی جانوران زندگی جانوران دیگر را برگزیدند. ستمگران زندگی درندگان را انتخاب کردند و عادلان به‌قالب دامهای اهلی و بی‌آزار درآمدند. بدین‌سان هر روح کالبدی تازه یافت و زندگی دیگری آغاز کرد.

ارواح پس از آنکه زندگی تازهٔ خود را برگزیدند، به‌همان ترتیب که قرعه به‌نامشان اصابت کرده‌بود به‌نزد لاخه‌سیس رفتند. لاخه‌سیس فرشتهٔ پاسدار زندگیی را که هر روحی برای خود انتخاب کرده‌بود بر او گماشت تا پاسدار زندگی

او باشد و مراقبت کند که سرنوشت تازه‌اش به‌مرحلهٔ عمل درآید. هر فرشته،
روحی را که بر آن گماشته شده‌بود نخست به‌نزد کلوثو برد و در زیر دوک گردان
جای داد. در اینجا سرنوشتی که روح برگزیده‌بود مسجل شد. پس از آن روح را
به‌سوی دیگر راهنمایی کرد و به‌نزد آتروپوس که دوک را می‌چرخاند، برد. در اینجا
سرنوشت روح، قطعی و تغییرناپذیر گردید. سپس آنها، بی‌آنکه سر به‌عقب ۶۲۱
برگردانند، از زیر تخت ضرورت گذشتند. همهٔ ارواح این مراحل را پیمودند. پس از
آن همهٔ ما با هم به‌جلگهٔ فراموشی درآمدیم که بسیار گرم و مرطوب بود. نه
درختی در آنجا دیده‌می‌شد و نه گیاهی. چون شب فرارسید در کنار رود فراموشی
که آبش در هیچ ظرفی قرارنمی‌گیرد فرودآمدیم. همهٔ ارواح مجبور شدند که از آن
آب بنوشند. آنان که عنان اختیار خود را به‌دست عقل نسپرده‌بودند بیش از حد
اعتدال نوشیدند. هر روحی همین که آب نوشید گذشته را از یاد برد. چون کمی
آرام گرفتیم و نیمه شب فرارسید رعد و برقی برخاست و زمین لرزید و توفانی ما
را از هم پراکند. یکی به‌این گوشه افتاد و دیگری به‌گوشه‌ای دیگر و هر روح در هر
جا که افتاده‌بود زندگی نو را آغازکرد. به‌من اجازهٔ آشامیدن ندادند. ولی ندانستم
روحم چگونه به‌تنم بازگشت. بلکه یکباره چشم گشودم و دیدم سپیدهٔ صبح تازه
دمیده‌است و من روی پشته‌ای هیزم خوابیده‌ام[۳۶].

گلاوکن گرامی، بدین‌سان این روایت از فراموشی مصون مانده و به‌گوش ما رسیده‌است. اگر آن را به‌گوش هوش بشنویم شاید مایهٔ رهایی روح ما نیز گردد تا بتوانیم از رود فراموشی بگذریم بی‌آنکه آلوده گردیم. اگر باور داریم که روح مرگ‌ناپذیر است و هر نیکی و بدی را تحمل تواندکرد و از همهٔ نیکیها بهره‌ور می‌تواند شد، باید آن راه را درپیش‌گیریم که به‌آسمان می‌پیوندد، و دانش و خرد و عدالت را پیشوای خود سازیم. چه تنها در این صورت خواهیم‌توانست هم با خودمان به‌دوستی و صفا بسربریم و هم با خدایان، و چون کسانی که از میدان مسابقه پیروز درآمده‌اند، پاداشی را که درخور ماست بدست‌آوردیم تا هم در این جهان نیکبخت گردیم و هم در طی آن سفر هزارساله که وصفش را شنیدی.

حاشیه

۱. مقصود الهه‌ای است به‌نام بندیس که معبود مردم تراکیا بود. در دوران پریکلس به‌سبب نزدیکی سیاسی آتن با تراکیا این الهه به‌آتن راه‌یافت و پرستش او در آتن مرسوم شد. در اینجا سخن از نخستین جشنی است که در پیرائیوس، بندر آتن، برای بزرگداشت بندیس برپا می‌شود. افلاطون‌شناسان بر آنند که افلاطون در اینجا به‌جشن بندیس اشاره می‌کند تا نفوذ فرهنگ بیگانه را در آتن، که به‌عقیدهٔ او یکی از علل عمدهٔ آشفتگی اخلاقی و سیاسی آتن در آن زمان بود، نمایان سازد. رک. آپولوژی، حاشیهٔ شمارهٔ ۱.

۲. سوفوکلس: شاعر نامدار تراژدی‌پرداز آتنی در قرن پنجم ق. م.

۳. ثمیستوکلس: دولتمرد معروف آتنی در قرن پنجم ق. م.

۴. پیندار: شاعر یونانی اهل ثبن (قرن ششم و پنجم ق. م.)

۵. سیمونیدس: شاعر غزلسرای یونانی اهل کئوس (قرن ششم و پنجم ق. م.)

۶. یونانیان معتقد بوده‌اند که اگر کسی با گرگ رو به‌رو شود و فوراً به‌چشم گرگ نگاه نکند لال می‌شود.

۷. روش استهزاآمیز سقراط در گفت و گوهای فلسفی، خصوصاً آنجا که مخاطبش یکی از سوفیستهاست، به‌طنز سقراطی معروف است و این را در بیشتر نوشته‌های افلاطون می‌توان یافت.

۸. دربارهٔ فضیلت رک. پروتاگوراس ۳۱۹ و ۳۲۹ و ۳۴۱ ـ منون ۷۰ تا ۷۴ و ۸۷ و ۸۹ و ۹۵ و ۱۰۰ ـ اوثودموس ۲۸۲ ـ لاخس ۱۹۸ ـ گرگیاس ۵۰۶ ـ فایدون ۶۹ ـ جمهوری ۴۳۲ و ۴۴۵ ـ قوانین ۹۶۳.

۹. مقایسه کنید با «قوانین» ۸۸۵ تا ۹۰۵.

۱۰. آریستون پدر افلاطون است و گلاوکن و آدئیمانتوس برادران کهتر افلاطونند.

۱۱. فیلسوف کلمه‌ای است یونانی به‌معنی دوستدار دانش.

۱۲. رک: جمهوری ۴۱۴ و ۴۵۹ و مقایسه کنید با ۴۸۵.

۱۳. دربارهٔ شعر و شاعر رک: آپولوژی ۲۲ ـ ایون ۵۳۳ و ۵۳۴ ـ جمهوری ۵۹۵ تا ۶۰۷ ـ قوانین ۷۰۰ و ۷۱۹ و ۸۰۱ و ۸۱۰ و ۸۱۱

۱۴. آموزگار موسیقی سقراط.

۱۵. دربارهٔ موسیقی رک: قوانین ۶۵۵ تا ۶۷۴ و ۸۱۲.

۱۶. دربارهٔ عشق رک: رک: مهمانی ۱۸۱ و ۲۰۲ و ۲۱۰ و دربارهٔ عشق‌ورزی با پسران مهمانی ۱۸۱ و ۱۹۲ و ۲۰۹ ـ فایدروس ۲۳۹ و ۲۴۰ و ۲۴۹ و ۲۵۲ ـ قوانین ۶۳۶ و ۸۳۶ و ۸۳۷.

۱۷. در اساطیر یونان آسکلپیوس خدای دانش پزشکی است و شاگردان آسکلپیوس پزشکانند.

۱۸. دربارهٔ شجاعت رک: پروتاگوراس ۳۶۰ ـ لاخس، خصوصاً ۱۹۰ و ۱۹۵ ـ گرگیاس ۵۰۷ ـ قوانین ۶۳۳

۱۹. رک: تیمائوس ۶۹ و ۷۰ و ۷۱ و ۸۹ و ۹۰.

۲۰. خدای خانه و اجاق و خانواده. سقراط چون می‌خواهد دربارهٔ اشتراک زن و فرزند، یعنی دربارهٔ خانواده، سخن بگوید، از خدای اجاق و خانواده عذرخواهی می‌کند.

۲۱. رک: قوانین ۷۸۰ و ۸۰۴

۲۲. رک: نامهٔ شمارهٔ هفت ۳۲۶.

۲۳. دربارهٔ فلسفه و فیلسوف رک: گرگیاس ۴۸۲ و ۴۸۴ ـ اوثودموس ۳۰۷ ـ فایدون ۶۱ ـ ثئای‌تتوس ۱۷۴ ـ لوسیس ۲۱۸.

۲۴. مراد «ایده» است. دربارهٔ ایده رک از جمله: لاخس ۱۹۱ ـ اوثوفرون ۶ ـ هیپیاس بزرگ ۲۸۹ و ۲۹۴ ـ منون ۷۲ ـ مهمانی ۲۱۰ و ۲۱۱ ـ فایدون ۷۴ و ۱۰۴ ـ فایدروس ۲۴۹ و ۲۶۵ ـ «سوفسطایی» ۲۵۳ تا ۲۵۵ و ۲۶۰ ـ مرد سیاسی ۲۷۷ و ۲۷۸ ـ پارمنیدس ۱۲۹ تا ۱۳۵ ـ تیمائوس ۵۲

۲۵. مقصود این معماست: مرغی که مرغ نبود روی چوبی که چوب نبود نشسته‌بود. مردی که مرد نبود با سنگی که سنگ نبود او را زد و کشت. حل معما: شب‌پره‌ای روی ساقهٔ نی نشسته‌بود. مردی خصی با سنگ‌پا او را زد و کشت.

۲۶. دیومدس (Diomedes) پادشاهی بود در تراکیا. بیگانگانی را که به‌کشورش می‌آمدند در زیر پای اسبان می‌کشت تا سرانجام به‌دست هراکلس ازپای‌درآمد. دچارشدن به‌سرنوشت دیومدس ضرب‌المثلی بوده‌است دربارهٔ کسی که به‌کاری لذت‌بخش دست بزند و سرانجام همان کار مایهٔ تباهی او شود.

۲۷. رک: آپولوژی ۳۱ و ۴۰ ـ اوثوفرون ۳ ـ اوثودموس ۲۷۳ ـ فایدروس ۲۴۲ ـ ثئای‌تتوس ۱۵۱.

۲۸. دربارهٔ دیالکتیک رک: اوثودموس ۲۹۰ ـ منون ۷۵ ـ مهمانی ۲۱۰ ـ فایدروس ۲۶۵ و ۲۶۶ ـ ثئای‌تتوس ۲۰۷ ـ «سوفسطایی» ۲۱۹ به‌بعد و ۲۵۳ ـ مرد سیاسی ۲۵۸ به‌بعد و خصوصاً ۲۶۲ و ۲۶۳ و ۲۸۷ ـ فیلبس ۱۶ تا ۱۸ و ۵۷ و ۵۸.

۲۹. یونانیان خورشید را یکی از خدایان می‌شمردند.

۳۰. اشاره به‌عقاید و اعداد فیثاغوری است. طالبین به‌تفسیرهای اروپایی «جمهوری» رجوع کنند. ـ م.

۳۱. منظور خدای توانگری است که همواره به‌صورت نابینایی نمایانده‌می‌شود ـ م.

۳۲. رک: گرگیاس ۴۹۵ تا ۴۹۹ ـ فیلبس، خصوصاً ۱۱.

۳۳. اشاره به‌عقاید فیثاغوری است. فیلولائوس متفکر فیثاغوری معتقد به‌وجود سه نوع

سال بود: سال عادی از ۷۲۹ روز و شب تشکیل می‌یافت ($\frac{1}{2}$ ۳۶۴ روز و $\frac{1}{2}$ ۳۶۴ شب)، سال بزرگ از ۷۲۹ ماه، و بزرگترین سال از ۷۲۹ سال عادی.

۳۴. دربارهٔ جاویدانی روح رک: منون ۸۱ ـ فایدون ۷۱ به‌بعد و ۱۰۶ و ۱۰۷ ـ فایدروس ۲۴۵ ـ قوانین ۸۹۲.

۳۵. بنا به‌اساطیر یونان هر کس کلاه‌خود خدای دوزخ را به‌سر بنهد از دیدهٔ خدایان نهان می‌ماند.

۳۶. دربارهٔ جهان دیگر رک: آپولوژی ۲۹ ـ گرگیاس ۵۲۳ ـ فایدون ۱۰۷ به‌بعد ـ فایدروس ۲۴۹.

دوره آثار افلاطون

جلد سوم

ترجمهٔ

محمدحسن لطفی - رضا کاویانی

دورهٔ آثار افلاطون

جلد سوم

ترجمهٔ

محمدحسن لطفی

شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

افلاطون

دورهٔ کامل آثار افلاطون

جلد سوم

فایدروس، ثئای‌تتوس، سوفسطایی، مرد سیاسی، پارمنیدس، فیلبس، تیمائوس، کریتیاس و نامه‌ها

Phaidros, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Parmenides, Philebos, Timaios, Kritias, Briefe

ترجمه‌شده از متون آلمانی و فرانسهٔ زیر:

Platon, Sämtliche Werke. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg.

Platon, Oeuvres complètes. Bibliotheque de la Pleiade.

چاپ اول: دی‌ماه ۱۳۵۶ هـ. ش. ـ تهران

چاپ دوم: اردیبهشت‌ماه ۱۳۶۷ هـ. ش. ـ تهران

چاپ سوم: مهرماه ۱۳۸۰ هـ. ش. ـ تهران

حروفچینی: شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی

صفحه‌آرایی، یکسان‌سازی اعلام و استخراج فهرست راهنما: فتانه کهوند

تعداد: ۵۵۰۰ نسخه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

شابک X - ۰۲۸ - ۴۸۷ - ۹۶۴ (دورهٔ چهارجلدی) ISBN 964 - 487 - 028 - X (4 VOL. Set)

فهرست

فایدروس

phaidros

هنر بلاغت

سقراط: فایدروس گرامی، از کجا می‌آیی؟ به کجا می‌روی؟ ۲۲۷

فایدروس: از نزد لوسیاس پسر کفالوس می‌آیم و می‌روم ساعتی در بیرون شهر گردش کنم چون از بامداد تا کنون در نزد او نشسته‌بودم. من همواره پند دوستمان آکومنوس را بکارمی‌بندم و برای تفریح به‌بیرون شهر می‌روم چون آکومنوس معتقد است که راه‌پیمایی در بیرون شهر مفرح‌تر از گردش در شهر است و آدمی را خسته نمی‌کند.

سقراط: حق با اوست. پس لوسیاس در آتن است؟

فایدروس: آری، در خانهٔ اپیکراتس ساکن است، همان جا که پیشتر موروخوس سکونت داشت و با اولومپیون فاصلهٔ زیادی ندارد.

سقراط: آنجا چه می‌کردید؟ چه می‌پرسم؟ بدیهی است که لوسیاس با خطابه‌های دلنشین خود از شما پذیرایی می‌کرد.

فایدروس: اگر وقت داری با من بیا تا بشنوی که چه خبر بود.

سقراط: آیا گمان می‌کنی به‌قول پیندار هیچ کار فوریی می‌تواند مرا از شنیدن گفت و گوهای تو و لوسیاس بازدارد؟

فایدروس: پس بیا برویم.

سقراط: تو نیز سخن آغاز کن.

فایدروس: راستی سخنان شنیدنی دارم چون خطابه‌ای که لوسیاس امروز خواند دربارهٔ عشق بود و خطابه را چنان نوشته که گویی می‌خواسته‌است به‌وسیلهٔ آن دل زیباجوانی بدست‌آید، ولی نه به‌دست عاشقی. بلکه ظرافت خطابه اینجاست که ثابت می‌کند که پسران خوبرو باید کسانی را که عاشق نیستند بر عاشقان برتری نهند.

سقراط: چه نیکمردی است لوسیاس! کاش می‌نوشت که خوبرویان باید تنگدستان را بر توانگران برتری نهند و پیران را بر جوانان. چه، این سخن نه تنها

به‌حال من و امثال من سودمند می‌شد بلکه عمومی مردم از آن سود می‌بردند. به‌هر حال چنان مشتاق شنیدن آن خطابه‌ام که اگر قدم‌زنان تا مگارا بروی و چنانکه هرودیکوس توصیه می‌کند از برابر دروازهٔ شهر بدین‌جا برگردی سایه‌وار به‌دنبالت خواهم‌آمد و دست از دامنت برنخواهم‌داشت.

۲۲۸ **فایدروس:** سقراط، گمان می‌کنی خطابه‌ای را که بزرگترین نویسندهٔ این زمان با صرف وقت و کوشش فراوان نوشته‌است بی‌مایه‌ای چون من می‌تواند در خاطر نگاه‌دارد و از بر بخواند؟ گرچه چنان استعدادی در نظرم گرانبهاتر از سیم و زر است ولی دریغ که فاقد آنم.

سقراط: فایدروس گرامی، اگر فایدروس را نشناسم خود را نمی‌شناسم. نیک می‌دانم که فایدروس به‌یک بار شنیدن خطابه قناعت نکرده بلکه چندین بار از لوسیاس خواسته‌است که آن را تکرار کند و لوسیاس نیز با رغبت تمام خواهش وی را برآورده‌است. ولی فایدروس بدین نیز راضی نشده بلکه نوشته را از لوسیاس گرفته و جمله‌هایی را که بیشتر می‌پسندید چندین بار از روی آن خوانده و از بر کرده‌است و همهٔ وقت خود را از بامداد تا نیمروز بدین کار گذرانده و سرانجام چون از نشستن بستوه‌آمده‌است برخاسته و راه صحرا در پیش گرفته‌است بدین قصد که در حال راه‌پیمایی آن جمله‌ها را پیش خود تکرار کند تا هیچ نکته‌ای را از یاد نبرد. در میان راه با کسی رو به‌رو شده‌است که عاشق دیوانهٔ آن گونه خطابه‌هاست و از یافتن چنین همدردی شادمان گردیده و بر آن شده‌است که او را با خود همراه سازد. ولی همین که عاشق خطابه از او تقاضا می‌کند که خطابه‌ای را که شنیده است از بر بخواند فایدروس ناز می‌کند و چنان می‌نماید که میل خواندن ندارد و حال آنکه پس از دمی چند گرچه همراهش مایل به‌شنیدن نباشد آن را از آغاز تا پایان بر او خواهدخواند و همراه خود را بزور مجبور خواهدساخت که همهٔ آن را بشنود. پس دوست گرامی، از فایدروس بخواه تا کاری را که دمی بعد خواهدکرد هم‌اکنون بکند.

فایدروس: سقراط، راستی هم بهتر آن است که آنچه از خطابه بیاددارم بی‌درنگ بر تو بخوانم زیرا می‌دانم که تا نشنوی مرا رها نخواهی‌کرد.

سقراط: راستی همین است.

فایدروس: ولی عین جمله‌های خطابه را بیادندارم. از این رو تنها مضمون آن را، خصوصاً آنجا که فرق میان عاشق و غیرعاشق بیان می‌شود، نقل می‌کنم.

سقراط: ولی، دوست گرامی، نخست باید آنچه را در دست چپ در زیر جامه پنهان کرده‌ای به‌من بنمایی. گمان می‌کنم آن خود خطابه است و اگر براستی چنین باشد با همهٔ دلبستگی که به‌تو دارم آنجا که لوسیاس حضور دارد خود را در اختیار تو نخواهم‌گذاشت تا مرا برای تمرین درس و آزمودن حافظه‌ات بکارببری.

فایدروس: خاموش باش! همهٔ امید مرا بباددادی و معلوم شد که نخواهم توانست برای آزمایش حافظه‌ام از وجود تو سود بجویم. اکنون بگو کجا بنشینیم تا خطابه را بخوانم؟

سقراط: بیا از این راه برویم و در کنار رود ایلیسوس جایی دلگشا پیدا کنیم. ۲۲۹

فایدروس: خوب شد که امروز کفش نپوشیده‌ام و تو نیز هیچ‌گاه کفش به‌پا نمی‌کنی. پس بهتر آن است که از کنار رود برویم تا در این گرما پاهایمان نیز خنک شود.

سقراط: راست می‌گویی. پیش بیفت و جایی شایسته پیدا کن.

فایدروس: آن چنار بلند را می‌بینی؟

سقراط: می‌بینم.

فایدروس: آنجا هم سایه است و هم خنک. چمنی هم در زیر آن هست که می‌توانیم روی آن بنشینیم یا دراز بکشیم.

سقراط: پس پیش بیفت.

فایدروس: سقراط، بورِئاس، اوریثویا را از محلی در کنار همین رودخانه نربوده‌است[1]؟

سقراط: چنین می‌گویند.

فایدروس: شاید آن محل همین جاست؟ آب رودخانه در اینجا چنان زلال است که پنداری برای بازی و تفریح دخترکان ساخته‌شده.

سقراط: نه، آن نقطه دو یا سه استادیون[2] پایین‌تر از اینجا و نزدیک پرستشگاه آگرا است و گمان می‌کنم در آنجا پرستشگاه کوچکی هم برای بورِئاس ساخته‌اند.

فایدروس: آنجا را ندیده‌ام. ولی سقراط، تو هم این داستان را راست می‌دانی؟

سقراط: اگر من نیز مانند بسی از دانشمندان به‌راستی آن معتقد نبودم باز

در توجیه آن درنمی‌ماندم بلکه می‌گفتم بادی که به‌نام بورِئاس خوانده‌می‌شود آن دخترک را در حالی که با فارماکیا سرگرم بازی بود از صخره به‌زیر انداخته و چون دخترک بدین‌سان هلاک شده‌است مردم گمان برده‌اند که بورِئاس او را ربوده. گروهی هم بر آنند که آن دختر در آریوپاگوس ربوده شده‌است نه در اینجا. به‌هر حال این گونه توجیه‌ها به‌نظر من خالی از لطف نیست ولی کار مردمان هنرمند و موشکاف است. زیرا کسی که به‌آنها دل می‌بندد باید جنها و پریها را نیز توجیه کند و ماهیت خیمایرا[3] را هم روشن سازد و اگر بخواهد دنبالهٔ این کار را بگیرد با انبوهی از این گونه موجودات عجیب از قبیل گورگون‌ها و پگازها[4] رو به‌رو خواهد شد و مجبور خواهدگردید که زمانی دراز صرف این مطالب شگفت‌انگیز کند. ولی من وقت آن کارها را ندارم چون هنوز نتوانسته‌ام فرمانی را که بر دیوار پرستشگاه دلفوی نوشته‌اند بجای‌آورم و خویشتن را بشناسم و تا این راه را بپایان‌نبرده‌ام پرداختن به‌آن گونه مطالب به‌نظرم خنده‌آور می‌آید. از این رو به‌آن مسائل اعتنا
۲۳۰ ندارم و هر چه مردمان دربارهٔ آنها می‌گویند می‌پذیرم و اندیشهٔ خود را به‌جای آنکه به‌آنها مشغول دارم صرف خویشتن می‌کنم و نخست می‌خواهم بدانم آیا من خود نیز دیوی هستم مغرورتر و ناهنجارتر از توفون، یا مخلوقی ساده و عادی که طبیعت عنصری الهی و آسمانی در نهادش نهفته‌است. ولی، دوست گرامی، این درخت همان نیست که می‌خواستیم در زیرش بنشینیم؟

فایدروس: آری، همان است.

سقراط: به‌هرا سوگند که گوشه‌ای دلگشاست. ببین این چنار چه انبوه و بلند است و آن بوته‌ها چه زیبا و غرق شکوفه‌اند. در زیر چنار چه چشمهٔ زلالی روان است و پاهای ما را چه خنک می‌کند. از این پیکره‌ها هم پیداست که اینجا پرستشگاه آخیلئوس و چند تن از پریان است. نسیم جانفزایی هم می‌وزد که با آواز جیرجیرکها به‌هم می‌آمیزد. دلنشین‌تر از همه این چمن زیباست که می‌توانیم روی آن بنشینیم یا دراز بکشیم. خلاصه، فایدروس گرامی، من بیگانه را به‌خوش مکانی رهنمون شدی.

فایدروس: سقراط، جای این همه تعجب نیست. پنداری بیگانه‌ای هستی که به‌راهنما نیازمند است نه اهل اینجا. و علت آن است که هیچ گاه پای از دروازهٔ شهر به‌بیرون نمی‌نهی.

سقراط: دوست گرامی، معذورم بدار. زیرا من مشتاق دانش‌آموختنم. ولی

درختان و کشتزارها آماده نیستند چیزی به‌من بیاموزند بلکه آرزوی مرا تنها آدمیانی می‌توانند برآورند که در شهر بسرمی‌برند. اما امروز تو وسیلهٔ خوبی یافتی که مرا از شهر بدرآوری. همچنان که مردمان مشتی دانه یا دسته‌ای گیاه بدست می‌گیرند و دامهای گرسنه را به‌هر جا که خواهند می‌کشانند تو نیز اگر می‌خواستی می‌توانستی این خطابه را بدست‌بگیری و مرا در سراسر آتیکا بگردانی. ولی اکنون که به‌مقصد رسیده‌ایم من در همین جا دراز خواهم‌کشید و تو نیز هر گونه که میل داری بنشین یا دراز بکش و خواندن خطابه را آغاز کن.

فایدروس: پس گوش فرادار:

«از حال من آگاهی، و می‌دانی که به‌عقیدهٔ من این مشکل را چگونه
باید گشود تا هر دو سود ببریم. ولی من بر آنم که تو نباید به‌علت آنکه ۲۳۱
عاشقت نیستم از برآوردن تقاضای من تن بزنی. چه، عاشقان همین که آتش اشتیاقشان فرونشست از نیکیهایی که کرده‌اند پشیمان می‌شوند. ولی کسانی که در بند عشق گرفتار نیستند هیچ گاه از کردهٔ خود پشیمانی نمی‌برند زیرا نیکیهایشان از روی اجبار و اضطرار نیست و هر چه می‌کنند در حد توانایی ایشان است. از این گذشته عاشقان رنجهایی را که در راه عشق کشیده و زیانهایی را که دیده و خدمتهایی را که به‌معشوق کرده‌اند به‌حساب معشوق می‌گذارند و معتقد می‌گردند که دین خویش را به‌او اداکرده‌اند. ولی آنان که عاشق نیستند، نه در سامان‌دادن امور شخصی خود کوتاهی می‌ورزند تا گناه آن را به‌گردن معشوق بگذارند و نه برای خاطر معشوق با خویشان و دوستان خود درمی‌افتند تا معشوق را سبب آن بشمارند، بلکه با دلی فارغ از این گونه رنجها می‌کوشند تا پسری را که دل در او بسته‌اند رام خود سازند و در این راه از هیچ خدمتی دریغ نمی‌ورزند. ولی اگر کسی بگوید که عاشقان درخور احترامی بیشترند چون همواره‌کمر به‌خدمت معشوق بسته‌اند و در راه خشنودساختن او کینه و آزار مردمان را به جان می‌خرند، خواهم‌گفت نادرستی این سخن از اینجا پیداست که عاشقان ناچارند کسی را که تازه به‌او دل باخته‌اند بر معشوق پیشین برتری نهند و حتی اگر معشوق امروزی بخواهد مجبور می‌شوند که به‌معشوق دیروزی بدی کنند. بعلاوه آدمی چگونه می‌تواند خود را

تسلیم بیماری کند که همهٔ پزشکان از علاجش ناتوانند؟ عاشقان خود اقرار می‌کنند که بیمارند و عقل و هوششان بجا نیست و نمی‌توانند زمام نفس خویش را بدست‌گیرند. پس چگونه می‌توان چشم‌داشت که چون به‌خود آیند و دیدهٔ عقلشان باز شود از کارهایی که در حال بیماری کرده‌اند پشیمان نگردند؟

از این گذشته اگر بخواهی از میان عاشقان بهترین ایشان را بگزینی دایرهٔ انتخابت محدود خواهدبود. ولی اگر بخواهی در میان آنان که عاشق نیستند کسی بیابی که براستی سزاوار دوستی باشد به دشواری نخواهی‌افتاد زیرا شمار اینان بمراتب بیشتر از عاشقان است.

ولی اگر در بند عقیدهٔ مردمانی، و می‌ترسی که چون پرده از رازت برافتد تو را به‌دیدهٔ حقارت بنگرند، پس بدان که عاشقان چون همه را رقیب خود می‌پندارند همه جا لاف از کامیابی می‌زنند تا به همه بنمایند که رنجشان بی‌ثمر نمانده‌است ولی کسانی که در بند عشق گرفتار نیستند چون زمام نفس خویش را بدست‌دارند نیکی راستین را بر شهرت برتری می‌نهند.

گذشته از اینها همه می‌دانند که عاشق همواره به‌دنبال معشوق است و جز وصال او آرزویی ندارد. از این رو هر گاه عاشق و معشوق در مصاحبت یکدیگر دیده‌شوند مردمان گمان می‌برند که دمی پیش از اطفاءِ شهوت فارغ شده‌اند و یا هم‌اکنون به‌قصد اطفاءِ شهوت می‌روند، حال آنکه دربارهٔ مردمان غیرعاشق هیچ کس چنان ظنی نمی‌برد و همه کس صحبت و دوستی آنان را امری ساده و عادی می‌شمارد.

اما اگر در این اندیشه‌ای که پایدارماندن دوستی بس دشوار است و در دیگر موارد چون پیوند دوستی بگسلد هر دو جانب رنج می‌برند ولی آنجا که گرانبهاترین چیز خود را فدا کرده‌باشی رنج و زیان بزرگتر نصیب تو خواهدبود، پس بدان که از عاشقان بیش از دیگران باید برحذر بود. چه، عاشق به‌بهانه‌ای کوچک می‌رنجد و هر پیشامدی را به‌زیان خود تعبیر می‌کند و همواره می‌کوشد تا معشوق

را از همنشینی دیگران بازدارد چون می‌ترسد که دیگران به‌مال یا به‌علم برتر از او باشند و دل معشوق را از او بگردانند. از این رو عاشقت تو را بر آن می‌دارد که از دیگران کناره بگیری و از دوستان خود دوری گزینی و اگر بخواهی به‌فرمان خرد رفتار کنی و گفتهٔ او را نپذیری با تو دشمن می‌گردد. ولی آنکه عاشق تو نیست بلکه به‌یاری کمال و فضیلت خویش بر تو دست‌یافته‌است، نه تنها بر معاشران تو حسد نمی‌برد بلکه به‌کسانی که از تو دوری جویند کینه می‌ورزد زیرا معتقد است که اینان به‌چشم حقارت در او می‌نگرند در حالی که معاشران تو برای او سودمندند، و به‌عبارت دیگر از همنشینان تو چشم نیکی و دوستی دارد نه بیم دشمنی.

از این گذشته بسیاری از عاشقان در بند لذتند نه در اندیشهٔ
شناختن صفات و خصایص روحی معشوق. از این رو معلوم نیست که
هنگامی که آتش هوسشان فرونشست در دوستی پایدار بمانند. ولی ۲۳۳
آنان که عاشق نیستند چون پس از دوستی مدید کامیاب می‌گردند
کامیابی از دوستی ایشان نمی‌کاهد بلکه آن را استوارتر می‌سازد.

پس اگر دل از عاشقانت برداری و به‌گفتار من گوش فرادهی سود بیشتر خواهی‌برد. زیرا عاشقان گفتار و کردار تو را گرچه ناپسند باشد می‌ستایند چون بعضی می‌ترسند که اگر جز این کنند از چشم تو بیفتند و برخی دیگر به‌سبب بیماری عشق چنان تباه شده‌اند که خوب را از بد تمیز نتوانند داد. خاصیت عشق همین است که عاشقان ناکام را بر آن می‌دارد که از چیزهایی که برای دیگران رنجاننده نیست رنج ببرند و عاشقان کامیاب را مجبور می‌کند که چیزهایی را که در نظر دیگران ارجی ندارد بستایند. از این رو معشوقان سزاوار دلسوزی و ترحمند نه درخور غبطه.

اگر تقاضای مرا بپذیری و دست دوستی به‌من بدهی، تنها در بند لذت نخواهم‌بود بلکه چنان رفتاری در پیش خواهم‌گرفت که در آینده از همنشینی من سود ببری. زیرا من اسیر شهوت و هوس نخواهم‌بود و زمام نفس خویش را به‌دست خواهم‌داشت و نخواهم گذاشت که هر پیشامد کوچک میان ما جدایی بیندازد. اگر از تو

خطایی بزرگ ببینم بنرمی سرزنشت خواهم‌کرد و خطاهای کوچک تو را به‌دیدهٔ اغماض خواهم‌نگریست و خواهم‌کوشید تا تو را از خطاهای بزرگ بازدارم، زیرا دوستی جز بدین گونه پایدار نمی‌ماند. ولی اگر در این خیالی که کسی که دیوانه‌وار عاشق نباشد در دوستی وفادار نتواند بود، بدان که اگر چنین بود به‌فرزندان و پدر و مادر و دوستان خود نمی‌توانستیم وفادار بمانیم زیرا پیوند ما با آنان از نوع عشق نیست بلکه دلبستگی دیگری است.

اما اگر در این گمان باشی که نیازمندان بیش از دیگران سزاوار مهربانیند، پس همواره باید تنها به‌تنگدستان و بیچارگان نیکی کنی نه به‌آنان که بهتر و ارجمندتر از دیگرانند زیرا تنگدستان به‌سبب دوستی تو از رنج رهایی می‌یابند و سپاسگزار تو می‌گردند. به‌جشنها و مهمانیها نیز باید گدایان و گرسنگان را بخوانی نه دوستان خود را. چه در آن صورت گدایان و گرسنگان تو را ولینعمت خود خواهندشمرد و در همه جا به‌دنبال تو خواهندافتاد و همواره دعاگوی تو خواهندبود.
۲۳۴ ولی اگر بخواهی راه درست را در پیش گیری باید به‌کسانی مهربانی کنی که سزاوار مهربانیند نه به‌نیازمندان، و دست دوستی به‌کسانی دهی که درخور دوستی و همنشینی تواند نه به‌آنان که به‌سائقهٔ شهوت سر در پی تو می‌نهند، و با کسانی بیامیزی که در روز پیری نیز دل از تو برنگیرند نه با آنان که در بند لذت‌بردن از جوانی تواند، و خود را تسلیم کسانی کنی که پرده از راز تو برندارند و به‌حکم حیا در برابر مردمان خاموش بمانند نه کسانی که چون آرزویشان را برآوردی در همه جا لاف از کامیابی برنند، و با کسانی همنشین گردی که تا دم مرگ در دوستی پایدار بمانند نه با آنان که تنها چند روزی پروانه‌وار به‌گرد تو بگردند، و پیمان دوستی با کسانی ببندی که پس از سپری شدن روزگار جوانی از راه فضیلت بدرنروند نه با آنان که چون آتش هوسشان فرونشست در پی بهانه‌ای برای جدایی بگردند.

اینک در آنچه گفتم نیک بیندیش و این نکته را نیز از یاد مبر که عاشقان همواره از دوستان و خویشان خود ملامت می‌شنوند چون همه بر آنند که روشی که آنان در زندگی پیش‌گرفته‌اند زشت است

ولی کسانی که در بند عشق گرفتار نیستند از این ماجرا فارغند و هیچ کس کردار ایشان را زشت نمی‌شمارد.

شاید گمان برده‌ای که می‌گویم باید به‌همهٔ کسانی که عاشق تو نیستند دست دوستی بدهی؟ نه، مرادم آن نیست چنانکه عاشق تو نیز از تو نخواهدخواست که با همهٔ عاشقان مهربان باشی. چه، هر خردمندی می‌داند که نه همهٔ مردمان سزاوار محبت تواند و نه صلاح تو، که می‌خواهی پرده از رازت برنیفتد، در آن است. زیرا لطف تو به دیگری نباید منشأ زیان باشد بلکه هر دو جانب باید از آن سود ببرند.

اکنون گمان می‌کنم آنچه گفتنی است گفته‌ام. اگر می‌پنداری که نکته‌ای ناگفته مانده‌است، بپرس.»

سقراط، خطابه را چگونه یافتی؟ براستی از هر حیث و خصوصاً از حیث بیان در کمال زیبایی نیست؟

سقراط: البته، دوست گرامی، چنان زیبا و دلنشین است که مرا به‌حیرت افکنده. ولی ای پسر زیبا و آسمانی، اگر راست خواهی اثری که خطابه در من بخشید از تو بود زیرا هنگامی که می‌خواندی چشم به‌تو دوخته‌بودم و می‌دیدم که از شادی در پوست نمی‌گنجی، و چون می‌اندیشیدم که تو با این مطالب آشناتر از منی به‌دنبال تو می‌آمدم و بدین‌سان از شادی تو شادمان می‌گردیدم.

فایدروس: پیداست که باز مزاح می‌کنی.

سقراط: گمان می‌کنی قصد مزاح دارم و سخن بجد نمی‌گویم؟

فایدروس: البته مزاح می‌کنی. ولی سقراط، تو را به‌خدای دوستی سوگند می‌دهم بی‌پرده بگو، در سراسر یونان کسی هست که در این باره بهتر یا بیشتر از این سخن تواند گفت؟

سقراط: آیا می‌خواهی نویسندهٔ خطابه را تنها بدان سبب نستاییم که کلمه‌ها را خوب برگزیده و با استادی تمام به هم مرتبط ساخته، بلکه تصدیق کنیم که سخن درست گفته و هیچ نکته‌ای را فروگذار نکرده‌است؟ اگر مرادت این است ناچارم این نکته را تنها برای خوشامد تو تصدیق کنم زیرا موضوع خطابه را به‌علت کندذهنی و ناتوانی خود نتوانستم دریابم و از آن رو تنها به‌شیوهٔ بیان آن توجه داشتم و در این اندیشه بودم که این شیوه در نظر خود لوسیاس نیز مقبول ۲۳۵ نمی‌تواند بود و اگر خطا نکنم هر مطلب دو یا سه بار تکرار شده‌است چنانکه گویی

نویسندهٔ خطابه یا نمی‌توانسته‌است در موضوع گفتار خویش مطالبی بیشتر بیاورد و یا اعتنایی به‌موضوع نداشته بلکه می‌خواسته‌است مانند نوجوانان خودنمایی کند و نشان‌دهد که می‌تواند مطلبی را به‌صور گوناگون بیان کند.

فایدروس: سقراط، چنین نیست بلکه خطابه درست از همین لحاظ در کمال شیوایی است زیرا آنچه دربارهٔ موضوع آن گفتنی بود گفته‌شده‌است و گمان نمی‌کنم کسی بتواند در آن باره سخن بهتر از این بگوید.

سقراط: در این نکته نمی‌توانم با تو همداستان شوم و اگر آن را برای خوشامد تو تصدیق کنم خردمندان روزگاران گذشته از مرد و زن، که در این باره سخن گفته یا چیزی نوشته‌اند، مرا سرزنش خواهندکرد.

فایدروس: مرادت کدام خردمندان است و در کجا چیزی بهتر از این خوانده یا شنیدی؟

سقراط: بدین زودی نمی‌توانم گفت. گمان می‌کنم سخنانی از این دست یا از سافوی زیبا شنیده‌ام یا از آناکرئون[۴] خردمند یا از نویسندگان دیگر. می‌دانی چرا چنین می‌گویم؟ برای آنکه در این دم در درونم غوغایی برپاست و احساس می‌کنم که در این باره سخنانی می‌توانم گفت بسی بهتر و شیواتر از آنچه لوسیاس گفته. ولی چون به‌نادانی خویش واقفم و می‌دانم که آن سخنها از خود من نیستند پس راهی نمی‌بینم جز اینکه بگویم منشأیی دیگر دارند و از راه گوش به‌درونم راه‌یافته‌اند و دریغ که به‌علت سستی و بی‌مبالاتی گویندهٔ آنها را از یاد برده‌ام.

فایدروس: ای مرد شریف، مژده‌ای بهتر از این نمی‌توانی داد. لازم نیست گویندهٔ آنها را نام ببری بلکه کافی است وعده بدهی که دربارهٔ موضوع خطابه سخنانی تازه بگویی و من نیز در مقابل قول می‌دهم که مانند آرخون[۵]های نه گانه پیکری زرین به‌پرستشگاه دلفوی بفرستم، منتها نه پیکر خود بلکه پیکر تو را.

سقراط: فایدروس، براستی جوانی گرامی و بی‌همتایی. ولی گمان مبر که می‌گویم لوسیاس از عهدهٔ بیان مقصود به‌هیچ روی برنیامده‌است و دیگران می‌توانند در این باره مطالبی دیگر بگویند! نکته اینجاست که اگر نویسنده‌ای بخواهد مبرهن سازد که غیرعاشقان را باید بر عاشقان برتری نهاد، ناچار است از هشیاری غیرعاشق و دیوانگی عاشق سخن به‌میان آورد و یکی را بستاید و دیگری را بنکوهد. این نکته بدیهی و ضروری است و از این حیث به‌نویسندهٔ خطابه خرده نمی‌توان‌گرفت بلکه اینجا فقط باید نگریست که نویسنده مطالب را چگونه و به‌چه

ترتیب آورده‌است. ولی در مورد مطالب غیربدیهی که حاصل ابداع نویسنده است هم هنرمندی نویسنده را در ترتیب‌آوردن مطالب باید ستود و هم توانایی او را در ابداع مطالب تازه.

فایدروس: این سخن راست است و من نیز از این پس آن را از نظر دور نخواهم‌داشت. از این رو اجازه می‌دهم که خطابهٔ خود را با این نکته آغاز کنی که عاشق دیوانه است و غیرعاشق هشیار. اگر پس از آن بتوانی سخنانی بهتر و زیباتر از سخنان لوسیاس بگویی به‌وعدهٔ خود وفا خواهم‌کرد و پیکر زرین تو را در کنار هدیه‌ای که فرزندان کوپسلوس به‌پرستشگاه اولومپیا اهدا کرده‌اند خواهم‌نهاد.

سقراط: فایدروس، گویا خرده‌ای را که از سر مزاح به‌دوست تو لوسیاس گرفتم جدی پنداشته‌ای و گمان می‌بری که براستی خواهم‌کوشید با لوسیاس به‌رقابت برخیزم و سخنی بهتر از او بگویم.

فایدروس: سقراط، اکنون تو را در همان تنگنا انداخته‌ام که ساعتی پیش مرا انداخته‌بودی. پس سخن آغاز کن تا مانند کمدی‌نویسان سخنت را به‌خودت بازنگردانم و نگویم «اگر سقراط را نشناسم خود را نمی‌شناسم. سقراط از خدا می‌خواهد سخن بگوید ولی ناز می‌کند» و بدان که تا همهٔ سخنانی را که در سینه داری به‌زبان نیاورده‌ای از اینجا نخواهیم‌رفت. می‌بینی که تنهاییم و من جوانتر و تواناتر از توأم. پس بهتر آن است که منظور مرا دریابی و سخن آغاز کنی تا ناچار نشوم زور بکارببرم.

سقراط: ولی، فایدروس گرامی، اگر پس از هنرمندی چون لوسیاس من نادان بی‌آنکه خود را آماده ساخته‌باشم، خودنمایی آغاز کنم و دربارهٔ موضوع خطابهٔ او سخن بگویم سخرهٔ خاص و عام نخواهم‌شد؟

فایدروس: بیش از این ناز مکن وگرنه مطلبی می‌گویم که مجبور شوی سخن آغاز کنی.

سقراط: مبادا چنان کنی.

فایدروس: می‌گویم و سوگند می‌خورم. سوگند می‌خورم به‌خدای... به‌کدام خدا سوگند بخورم؟ به‌این درخت چنار سوگند می‌خورم که اگر در زیر همین درخت سخن نگویی از این پس خطابهٔ هیچ کس را بر تو نخواهم‌خواند.

سقراط: عجب جوان زیرکی هستی! برای ازیادرآوردن مردی که عاشق خطابه است سلاحی برنده یافتی.

فایدروس: باز هم از سخن دریغ می‌ورزی؟

سقراط: سوگند تو مرا ازپای‌درآورد و بیش از این یارای پایداری ندارم.

۲۳۷ **فایدروس:** پس آغاز کن.

سقراط: می‌دانی چگونه سخن خواهم‌گفت؟

فایدروس: چگونه؟

سقراط: روی خود خواهم‌پوشاند و سخن را با شتاب بپایان‌خواهم‌رساند چه اگر در حال سخن‌گفتن به‌روی تو بنگرم از شرمندگی به‌اضطراب خواهم‌افتاد.

فایدروس: سخن بگو و دیگر هر چه کنی مختاری.

سقراط: ای فرشتگان دانش و هنر[۶] که یا به‌سبب آواز دلنشینتان، یا از آن رو که مردمان موسیقی‌شناس لیگوریا شما را چنین نامیده‌اند، قوهای خوش‌الحان نام دارید به‌من یاری کنید تا داستانی را که این نوجوان مرا به‌گفتن آن مجبور ساخته است چنان بگویم که دوست وی، که همواره هنرمندش پنداشته‌است، در نظرش هنرمندتر از پیش نمایان گردد.

روزی و روزگاری پسری بود بسیار زیبا که عاشقان فراوان داشت. یکی از عاشقان زیرک و نیرنگباز بود و همواره به‌آن پسر چنان می‌نمود که عاشق نیست. روزی که باز در برابر وی زبان به‌تقاضا گشوده‌بود بر آن شد که معشوق را معتقد سازد که خوبرویان باید غیرعاشقان را بر عاشقان برتری نهند و چنین گفت: پسر جان، هر گاه دو یا چند تن بخواهند دربارهٔ مطلبی بحث و شور کنند نخستین شرط آغاز بحث این است که موضوع گفت و گو روشن باشد وگرنه سودی از بحث بدست‌نمی‌آید. بیشتر مردمان گفت و گو می‌آغازند بی‌آنکه موضوع گفت و گو را بشناسند و دربارهٔ آن توافق کنند. از این رو در میان بحث سزای خود را می‌بینند، بدین معنی که نه با خود توافق می‌یابند و نه با یکدیگر.

ولی عیبی که من و تو به‌دیگران می‌گیریم نباید بر خود ما حاکم باشد بلکه چون می‌خواهیم در این بحث کنیم که عاشقان سزاوار دوستی هستند یا غیرعاشقان، نخست باید این مطلب را بررسی کنیم که عشق چیست و چه نیرویی دارد، و آنگاه بحث خود را بر پایهٔ نتیجه‌ای که از بررسی بدست‌خواهیم‌آورد استوار سازیم تا ببینیم عشق منشأ سود است یا مایهٔ زیان.

از یک سو همه تصدیق می‌کنند که عشق نوعی خواستن است. از سوی دیگر می‌دانیم که کسانی هم که عاشق نیستند خواستار زیبایند. پس باید ببینیم

فرق میان عاشق و غیرعاشق کجاست[7].

در هر یک از ما دو نیرو هست که هر دو بر ما چیره‌اند و هر کدام ما را به سویی می‌کشد. یکی از آن دو که طبیعی و غریزی و مادرزاد است، لذت‌طلبی است. دیگری که مکتسب است و ما خود آن را بدست‌آورده‌ایم تلاش برای رسیدن به‌نیکی است. این دو نیرو در وجود ما گاه با هم سازگارند و گاه در کشمکش. اگر در این کشمکش نیروی دوم غالب آید و ما را به‌راهنمایی خرد به‌سوی نیکی ببرد، حالتی را که در ما پدیدمی‌آید «خویشتن‌داری» می‌نامند. ولی اگر نیروی تمایل غریزی عاری از خرد چیره شود و ما را به‌سوی لذت بکشاند این حالت را لگام‌-
گسیختگی می‌خوانند. لگام‌گسیختگی اقسام گوناگون دارد و هر قسم به‌نامی ۲۳۸
خوانده می‌شود و هر یک از آن اقسام که روی‌بنماید لگام‌گسیختگی نام آن را به خود می‌گیرد و به‌کسی هم که تحت سلطهٔ آن قرارگرفته‌است نام همان قسم را می‌دهد که به‌هر حال نامی نازیباست: تمایل به‌خوراک لذیذ اگر بر عقل چیره گردد نام شکم‌بارگی به‌خود می‌گیرد و کسی هم که دارای چنان حالتی باشد شکم‌پرست خوانده‌می‌شود، و اگر تمایل به‌میخوارگی بر خرد و اعتدال پیروز شود نامی دارد که همه می‌شناسند. همچنین اقسام دیگر لگام‌گسیختگی نامهای دیگر دارند و به‌هر کس غلبه یابند نام خود را به‌او می‌دهند.

گمان می‌کنم از این مقدمه دریافته‌ای که چه نتیجه می‌خواهم‌بگیرم. ولی بهتر آن است که همهٔ مطلب را بدین سادگی بیان کنم تا نقطهٔ ابهامی نماند.

اگر در وجود ما تمایل طبیعی عاری از خرد بر نیروی تلاش برای رسیدن به‌نیکی غالب آید و آنگاه میل به‌زیبایی کند و ما را به‌سوی زیبایی تن بکشاند، حالتی که بر اثر این کشش در ما پیدا می‌آید عشق خوانده‌می‌شود.

فایدروس گرامی، متوجه شده‌ای که نیرویی الهی در من راه‌یافته‌است؟

فایدروس: آری، سقراط، بیانت تسلسل شگفت‌انگیزی دارد.

سقراط: خاموش باش و بگذار دنبالهٔ سخن را بیاورم. چنین می‌نماید که در این مکان حالتی الهی و آسمانی هست و عجب مدار اگر در اثنای سخن آثار وجد و خلسه در من پدیدار گردد چنانکه هم‌اکنون نیز از حالی که به‌شاعران روی می‌آورد دور نیستم.

فایدروس: براستی چنین می‌نماید.

سقراط: و این گناه توست. پس به‌دنبالهٔ سخن گوش فرادار تا مبادا حالی

که به‌من دست‌داده‌است بگریزد. این امر در دست خداست. بگذار بر سر سخن خویش بازگردیم.

پس موضوعی را که می‌خواهیم درباره‌اش بحث کنیم شناختیم و تعریف کردیم. اکنون باید بنگریم که از عاشق و غیرعاشق، به‌کسی که دست دوستی به‌آنان بدهد، چه سود یا زیان می‌رسد؟

بدیهی است که کسی که به‌بیماری عشق و لذت‌جویی مبتلاست می‌کوشد تا معشوق را به‌حالتی درآورد که بتواند از او هر چه بیشتر لذت ببرد. بیماران
۲۳۹ چیزی را خوش دارند که رام و مطیع و ناتوان باشد نه سرکش و توانا، و از آنچه چنین نباشد بیزارند. از این رو عاشق هرگز آماده نیست معشوق را چون خود یا برتر از خود ببیند بلکه همواره می‌کوشد او را ناتوانتر از خود سازد. اما ناتوان کسی است که نادان باشد نه دانا، ترسو باشد نه دلیر، و در سخنوری بی‌مایه باشد نه ماهر، و در اندیشیدن آهسته باشد نه چالاک. پس اگر این گونه ضعفها در نهاد معشوق موجود باشد یا به‌او روی‌آورد عاشق شادمان می‌گردد و اگر موجود نباشد می‌کوشد تا آنها را در او بوجودآورد وگرنه نمی‌تواند از معشوق چنانکه آرزو دارد کام بگیرد. از این رو عاشق حسود است و معشوق را از همنشینی کسانی که سبب می‌شوند او مردی به‌معنی راستین گردد بازمی‌دارد و بدین‌سان زیانی بزرگ به‌او می‌رساند.

بدتر آنکه معشوق را از دانایی و خردمندی راستین، یعنی جستن دانش (فلسفه)، بازمی‌دارد زیرا بیم آن دارد که در نظر معشوق حقیر بنماید و از چشم او بیفتد، و بدین‌سان همواره می‌کوشد تا معشوق از هر حیث نادان و ناتوان بماند و نیازمند عاشق باشد و پیداست که چنین جوانی هر چند مایهٔ لذت دیگران باشد برای خود حاصلی جز زیان نخواهدداشت. پس مردی که در بند چنان عشقی گرفتار است برای روح معشوق از هیچ لحاظ نگهبانی شایان اعتماد نمی‌تواند بود.

اکنون باید دید عاشق در برابر تن معشوق که تصاحب کرده و در این اندیشه است که آن را چیزی لذت‌بخش سازد نه خوب، چه رفتاری در پیش می‌گیرد و برای پرورش آن چه گامهایی برمی‌دارد؟ پیداست که چنان عاشقی تنی نرم می‌خواهد که در سایه پرورش یافته و به‌زندگی خوش و آرام زنانه خو گرفته و به‌سبب بی‌رنگ و رویی با رنگهای بیگانه تزیین یافته‌است نه تنی سخت و نیرومند که در آفتاب بارآمده و بر اثر کارهای مردانه و ورزشهای سخت نیرومند شده‌است.

این مطلبی است که همه می‌دانند و از این رو نیازی به‌شرح ندارم و مرادم فقط
اشاره‌ای بود. کسی که دارای چنان تنی است در میدان جنگ و در روز سختی
دشمنان را تشجیع خواهدکرد و دوستان و حتی عاشق خود را دچار ترس خواهد
ساخت. این نکته نیز روشن است. پس از این هم می‌گذریم و به‌مطلب دیگر
می‌پردازیم یعنی به‌اینکه همنشینی با چنان عاشقی برای ثروت و دارایی معشوق
چه فایده‌ای دارد.

همه تصدیق می‌کنند که عاشق همواره در این آرزوست که معشوقش از
گرامی‌ترین و سودمندترین و والاترین موهبتها بی‌بهره باشد. از این رو از خدا ۲۴۰
می‌خواهد تا معشوق پدر و مادر و خویشان و دوستان خویش را ازدست‌بدهد چه
اینان وی را از همنشینی عاشق بازمی‌دارند و عیش عاشق را منغص می‌سازند. از
این گذشته، بچنگ‌آوردن جوانی که ثروتی دارد آسان نیست و اگر هم بچنگ‌آید
نگاه‌داشتنش بس دشوار است. پس عاشق از ثروت معشوق بیزار است و اگر ثروت
از دست او برود شادمان می‌گردد. همچنین عاشق می‌خواهد که معشوق بی‌زن و
فرزند و بی‌خانمان باشد تا او زمانی هر چه درازتر از آن میوهٔ شیرین برخوردار
گردد. البته عناصر زیانکار فراوانند ولی بیشتر آنها با لذتی پست همراهند. مثلاً
چاپلوسان که جانورانی خطرناکند برای همنشینان خود لذتی فراهم‌می‌کنند.
همچنین زنان هرجایی در عین اینکه زیان‌بخشند مایهٔ لذتی آنی هستند. ولی
عاشق نه تنها تن و روح معشوق را تباه می‌سازد بلکه همنشینی وی نیز برای
معشوق ملال‌آور است زیرا به‌قول آن مثل معروف دو همسال با یکدیگر سازگار
می‌شوند و چون هر دو به‌یک نوع تفریح و سرگرمی دلبستگی دارند این شباهت
سلیقه به‌دوستی می‌انجامد. گرچه این گونه دوستیها هم همواره پایدار نمی‌مانند
ولی معاشرت اجباری همیشه ناخوشایند و ملال‌انگیز است و این قاعده دربارهٔ
عاشق و معشوق بیش از همه صادق است، چه عاشق در شب و روز دمی از
معشوق دور نمی‌شود و اژدهای شهوت که در درونش خانه گزیده‌است پیوسته او را
به‌سوی معشوق می‌کشاند و از دیدن روی و شنیدن صدای معشوق لذت می‌برد.
ولی معشوق از همنشینی با چنان موجودی پیر و پژمرده چه لذتی تواند برد و
بدتر اینکه آمیزش آن دو به‌همنشینی پایان نمی‌یابد بلکه با اوضاع و احوال
دیگری همراه است که حتی توصیفش آدمی را مشمئز می‌سازد، تا چه رسد به
اینکه کسی مجبور شود آن را از روی اجبار و اکراه تحمل کند. ولی عاشق بدین

مایه قناعت نمی‌ورزد بلکه با نگاهی آکنده از حسد در همه جا نگران معشوق است و با ستایشهای بیجا و سرزنشهای دلازارکه در حال هشیاری با سخنان گوشخراش و در مستی با توضیحات رکیک و بی‌پرده همراه است او را می‌آزارد.

بدین‌سان عاشق تا دمی که در بند عشق گرفتار است برای معشوق هم زیان‌بخش است و هم مایهٔ بیزاری. ولی همین که آتش عشق فرونشست بی‌وفایی می‌آغازد و همهٔ پیمانها و سوگندهایی را که به‌وسیلهٔ آنها معشوق را امیدوار
۲۴۱ ساخته و در دام خود نگاه‌داشته‌بود می‌شکند و از یاد می‌برد. به‌عبارت دیگر، روزی که هنگام ادای دین و بجاآوردن پیمان فرامی‌رسد، عاشق به‌او پشت می‌کند و روی در خداوندگاری دیگر می‌آورد و عقل و دوراندیشی جای عشق و دیوانگی را می‌گیرد. در این حال معشوق که از این دگرگونی بی‌خبر است مزد فداکاریهای خود را می‌طلبد ولی عاشق نه آن مایه دلیری دارد که به‌دگرگون‌شدن خویش اعتراف کند و نه وعده‌ها و سوگندهای روزگار دیوانگی خود را بیادمی‌آورد. از این رو همهٔ پیمانهای گذشته را زیر پا می‌نهد و می‌گریزد و معشوق به‌جرم اینکه نسنجیده رفتار کرده و عاشق را به‌غیرعاشق برتری نهاده و در برابر عاشق سر تسلیم فرودآورده‌است ناچار می‌گردد که در عین بیزاری به‌دنبال عاشق بدود و از بخت بد خویش بنالد غافل از اینکه از آغاز نمی‌بایست دست دوستی به‌دیوانه‌ای بدهد که از وفا بویی نبرده و چنان از بخل و حسد و ناجوانمردی آکنده است که نه برای جسم او حاصلی جز زیان دارد و نه برای روحش، در حالی که برای آدمیان و خدایان نه چیزی گرانبهاتر و ارجمندتر از روح وجوددارد و نه وجود خواهدداشت.

اینک، ای پسر زیبا، در آنچه گفتم نیک بیندیش و ماهیت دوستی عاشقان را بشناس و بدان که این دوستی با نیت نیک همراه نیست بلکه غذایی است که چون سیر شوند دست از آن بکشند و به‌قول شاعر

«عشق عاشقان به‌پسران خوبرو چون عشق گرگان به‌گوسفندان است[۸].»

فایدروس، گفتار من در اینجا بپایان‌می‌رسد و بیش از این چیزی از من نخواهی شنید.

فایدروس: گمان می‌کردم که این نیمی از سخن توست و اکنون روی به‌غیر عاشقان خواهی‌آورد و دربارهٔ اینکه خوبرویان باید آنان را به‌عاشقان برتری نهند سخن خواهی‌گفت. چرا بدین زودی لب از سخن فروبستی؟

سقراط: پسر زیبا، مگر ندیدی که از سخن‌پردازی گذشته و شعرخوانی آغاز کرده‌بودم در حالی که مضمون گفتارم نکوهش گروهی از مردمان بود. پس خدا می‌داند که اگر به‌ستایش گروهی دیگر روی‌آورم چه حالی بر من دست‌خواهدداد. هیچ می‌دانی که اگر بار دیگر سخن آغاز کنم جنها و پریانی که به‌جان من انداخته‌ای هوش از سرم خواهندربود؟ بنا بر این به‌آنچه گفتم قناعت کن و بدان که غیرعاشقان صفاتی خلاف صفات عاشقان دارند و هر اندازه که اینان بدند آنان نیکند. در این باره بیش از این سخن نخواهم‌گفت و اکنون می‌خواهم از رود بگذرم ۲۴۲
و به‌شهر بازگردم پیش از آنکه تو بلایی بدتر از این بر سرم فرودآوری.

فایدروس: کمی درنگ کن تا گرما فرونشیند. مگر نمی‌بینی که آفتاب بالای سر ما ایستاده‌است؟ بگذار ساعتی دیگر در اینجا بمانیم و در مطالبی که به‌میان آمد گفت و گو کنیم تا هوا کمی خنکتر شود.

سقراط: فایدروس، براستی پسری آسمانی هستی و در ایجاد خطابه و گفتار هنری شگفت‌انگیز داری و گمان می‌کنم در دوران زندگی تو کمتر کسی به اندازهٔ تو منشأ آن همه خطابه بوده‌است که پاره‌ای را خود بوجودآورده و پاره‌ای دیگر را به‌انواع نیرنگ از دیگران بدرآورده‌ای چنانکه در این باره جز سیمیاس اهل ثبن هیچ کس به‌پای تو نرسیده‌است. اکنون نیز چنین می‌نماید که مرا برانگیخته‌ای تا گفتاری دیگر آغاز کنم.

فایدروس: سقراط، چه بهتر از این؟ اکنون دربارهٔ کدام موضوع سخن خواهی‌گفت؟

سقراط: دوست گرامی، ساعتی پیش، هنگامی که از رود می‌گذشتم آن علامت خدایی که هر گاه قصد ارتکاب کاری ناشایسته کنم پدیدار می‌گردد و مرا از آن بازمی‌دارد[۹]، ظاهر شد و پنداشتم که ندایی در گوشم گفت «تا خود را پاک نساخته‌ای نباید از اینجا بروی». از این رو یقین دارم که خود را به‌گناه آلوده‌ام. ولی چون از هنر غیبگویی بهره دارم ــ هر چند نه بهره‌ای بزرگ بلکه بدان مقدار که برای خودم بس است، مانند کسانی که در نوشتن توانا نیستند ولی نوشتهٔ ایشان برای رفع نیاز خودشان کافی است ــ گناه خود را روشن می‌بینم. آری، دوست گرامی، هر روحی از هنر غیبگویی بهره دارد. ساعتی پیشتر در اثنای سخن اضطرابی به‌من روی‌آورده‌بود و بیم آن داشتم که به‌قول ایبوکوس[۱۰] برای کسب شهرت در نزد آدمیان، نسبت به‌خدایان مرتکب گناه شوم. ولی اکنون به‌گناه

خویش پی‌برده‌ام.

فایدروس: چه گناهی؟

سقراط: فایدروس، تو خود خطابهٔ بدی همراه آوردی و مرا هم مجبور کردی که سخنانی ناشایسته بگویم.

فایدروس: مقصودت چیست؟

سقراط: سخنانی بی‌معنی و خلاف دینداری به‌زبان آوردم و این خود از بدترین گناهان است.

فایدروس: اگر آنچه گفتی براستی چنین باشد حق با توست.

سقراط: مگر اروس[۱۱] پسر آفرودیته و یکی از خدایان نیست؟

فایدروس: آری همه چنین می‌گویند.

سقراط: ولی نه خطابهٔ لوسیاس حاکی از این سخن بود و نه گفتار تو که به‌افسون به‌زبان من جاری ساختی. اگر اروس خدا یا موجودی خدایی است، بد و مایهٔ شر نمی‌تواند بود و حال آنکه در آن دو گفتار از او چنان یاد شد که پنداری
مایهٔ شر است و گناهی که گفتم همین جاست. بدتر آنکه در آن گفتارها نشانی از ۲۴۳
حقیقت نبود و برای فریفتن مردمان عامی ساخته شده‌بودند. از این رو، دوست گرامی، من نیازمند استغفار و تطهیرم. می‌دانی بدین منظور کدام راه را در پیش خواهم‌گرفت؟ برای کسانی که گناهی در برابر خدایان مرتکب شده‌باشند از قدیم یک راه تطهیر هست که هومر از آن بی‌خبر بوده ولی استسیخوروس آن را می‌شناخته‌است. هنگامی که این شاعر به‌کیفر ناسزاگویی به‌هلنا از دو چشم نابینا گردید، بر خلاف هومر که هرگز علت نابینایی خود را ندانست، علت را دریافت و زود زبان به‌استغفار گشود و گفت:

«نه، این سخن راست نیست.
تو هرگز به‌کشتیهای استوار ننشستی
و به‌ترویا نرفتی...»

و همین که این شعر را بپایان‌رساند روشنایی دیدگان را بازیافت. اکنون من نیز که مانند او به‌سبب ناسزاگویی به‌اروس زبان به‌گناه آلوده‌ام می‌خواهم رفتاری عاقلانه‌تر از استسیخوروس در پیش گیرم و تا بلا بر سرم فرونیامده‌است کفارهٔ گناه خویش را بپردازم. ولی این بار سر برهنه سخن خواهم‌گفت نه چون ساعتی پیش که از شرم روی پوشاندم.

فایدروس: سقراط، خبری خوشتر از این نمی‌توانی داد.

سقراط: فایدروس گرامی، بی‌گمان دریافته‌ای که هم خطابهٔ لوسیاس و هم گفتار دوم از سخنانی دور از شرم آکنده بودند و اگر مردی شریف و ارجمند که عاشق جوانی شریف است، یا در گذشته عاشق چنان جوانی بوده، می‌شنید که می‌گوییم عاشقان هر پیشامد کوچکی را دستاویز دشمنی می‌سازند و همواره دستخوش حسدند و در فساد معشوق می‌کوشند، می‌پنداشت که ما در میان ملاحان بارآمده و هیچ گاه بویی از عشق راستین نبرده‌ایم زیرا هیچ مرد شریف تهمتهایی را که ما به‌اروس نهادیم تصدیق نمی‌کند.

فایدروس: به‌خدا سوگند حق با توست.

سقراط: و چون از آن گونه کسان شرم دارم و از اروس بیمناکم، می‌خواهم با گفتاری بهتر از دو گفتار پیشین در مقام جبران گناهی که مرتکب شدیم برآیم. به‌لوسیاس نیز اندرز می‌دهم که هر چه زودتر از سخن خویش استغفار کند و بنویسد که در شرایط برابر باید عاشقان را به‌غیرعاشقان برتری نهاد.

فایدروس: یقین بدان که چنین خواهدشد. چه، پس از آنکه گفتار تو را در ستایش عاشقان شنیدم لوسیاس را مجبور خواهم‌کرد که خطابه‌ای هم در این باره بنویسد.

سقراط: یقین دارم که اگر تو چنان بمانی که تا کنون بوده‌ای، چنین خواهدشد.

فایدروس: پس سخن آغاز کن.

سقراط: آن پسر زیبا که روی سخنم با اوست، کجاست تا گفتارم را بشنود و بخطا دست دوستی به‌کسی که عاشق نیست ندهد.

فایدروس: رویاروی تو نشسته‌است و در این دم به‌تو نزدیکتر از پیش است.

سقراط: ای پسر زیبا، بهوش باش و بدان که گفتاری که پیشتر شنیدی از
۲۴۴ فایدروس پسر پوثوکلس اهل مورهینوس بود. ولی گفتاری که اکنون خواهی‌شنید از استسیخوروس پسر اوفموس اهل هیمرا است و چنین آغاز می‌شود:

نه، این سخن راست نیست که غیرعاشق را بر عاشق برتری باید نهاد چون عاشق مبتلای دیوانگی است. اگر دیوانگی بد بود در درستی آن سخن تردید نمی‌داشتیم. ولی راستی این است که ما آدمیان بزرگترین نعمتها را در پرتو

دیوانگی بدستمی‌آوریم و مرادم آن دیوانگی است که بخشش الهی است. دختر سخنگوی پرستشگاه دلفوی و زنان راهبهٔ پرستشگاه دودونا در حال بیخودی و دیوانگی به‌شهرهای یونان خدماتی شایسته و زیبا کرده‌اند و حال آنکه در حال هشیاری کاری نکرده‌اند، و اگر بخواهیم از سیبولا و دیگر پیشگویان و غیبدانان یکایک نام ببریم و بشرح بگوییم که به‌یاری هنر غیبگویی، که هنری خدایی است، چه وقایع مهمی را پیش‌گویی کرده و چگونه آینده را روشن ساخته‌اند سخن دراز خواهدشد در حالی که همهٔ یونانیان کم و بیش از آن وقایع باخبرند. از این رو فقط این نکته را یادآوری می‌کنیم که پیشینیان ما که به‌هر چیز نامی داده‌اند دیوانگی را ننگین نشمرده‌اند وگرنه هنر پیشگویی را که از بهترین هنرهاست «هنر دیوانگان» نمی‌نامیدند. معاصران ما که کمتر از پیشینیان به‌زیبایی توجه دارند «هنر غیبگویان» را به‌جای آن نهاده‌اند، همچنان که پیشینیان فنی را که به‌یاری آن مردمان هشیار وقایع آینده را از راه تأویل پرواز پرندگان و دیگر علامات پیشگویی می‌کنند «فن تأویل» نام داده‌بودند و معاصران «فن تطیر» را به‌جای آن بکارمی‌برند. همان قدر که هنر غیبگویی، چه از حیث نام و چه از لحاظ مقام، به‌فن تأویل برتری دارد، به‌همان اندازه قدر و منزلت دیوانگی در نظر پیشینیان والاتر از مرتبهٔ هشیاری بوده‌است زیرا دیوانگی بخششی است الهی و حال آنکه هشیاری جنبهٔ انسانی دارد.

از این گذشته در مواقعی که بر اثر خشم خدایان بیماریها و بلاهای بزرگ به‌آدمیان روی‌می‌آورند نوعی خاص از دیوانگی که به‌برملاساختن رازهای پنهان تواناست پدیدار می‌گردد و راه رهایی از بیماری و بلا را می‌یابد: بدین‌سان که با توسل به‌نیایش و دعا راه استغفار و تطهیر را از خدایان فرامی‌گیرد و به‌یاری آنان کسانی را که براستی از آن دیوانگی بهره یافته‌اند از گناهان پاک می‌سازد و از درد رهایی می‌دهد.

۲۴۵ نوع سوم دیوانگی هدیهٔ خدایان دانش و هنر است که چون به‌روحی لطیف و اصیل دست‌یابند آن را به‌هیجان می‌آورند و بر آن می‌دارند که با توصیف شاهکارهای گذشتگان به‌وسیلهٔ اشعار و سرودها، به‌تربیت نسلهای آینده همت بگمارد. اگر کسی گام در راه شاعری بنهد بی‌آنکه از این دیوانگی بهره‌ای یافته باشد، و گمان کند که به‌یاری وزن و قافیه می‌تواند شاعر شود، دیوانگان راستین هم خود وی را نامحرم می‌شمارند و هم شعرش را که حاصل کوشش انسان

هشیاری است به‌چشم حقارت می‌نگرند.

از آثار دیوانگی شریف که بخشش خدایان به‌آدمیان است بسی بیش از این می‌توان سخن گفت. پس نه جا دارد از آن بترسیم و نه سزاوارست بگذاریم مدعیانی که می‌گویند دوست هشیار بر عاشق دیوانه برتری دارد ما را از راه بدربرند. اگر کسی بتواند مبرهن سازد که عشق از جانب خدا برای نیکبختی و رهایی عاشق و معشوق فرستاده نشده‌است، آماده‌ایم که گفتهٔ او را برتر از سخنان دیگر بشماریم. اما اکنون خود می‌کوشیم تا خلاف آن ادعا را ثابت کنیم تا مسلم شود که دیوانگی عشق، بزرگترین نعمتی است که خدایان نصیب ما ساخته‌اند. دلیلی که برای اثبات این مطلب می‌آوریم زیرکان را قانع نمی‌کند ولی برای دانایان راستین کافی است.

اینک نخست باید ماهیت روح را، اعم از روح خدایی و روح بشری، با در نظر گرفتن افعال و انفعالات آن، روشن کنیم و به‌حقیقت آن پی‌ببریم. استدلال ما در این باره چنین است:

روح مرگناپذیر است زیرا آنچه پیوسته در جنبش است فنا نمی‌پذیرد. چیزی که جنبشش از دیگری است و در عین حال چیزی دیگر را می‌جنباند، همین که جنبشش بپایان‌رسد حیاتش پایان می‌پذیرد. پس تنها چیزی که خود خود را می‌جنباند، چون هرگز از خود جدا نمی‌شود، جنبشش پایان نمی‌یابد. این چیز منشأ و مبدأ جنبش هر چیزی است که جنبشش از خود نیست بلکه جنبانده می‌شود. ولی مبدأ، ازلی است نه آنکه بعداً پدیدآمده‌باشد. زیرا هر چه پدیدمی‌آید ناچار از مبدأ می‌زاید و حال آنکه خود مبدأ از چیزی پدیدنمی‌آید. چه اگر مبدأ از چیزی پدیدمی‌آمد دیگر نمی‌توانست از مبدأ پدیدآید. مبدأ چون ازلی است و بعداً پدیدنیامده، بالضروره ابدی است چه اگر مبدأ نابود می‌شد نه خود می‌توانست از چیزی بوجودآید و نه چیزهای دیگر می‌توانستند از آن پدیدآیند زیرا هر چه پدیدمی‌آید باید از مبدأ پدیدآید. پس مبدأ جنبش، چیزی است که جنبشش از خود است، و چنین چیزی نه ممکن است نابود شود و نه ممکن است بوجودآید وگرنه رشتهٔ همهٔ جهان و همهٔ شدنها و پدیدآمدنها گسیخته‌می‌شد و سکوت و سکون حکفرما می‌گردید و دیگر چیزی وجود نمی‌داشت که منشأ جنبش باشد.

چون پذیرفتیم که آنچه جنبشش از خود است جاویدان و فناناپذیر است،

پس نباید شرم کنیم از اینکه صریح و بی‌پرده بگوییم که همان خود مفهوم و ماهیت روح است. چه هر چه از بیرون جنبانده می‌شود بی‌روح است در حالی که آنچه از درون خود و از خود به‌جنبش می‌آید روح دارد چون ماهیت روح همین است. اگر این سخن راست باشد که جز روح هیچ چیز نیست که جنبشش از خود
باشد، پس مسلم است که روح بالضروره ازلی و ابدی است[۱۲]. ۲۴۶

دربارهٔ مرگناپذیری روح بدین مقدار کفایت می‌کنیم و بیش از این چیزی نمی‌گوییم.

اما برای توصیف ایدهٔ روح به‌بیانی الهی و مفصل نیاز است و ما با بیان بشری و کوتاه تنها تمثیلی می‌توانیم بیاوریم و اینک به‌همین قناعت می‌ورزیم:

می‌گویند روح به‌نیروی متحد اسب ارابه‌ای بالدار و ارابه‌ران مانند است. اسبها و ارابه‌رانان خدایان هم خود نیکند و هم تبارشان نیک است ولی در مورد دیگران چنین نیست بلکه بعضی اصیل است و بعضی نه. در مورد ما آدمیان اولاً دو اسب به‌ارابه بسته‌اند و در ثانی یکی از اسبها خوب و اصیل است و اسب دیگر بر خلاف آن. از این رو ارابه‌رانی ما کاری است بس دشوار.

اکنون گوش فرادار تا روشن کنم که چرا موجودی را سرمدی می‌نامیم و دیگری را فناپذیر. کل روح به‌کل کیهان بی‌روح فرمان می‌راند و به‌صور گوناگون جلوه‌گر می‌شود و در جهان بی‌پایان در جولان است. روحی که پاکی و کمال خود را ازدست‌نداده‌است در عالم بالا می‌گردد و جهان لایتناهی را می‌پیماید. ولی چون بال و پرش بریزد، اختیارش از دست‌بدرمی‌رود و بی‌اختیار به‌سویی رانده‌می‌شود تا آنکه به‌چیزی سخت و ساکن بند می‌گردد و در آن خانه می‌گزیند و بدین‌سان کالبدی زمینی می‌یابد. آنگاه آن کالبد با جنبش روح جنبش می‌آغازد و چنین می‌نماید که جنبشش از خود است و آن جسم و جنبش با هم و یکجا موجود زنده نامیده‌می‌شود که از تن و روح تشکیل یافته‌است و آن را موجود زندهٔ فانی می‌خوانند.

ولی برای آنکه بعضی موجودات را «زندهٔ مرگناپذیر» می‌نامیم، هیچ دلیل عقلی وجود ندارد بلکه چون خدایان را نه می‌توانیم ببینیم و نه به‌کنه آنان پی می‌توانیم ببریم، از این رو تصویر آنان را به‌صورت موجود زندهٔ فناناپذیر در خیال خود مجسم می‌سازیم که از روح و تن تشکیل یافته و پیوند آن دو سرمدی است. بگذار حقیقت در این باره چنان باشد که خدا خواسته‌است و ما در این مسائل

چنان باید سخن بگوییم که خدا را خوش‌آید.

اکنون می‌خواهم بگویم که روح چرا بال و پر خود را ازدست‌می‌دهد. نیروی بال در این است که جسم سنگین را به‌بالا می‌برد و بدانجا که مسکن خدایان است می‌رساند. از این رو پر و بال بیش از همهٔ اجزاءِ تن از امور خدایی بهره دارد و امور خدایی عبارتند از زیبایی و دانایی و نیکی و چیزهای دیگر از این دست. بال و پر روح هر چه از آن چیزها بیشتر بهره‌ور شود شکفته‌تر می‌گردد و نیرو می‌گیرد در حالی که زشتی و بدی و همهٔ چیزهای دیگری که بر خلاف امور خدایی هستند بال و پر را پژمرده می‌سازند و خشک می‌کنند.

در عالم بالا، زئوس که فرمانروای آسمان است ارابهٔ بالدار خود را پیشاپیش گروهی از خدایان می‌راند و امور جهان را سامان می‌بخشد. در پی او
247 سپاهی از خدایان و نیمه‌خدایان در یازده گروه برامی‌افتند در حالی که هستیا[۱۳]
در خانهٔ خدایان تنها می‌ماند. هر یک از دوازده گروه در پشت سر خدایی که فرمانروا و رهبر گروه است در صف خاص خود پیش می‌رود و بدین‌سان شکوه و جلالی وصف‌ناپذیر آسمان را فرامی‌گیرد و نمایشی غریب برپا می‌شود. هر کدام از خدایان کار خود را می‌کند و چون حقد و حسد را در عالم آنان راه نیست هر یک در هر مقام که بخواهد حرکت می‌کند. ولی چون بخواهند بر سر خوان آسمانی بروند، باید راهی سربالا بپیمایند و به‌بالاترین مقامی که در زیر گنبد آسمان است برسند. در این راه ارابه‌های خدایان تعادل خود را نگاه‌می‌دارند و راه سربالا را بآسانی می‌پیمایند. ولی ارابه‌های دیگر بدشواری پیش می‌روند زیرا اسبی که به بدی آلوده شده و ارابه‌ران در دادن غذای او کوتاهی ورزیده‌است دست و پایش سست می‌شود و تنش سنگینی می‌کند و ارابه را به‌سوی زمین می‌کشاند و بدین سان روح به‌مشقتی طاقت‌فرسا دچار می‌گردد. آن دسته از روحها که مرگ‌ناپذیر نامیده‌می‌شوند چون به‌بلندترین نقطه رسیدند از دریچهٔ آسمان بیرون می‌روند و بر پشت گنبد آسمان می‌ایستند. گردش گنبد آسمان آنان را می‌گرداند و آنان آنچه را در ورای آسمان است می‌بینند و تماشا می‌کنند. تا کنون شاعری ورای آسمان را وصف نکرده‌است و در آینده نیز هیچ شاعری نخواهدتوانست آن را چنانکه براستی سزاوار است توصیف نماید. ولی من چون بیان حقیقت را عهده‌دار شده‌ام ناچارم دلیری کنم تا در این مورد نیز راستی را بگویم. آنچه در ورای آسمان است به‌قراری است که شرح می‌دهم: موجود حقیقی، که نه رنگ دارد و نه

شکل و نه می‌توان آن را لمس کرد، فقط به‌دیدهٔ عقل که ارابه‌ران روح است
درمی‌آید و دانش حقیقی که دانش مربوط به‌اوست در این مکان قراردارد[۱۴]. چون
غذای خدایان و همهٔ ارواحی که همواره می‌کوشند از غذایی درخور خویش
برخوردار شوند دانش ناب و حقیقی است، آن گونه روحها از اینکه بار دیگر به‌دیدار
حقیقت نایل شده‌اند وجد و نشاطی بی‌اندازه می‌یابند و از تماشای موجود حقیقی
برخوردار می‌گردند و کام شیرین می‌کنند تا آنکه گردش گنبد آسمان دوباره آنان
را به‌مقام نخستین بازمی‌گرداند. بدین‌سان هر روحی در اثنای این گردش، «خود
عدالت» و «خود خویشتن‌داری» و «خود علم» را می‌بیند، نه دانشهایی را که
مخلوقند و بعداً پدیدمی‌آیند و در مورد هر چیز به‌نحوی دیگرند و ما آدمیان
دانشهای راستین می‌پنداریم، بلکه آنچه او می‌بیند دانش راجع به «خود موجود
حقیقی» است. روح پس از آنکه حقایق را تماشا کرد و از آنها چشید دوباره به‌درون
آسمان بازمی‌گردد و راه خانهٔ خویش را در پیش می‌گیرد و چون به‌خانه درآمد
ارابه‌ران اسبها را به‌آخور می‌بندد و به‌آنها خوراک خدایی و شراب آسمانی می‌دهد. ۲۴۸
زندگی خدایان چنین است که گفتم. از میان دیگر ارواح، گروه کوچکی که به‌دنبال
خدایان رفته و از آنان تقلید کرده‌اند، می‌توانند سر ارابه‌ران را از دریچهٔ گنبد
آسمان بیرون کنند و آن سوی آسمان را بنگرند. ولی چون سعی عمدهٔ آنان صرف
آرام‌کردن و رام‌نگاه‌داشتن اسبهاست فقط می‌توانند نگاهی بس کوتاه به‌خود
موجودات حقیقی بیندازند. گروهی دیگر فقط گاه‌گاه سر از دریچه بدرمی‌کنند زیرا
اسبهای سرکش فراغتی برای آنان نمی‌گذارند و از این رو پاره‌ای از حقایق را
می‌بینند و پاره‌ای را نه. ارواح دیگر هر چند می‌کوشند که راه سربالا را بپیمایند و
به‌خدایان ملحق شوند، چون نیروی کافی ندارند در گام نخستین می‌لغزند و به‌هم
می‌افتند و به‌یکدیگر تنه و لگد می‌زنند و هر یک می‌کوشد تا از دیگری پیشتر
بیفتد و در بی‌نظمی و ازدحامی که بدین‌سان روی‌می‌نماید غوغایی برپا می‌شود و
زد و خورد درمی‌گیرد و به‌سبب بدی و نادانی ارابه‌رانان گروهی زخمی و شل
می‌شوند و بال و پر گروهی می‌شکنند و سرانجام پس از تحمل آن همه درد و رنج
بی‌آنکه به‌دیدار حقایق نایل آیند بازمی‌گردند و ناچار به‌اشباح غذاها، یعنی به‌ظن
و گمان و عقیده، دل خوش می‌کنند. اما علت اینکه ارواح برای تماشای گلزار
حقیقت آن همه تکاپو می‌کنند این است که چرا گاه بهترین و والاترین ارواح در
آنجاست و نیروی بال و پر که روح به‌یاری آن می‌تواند به‌بالا گراید از آن سرچشمه

می‌گیرد و قانونی که آدراستیا، خدای سرنوشت، نهاده چنین است که هر روح که بتواند در ملازمت یکی از خدایان نظری به‌حقیقت بیندازد، تا روزی که هنگام سیر و سفر دیگر فرارسد از همهٔ گزندها مصون می‌ماند و اگر در اثنای هر سفر این توفیق را بدست‌آورد هرگز گزندی به‌او نمی‌رسد. ولی روحی که نتواند به‌دیدار حقیقت نایل آید بلکه آسیب ببیند و به‌سستی و فراموشی دچار آید و بال و پر خود را ازدست‌بدهد و به‌زمین بیفتد به‌حکم قانون سرنوشت هنگام نخستین تولد در تن هیچ موجود زنده جای نمی‌تواند گرفت.

از میان ارواحی که به‌دیدار حقیقت نایل آمده‌اند، گروهی کوچک که بیش از دیگران توفیق تماشا یافته‌اند در تن کسانی جای می‌گیرند که دوستداران دانش و جویندگان زیبایی خواهندشد و یا کمر به‌خدمت فرشتگان دانش و هنر خواهند بست و خدمتگزاران عشق خواهندگردید. روحی که از حیث توفیق تماشای حقیقت در مرتبهٔ دوم قراردارد یا در تن پهلوانی جنگاور جای می‌گزیند و یا در کالبد پادشاهی که موافق قانون سلطنت می‌کند. ارواحی که در مرتبهٔ سومند در تن مردان سیاسی و بازرگانان یا کسانی که به‌نحوی از انحاء با پول سروکار دارند درمی‌آیند و آنانکه در پایهٔ چهارمند تن‌های ورزشکاران و پزشکان را می‌گزینند و ارواحی که در پایهٔ پنجمند در تن‌های کاهنان و غیبگویان درمی‌آیند و آنان که در مرتبهٔ ششمند در تن‌های شاعران و مقلدان، و ارواحی که در مرتبهٔ هفتمند در تن‌های پیشه‌وران و کشاورزان، و ارواحی که در مرتبهٔ هشتمند در تن‌های سوفسطاییان و مردم‌فریبان و ارواحی که در مرتبهٔ نهم قراردارند در تن‌های فرمانروایان مستبد لانه می‌گیرند[۱۵].

هر یک از آن ارواح که زندگی زمینی را با عدالت بسربرد سرنوشتی بهتر از
سرنوشت پیشین می‌یابد و آنکه ظلم پیشه کند به‌سرنوشتی بدتر دچار می‌آید. هر
روح پس از گذشتن ده هزار سال می‌تواند به‌موطن اصلی خویش بازگردد زیرا بال ۲۴۹
و پر روح در زمانی کمتر از آن نمی‌روید به‌استثنای روح کسی که زندگی خود را
براستی و بی‌آنکه نیرنگی به‌کارش باشد وقف فلسفه کند یا به‌علت دلبستگی به
فلسفه به‌معشوقی عشق ورزد. چنین روحی پس از سه هزار سال، و پس از آنکه
سه بار همان نوع زندگی را گذراند، دوباره بال و پر می‌یابد و به‌موطن خویش
بازمی‌گردد. ولی ارواح دیگر چون نخستین زندگی را در روی زمین بسرآوردند به
محاکمه بردەمی‌شوند و بر حسب آنکه چه حکمی دربارهٔ آنان صادر شود برخی به

زندانی که در زیر زمین است فرستادهمی‌شوند تا کیفر گناهان خود را بکشند و برخی دیگر به‌مقامی در آسمان بردهمی‌شوند تا پاداش زندگی نیکویی را که در قالب آدمی بسربرده‌اند ببینند. پس از هزار سال به‌هر دو گروه تکلیف می‌شود که زندگی زمینی تازه‌ای بگزینند و هر روح زندگی تازهٔ خویش را انتخاب می‌کند. در این هنگام چه بسا روحی که پیشتر در کالبد انسانی زندگی کرده‌است به‌تن جانوری منتقل می‌گردد و روحی که نخست در قالب آدمی و سپس در کالبد جانوری زندگی گذرانده‌است می‌تواند باز در قالب آدمی جای گزیند و زندگی را از سر گیرد[۱۶]. ولی روحی که هرگز نظری به‌حقیقت نیفکنده‌است نمی‌تواند در قالب آدمی درآید زیرا آدمی باید توانا باشد به‌اینکه حقیقت را به‌صورت «ایده» دریابد و «ایده» آن صورت واحدی است که ما از راه ادراکهای حسی کثیر در پرتو تفکر صحیح و منطقی به‌آن برمی‌خوریم و این، اگر نیک نگریسته‌شود، یادآوری آن چیزی است که روح ما، آن روز که در ملازمت خدای خود روی از همهٔ چیزهایی که اکنون حقیقت می‌پنداریم برتافت و همهٔ توجه خویش را معطوف دیدن خود حقیقت نمود، مشاهده کرده‌است. حق نیز همین است که تنها روح کسی که دوستدار حقیقت، یعنی فیلسوف است، بال و پر گیرد زیرا چنین روحی علی‌الدوام از راه یادآوری، دیدهٔ دل به‌جایی دوخته‌است که تماشاگه خدای اوست و تنها کسی که از این گونه یادآوری برخوردار باشد، چون پیوسته در طریق کمال پیش می‌رود، می‌تواند براستی به‌کمال برسد و چون به‌کوششها و تلاشهای بشری بی‌اعتنا و همواره با امور خدایی سرگرم است، عامهٔ مردم دیوانه‌اش می‌خوانند بی‌آنکه بدانند که دیوانگی او از نوع دیوانگی خدایی است. این چهارمین نوع دیوانگی است، و از سه نوع دیگر پیشتر سخن گفته‌ایم. کسی که با دیدن زیبایی در این جهان، زیبایی حقیقی را بیادمی‌آورد، بال و پرش رویدن آغاز می‌کند و می‌خواهد به‌پرواز آید ولی چون در خود توانایی پریدن نمی‌یابد به‌مرغی شکسته‌بال می‌ماند که چشم به‌آسمان دارد و به‌آنچه در روی زمین می‌گذرد بی‌اعتناست. به‌همین سبب مردمان دیوانه‌اش می‌خوانند ولی این دیوانگی بسی شریفتر و والاتر از انواع دیگر دیوانگی است و منشأ آن نیز والاتر از منشأ دیگر دیوانگیها، و کسی که دچار این گونه دیوانگی شود و دل در زیبایی ببندد عاشق نامیده‌می‌شود.

چنانکه پیشتر گفتیم روح هر آدمی بالضروره باید خود حقیقت را مشاهده

کرده‌باشد وگرنه ممکن نبود در کالبد انسانی درآید. ولی به‌یادآوردن آن حقیقت در زندگی زمینی برای هر روح آسان نیست. زیرا بعضی از روحها بیش از طرفةالعینی نتوانسته‌اند بدان نظر بیفکنند و بعضی دیگر در زندگی زمینی دچار ۲۵۰
بدبختی شده و به‌سبب همنشینی با بدان به‌ظلم گراییده و حقیقت پاک را از یاد برده‌اند و از این رو آنان که توانایی یادآوری دارند اندکند. اینان هر گاه در این جهان نقشی از آنچه در آن عالم است ببینند چنان مجذوب و مشتاق می‌گردند که عنان اختیار را ازدست‌می‌دهند ولی بدرستی نمی‌دانند که چه حالتی به‌آنان روی‌آورده‌است چون ادراک حسی از دریافتن آن ناتوان است. از این گذشته عدالت و خویشتن‌داری و دیگر فضایل که برای روح گرانبهاتر از هر چیزند در تصویرهای این جهانی خویش با وضوح کافی متجلی نمی‌گردند. بدین جهت تنها چند تنی به‌یاری وسایل نارسا و با مشقت فراوان می‌توانند حقایقی را که در این تصاویر تیره و تار منعکس است بازشناسد.

تنها زیبایی راستین، که آن روز ما در ملازمت زئوس و دیگران در ملازمت خدایان دیگر، دیدیم، درخشش و جلای خاصی داشت[17]: آن روز که سرمست از تماشای نمایش باشکوه آسمان به‌حریم والاترین و روحانی‌ترین اسرار راه‌یافتیم در حالی که خود نیز از بدیهایی که با زندگی زمینی همراهند پاک و منزه بودیم و شوق دیدار مناظر پاک و شریف و تغییرناپذیر را در دل می‌پروراندیم و هنوز بارتن که امروز چون گوهری در درون صدف در آن زندانی هستیم بر دوشمان سنگینی نمی‌کرد.

آری زیبایی، چنانکه گفتیم، آن روز روشنایی و جلای خاص داشت و اکنون هم که ما در روی زمین بسرمی‌بریم آن را با روشنترین حس خویش، یعنی حس بینایی که تواناترین حس ماست، درمی‌یابیم در حالی که همین حس بینایی از مشاهدهٔ دانایی ناتوان است و اگر می‌توانستیم با دیدهٔ تن تصویر روشنی از دانایی و دیگر حقایق ببینیم عشقی بر ما دست‌می‌یافت که بیرون از حد تحمل ما بود. از آن میان تنها زیبایی این خاصیت را دارد که به چشم تن درمی‌آید و از این رو به‌دیدهٔ ما آدمیان با درخششی بیشتر نمایان می‌گردد و ما را بیشتر از دیگر حقایق مسحور و مجذوب می‌سازد. کسی که استعداد یادآوریش ضعیف شده، یا خود مبتلای فساد گردیده‌است از مشاهدهٔ آنچه در این دنیا زیبایی نامیده‌می‌شود به‌یاد «خود زیبایی» نمی‌افتد و به‌سوی زیبایی راستین کشیده‌نمی‌شود و در نتیجه

به‌پرستش زیبایی نمی‌گراید بلکه در صدد تصاحب آن برمی‌آید و در دام شهوت
۲۵۱ می‌افتد و چون چارپایان به‌برآوردن نیاز جسمانی می‌پردازد و شرم ندارد از اینکه اختیار خویش را به‌دست هوسهای خلاف طبیعت بسپارد. ولی آنکه در عالم بالا چندین بار به‌تماشای زیبایی نایل آمده و هنوز پاکی و صفا را ازدست‌نداده‌است چون سیمایی ببیند که به‌سیمای خدایان مانند است، یا اندامی که تصویر زیبایی در آن نمایان است، نخست لرزه بر اندامش می‌افتد و رعبی که هنگام مشاهدهٔ «خود زیبایی» بر وجودش راه‌یافته‌بود دوباره بر او چیره می‌شود و آنگاه سر نیایش در برابر او فرودمی‌آورد چنانکه گویی تصویر خدا یا خود خداست، و اگر نمی‌ترسید که مردمان دیوانه‌اش بخوانند حتی به‌او قربانی نثار می‌کرد. هر بار که معشوق را می‌بیند تب بر او مستولی می‌گردد و چنان گرمایی سراپای وجودش را فرامی‌گیرد که غرق عرق می‌شود. اشعهٔ زیبایی که هنگام نظر بر معشوق از راه چشم در وجودش راه‌می‌یابد گرما و رطوبتی با خود می‌آورد که نیروی رویش بال و پر روح را برمی‌انگیزد و رستنگاههای پر و بال که زمانی بس دراز خشک و بسته بودند نرم و تر می‌شوند و بر اثر غذایی که بدین‌سان به‌ریشهٔ پرها می‌رسد پر و بال رستن و جوانه‌زدن می‌آغازد و سراپای روح را پرهای تازه فرامی‌گیرد. به‌سبب این رویش خارشی دردناک به‌او روی‌می‌آورد مانند خارشی که کودکان هنگام درآمدن نخستین دندانها در لثهٔ دندان دارند. وقتی که غرق تماشای معشوق می‌شود اشعه‌ای که به‌نام هیجان عشق مشهورند از معشوق جدا می‌گردند و در درون او راه‌می‌یابند و او را گرم می‌کنند و به‌سبب این گرما خارش و درد تسکین می‌یابد و جای به‌شادی و انبساط می‌دهد. ولی هنگامی که از معشوق جدا افتاده و تنهاست، رستنگاههای پرها دوباره خشک و بسته می‌شوند و پرها از رویش بازمی‌مانند و ریشه‌های پرها که بدین‌سان زندانی شده‌اند به‌جنب و جوش می‌آیند و بر دهانهٔ رستنگاهها فشار می‌آورند و می‌کوبند و از این رو روح دچار سوزش و تپش می‌شود و ترس بر او مستولی می‌گردد. ولی در این حال همین که یاد زیبایی در او زنده می‌شود از ترس و شکنجه رهایی می‌یابد و شادمانی و آسودگی به‌او بازمی‌گردد. اما چون ترس و شادمانی و شکنجه و آسودگی به‌هم آمیخته‌اند، این تناقض و تضاد مضطربش می‌سازد و اضطراب به‌بی‌آرامی و دیوانگی می‌انجامد و به‌سبب دیوانگی نه شب می‌خوابد و نه روز آرام می‌گیرد بلکه پیوسته در پی گمشدهٔ خود می‌دود و جز یافتن او آرزویی در دلش نمی‌ماند و همین که به‌او

می‌رسد و از لذت دیدارش برخوردار می‌شود رستنگاههای پرها دهن باز می‌کنند و ترس و شکنجه بپایان‌می‌رسد و روح بار دیگر زیبایی را می‌چشد و آرام و قرار ۲۵۲
خویش را بازمی‌یابد. از این رو هرگز به‌اختیار خود از معشوق جدا نمی‌گردد بلکه در راه او پدر و مادر و برادران و دوستان را از یاد می‌برد و اگر همهٔ داراییش از میان برود خم به‌ابرو نمی‌آورد و آداب و رسوم اجتماعی را که آن همه پایبندش بود به‌چیزی نمی‌شمارد و همهٔ آرزویش این است که در کنار معشوق بسربرد و کمر به‌خدمت او ببندد زیرا علاج دردهای طاقت‌فرسای خود را به‌دست او می‌بینند.

ای پسر زیبا که روی سخن با توست، این حالت را مردمان عشق می‌نامند ولی اگر بشنوی که خدایان چه نامی به‌آن می‌دهند شاید از تعجب بخندی. در اشعار اسرارآمیزی که به‌هومر نسبت می‌دهند بیتی هست که مصرع دوم آن چندان شیوا نیست. آن بیت چنین است:

«آدمیان فانی اروس بالدارش می‌نامند
ولی خدایان، بال‌بخشنده‌اش می‌خوانند،
زیرا توانایی بال‌دادن در اوست»

اختیار با توست که باور کنی یا نه. ولی به‌هر صورت حقیقت حال عاشقان و سبب پیدایش آن احوال همان است که گفتم.

اگر یکی از ملازمان زئوس به‌دام عشق بالدار بیفتد درد و مشقت آن را آسانتر تحمل می‌کند ولی اگر یکی از پیروان «آرس»[18] در بند عشق گرفتار گردد و از معشوق رنجی به‌او رسد به‌خون معشوق تشنه می‌شود و به‌انتقام‌جویی برمی‌خیزد و هم خود را هلاک می‌کند و هم معشوق را. از ملازمان خدایان دیگر نیز هر یک خدایی را که در آسمان رهبر او بوده‌است می‌پرستد و تا پاک است و به‌فراموشی نیالوده، عمر را به‌پیروی از خدای خویش و به‌روش او بسرمی‌برد و در برابر معشوق و دیگر مردمان به‌همان روش رفتار می‌کند و از میان زیبایان معشوقی موافق سیرت و شیوهٔ فکر خویش برمی‌گزینند و چنانش می‌آراید که همانند خدا شود و آنگاه در برابر او سر فرود می‌آورد و کمر به‌نیایشش می‌بندد. از این رو پیروان «زئوس» معشوقی می‌جویند همانند زئوس، یعنی جوانی که طبعاً دوستدار دانش و دارای قابلیت رهبری است و چون چنان پسری یافتند و دل در او بستند می‌کوشند تا او را براستی از سجایای زئوس بهره‌مند سازند و اگر راه این کار را خود ندانند از آنان که می‌دانند می‌آموزند و برای پی‌بردن به‌سجایای خدای خویش به‌درون خود

رجوع می‌کنند و مطلوب خویش را بزودی می‌یابند. زیرا همهٔ توجه خود را معطوف خدا می‌سازند و می‌کوشند او را در درون خود رؤیت کنند و چون از راه یادآوری با خدا رو به‌رو می‌گردند سرشار از شادمانی می‌شوند و در این حال اخلاق
۲۵۳ و سجایای خدا را می‌پذیرند، البته بدان حد که تخلق به‌اخلاق خدایان برای آدمی میسر است، و آنگاه آن اخلاق و سجایا را به‌معشوق نسبت می‌دهند و همین خود سبب می‌شود که عشقشان به‌معشوق روز به‌روز بیشتر و نیرومندتر گردد. بدین سان چون کاهنه‌های باکوس[19] از چشمهٔ خدا برمی‌گیرند و به‌روح معشوق می‌ریزند و می‌کوشند تا آنجا که میسر است معشوق را همانند خدای خود سازند.

کسانی هم که در گردش آسمانی ملازم «هرا» بوده‌اند معشوقی می‌جویند دارای فر و شکوه پادشاهی، و چون یافتند با او همان گونه رفتار می‌کنند که بشرح گفتم. پیروان آپولون و دیگر خدایان نیز می‌کوشند پسری بیابند شبیه خدای خویش، و پس از آنکه یافتند چنان تربیتش می‌کنند که به‌رفتار و روش زندگی مانند همان خدا گردد، بدین معنی که هم خود از خدا تقلید می‌کنند و هم تا آنجا که در توانایی آدمی است می‌کوشند تا معشوق را از هر حیث همانند خدا سازند و بی‌آنکه بر او رشک برند همهٔ اوقات خویش را صرف آن می‌کنند که شباهت معشوق با خدا روز به‌روز بیشتر گردد. بنا بر این تکاپوی دیوانگان عشق برای بچنگ‌آوردن معشوق و نگاه‌داشتن او کوششی زیباست که به‌هر حال مایهٔ دوستی و نیکبختی است.

اکنون می‌خواهم بگویم که دل معشوق را چگونه می‌توان بدست‌آورد. در آغاز سخن گفتم که روح دارای سه جزء است. دو جزءِ آن، دو اسب ارابه‌اند و جزءِ سوم ارابه‌ران. باز گفتم که از دو اسب یکی خوب است و دیگری بد. ولی دربارهٔ صفات و سجایای آن دو اسب هنوز سخن نگفته‌ام و اکنون وقت آن است که این نکته را روشن کنم. اسب خوب اندامی موزون و کشیده و گردنی دراز و بینی منحنی و پوست سفید و چشمان سیاه دارد و بزرگ‌منش و خویشتن‌دار و شرمگین و دوستدار رأی درست است و برای رام‌کردنش سخن و فرمان کافی است بی‌آنکه نیازی به‌تازیانه باشد. ولی اسب دیگر پشت خمیده و اندام ناموزون و گردن کوتاه و ستبر و بینی پهن و پوست سیاه و چشمان کبود و پرخون دارد و گردنکش و وحشی است و گوشهایش سنگین است. از این رو فرمان نمی‌شنود و تازیانه و مهمیز در او بی‌اثر است.

هنگامی که ارابه‌ران را نظر به‌اندامی زیبا می‌افتد و هیجان و جوشش بر روح مستولی می‌گردد و خارش و خلجان سراپای وجودش را فرامی‌گیرد، اسب ۲۵۴
فرمانبردار به‌عادت خویش به‌فرمان شرم گردن‌می‌نهد و بازپس می‌ایستد و به معشوق حمله نمی‌برد در حالی که اسب دیگر، بی‌اعتنا به‌تازیانه و مهمیز ارابه‌ران، حمله می‌آغازد و می‌کوشد تا اسب شریف و ارابه‌ران را نیز با خود بکشاند و آنها را مجبور سازد که به‌روی معشوق بجهند و از لذایذ شهوت برخوردار شوند. آن دو چندی پایداری می‌ورزند و سرانجام چون شرارت اسب بد پایان نمی‌پذیرد تسلیم می‌گردند و به‌او وعده می‌دهند که موافق میلش رفتار خواهندکرد و به‌دنبال او کشیده‌می‌شوند. ولی چون به‌معشوق نزدیک می‌شوند و ارابه‌ران رخسار زیبای او را می‌نگرد خاطراتش تازه می‌شود و به‌یاد زیبایی راستین می‌افتد و چنان می‌گردد که گویی آن زیبایی را در کنار فضیلت خویشتن‌داری در مقام آسمانیش می‌بیند. از این رو لرزهٔ ترس بر اندامش می‌افتد و مهار اسبها را چنان می‌کشد که هر دو به‌روی کفل می‌نشینند. در این دم اسب شریف از کثرت شرم غرق عرق می‌گردد ولی اسب بد همین که درد پوزه‌اش تسکین یافت از جای برمی‌خیزد و کف به‌دهن می‌آورد و اسب شریف و ارابه‌ران را سرزنش می‌کند و فریاد برمی‌آورد که به‌سبب بزدلی وعدهٔ خود را از یاد برده‌اند و می‌کوشد تا باز آن دو را بر خلاف میلشان به‌دنبال خود بکشاند و آنها با خواهش و تضرع فراوان او را وادار می‌کنند که برآوردن تقاضای خود را اندکی بتأخیرافکند. ولی چون وقت موعود فرامی‌رسد اسب بد سربرمی‌دارد و از آنان می‌خواهد که به‌وعده وفا کنند و چون فرمان نمی‌برند به‌زور توسل می‌جوید و شیهه می‌کشد و با خشم و بی‌شرمی آن دو را به‌دنبال خود به‌سوی معشوق می‌کشاند و چون به‌معشوق نزدیک می‌شود دم علم می‌کند و مهار به‌دندان می‌گیرد و به‌گستاخی پیش می‌رود. ولی ارابه‌ران همین که خود را رویاروی معشوق می‌بیند به‌حال پیشین می‌افتد و چنانکه گویی به‌مانعی رسیده‌است یکباره مهار اسب بی‌شرم را چنان می‌کشد که دندانهایش آسیب می‌بینند و زبانش زخمی و دهانش پرخون می‌شود و بدین‌سان او را به‌روی کفل می‌نشاند و چندی در این حال نگاه‌می‌دارد و به‌سزای گستاخیش می‌رساند. چون این گستاخی و کیفر چند بار تکرار می‌شود اسب بد نافرمانی به‌یک سو می‌نهد و مطیع ارابه‌ران می‌گردد و از آن پس هر بار که به‌معشوق می‌نگرد نزدیک می‌شود
که از ترس قالب تهی کند. در این هنگام ارابه‌ران جرأتی به‌خود می‌دهد و با کمال ۲۵۵

شرم و احترام به‌معشوق نزدیک می‌شود. معشوق که می‌بیند چنین عاشقی راستین، نه مردی که بدروغ ادعای عشق می‌کند، به‌پرستش او کمر بسته‌است، چون خود نیز طبعاً مشتاق دوستی است، به‌مصاحبت عاشق سر فرودمی‌آورد و پند دوستان را که همنشینی با عاشق را ننگین می‌شمارند وقعی نمی‌گذارد و با گذشت زمان دوست و همدم عاشق می‌شود، چه همچنان که بدان با بدان دوست نمی‌توانندبود خوبان نیز نمی‌توانند با خوبان دوستی نگزینند، و آنگاه درمی‌یابد که تا آن زمان از خویشان و دوستان خود دوستی قابل مقایسه با دوستی عاشق، که خدا در درونش جای دارد، ندیده‌است و چون همنشینی و نزدیکی عاشق و معشوق چه در میدان ورزش و چه در جاهای دیگر چندی دوام می‌یابد و پیوند دوستی استوارتر می‌گردد چشمه‌ای که زئوس در دوران عشق‌ورزی به‌گانومدس چشمهٔ زیبایی نام نهاده‌است به‌سوی عاشق جریان می‌یابد و وجود او را لبریز می‌سازد و آنگاه، همچنان که باد یا صدا اگر به‌جسمی صاف و سخت برخورد کند منعکس می‌شود و به‌سوی مبدأ بازمی‌گردد، امواج زیبایی پس از آنکه از مجرای چشم به‌روح عاشق راه‌یافت دوباره از همان راه به‌سوی معشوق برمی‌گردد و از مجرای چشم که دریچهٔ روح است به‌درون وی می‌رسد و رستنگاههای پرهایش را تر می‌کند و نیروی جوانه‌زدن را در آنها برمی‌انگیزد و درون وی را از عشق مالامال می‌سازد. بدین‌سان معشوق نیز عاشق می‌شود بی‌آنکه بداند عاشقِ کیست و از حالی که به‌او روی آورده‌است در شگفتی می‌افتد و اگر از کیفیت حالش بپرسند نمی‌تواند پاسخ بدهد و چون کسی که درد چشم از دیگری به‌او سرایت کرده‌است علت درد را نمی‌شناسد زیرا نمی‌داند که نقش خویشتن را در آینهٔ وجود عاشق می‌بیند. از این رو هنگامی که عاشق با اوست دردش تسکین می‌یابد و همین که از عاشق دور شود به‌همان درد اشتیاق دچار می‌گردد که عاشق در فراق او می‌کشد و سبب این احوال آن است که پرتو عشق عاشق بر او افتاده و او خود نیز در بند عشق گرفتار آمده‌است. گرچه او بدین حالت نام عشق نمی‌دهد و آن را دوستی می‌نامد با این همه مانند عاشق، هر چند کمتر از او، همواره در این آرزوست که دوست خود را ببیند و در آغوش بگیرد و در کنار وی بخوابد. ولی همین که در کنار یکدیگر غنودند اسب شریر عاشق باز وسوسه می‌آغازد و از ارابه‌ران می‌خواهد که پس از تحمل آن همه رنج کامی بگیرد. اسب شریر معشوق خاموش می‌ماند و با
۲۵۶ این همه معشوق چون از تقاضایی ناشناخته لبریز است عاشق را در آغوش

می‌گیرد و می‌بوسد و می‌نوازد و در این حال آماده است که هر تقاضایی عاشق بکند برآورد. اما شرم و خرد، اسب نجیب و ارابه‌ران را بر آن می‌دارند که زمام نفس را بدست‌گیرند و چون بدین‌سان اجزاءِ والاتر روح که پایبند نظم و دوستدار معرفتند پیروز می‌گردند عاشق و معشوق در این جهان به‌هماهنگی و نیکبختی در کنار هم بسرمی‌برند و بر خویشتن تسلط می‌یابند و به‌جزءِ گردنکش روح لگام می‌زنند و جزءِ دیگر را که با فضیلت انسانی سروکار دارد آزاد می‌گذارند، و چون بمیرند پر و بالی جوان دارند و سبک و سبکبارند و از میدان یکی از سه مسابقهٔ اولومپ[20] پیروز درآمده‌اند و این خود سعادتی است که نه خرد و کوشش بشری می‌تواند چیزی والاتر از آن نصیب آدمی کند و نه دیوانگی خدایی. ولی اگر راهی در پیش گیرند غیر از راهی که فلسفه و تربیت روحی به‌آنان می‌نماید و با این همه از جادهٔ شرف منحرف نگردند شاید اتفاق افتد که در حال مستی یا لحظهٔ خوشی و بی‌خبری اسبهای شریر، روح آن دو را بی‌پاسبان ببینند و بر آن دارند که به‌آنچه مردم عامی بزرگترین لذت زندگی می‌شمارند روی‌بیاورند، و چون باری چنین کردند چه بسا که چند بار دیگر نیز بدان بپردازند. ولی بی‌گمان در آن افراط نمی‌ورزند چون سیرتشان با آن سازگار نیست. اینان نیز، چه به‌هنگام شعله‌وری آتش عشق و چه پس از فرونشستن آن، زندگی را در کمال دوستی بسرمی‌برند و، هر چند از حیث نیکبختی به‌پای عاشق و معشوقی که پیشتر وصف کردیم نمی‌رسند، بر آنند که استوارترین پیمان دوستی را با هم بسته‌اند و گسستن این پیمان را گناهی بزرگ می‌دانند. هنگام مرگ نیز، گرچه بی‌بال و پرند، با دلی آکنده از آرزوی پرواز از قفس تن بیرون می‌روند و برای آنکه در این جهان دیوانهٔ عشق بوده‌اند پاداشی نه چندان کوچک می‌یابند زیرا ارواحی که یک بار در سیر آسمانی شرکت داشته‌اند هرگز در راههای تاریک و پرپیچ و خم دنیای زیرزمینی سرگردان نمی‌شوند بلکه سرنوشتشان چنین است که همیشه در روشنایی و کنار هم بسر ببرند و از دوستی یکدیگر شادکام شوند و سرانجام در پرتو عنایت عشق و بال و پر یابند.

ای پسر، همهٔ آن موهبتهای الهی را فقط در دوستی عاشقان می‌یابی در حالی که مهربانی غیرعاشقان با زیرکی و حسابگری آمیخته و حاصل آن ناچیز و مبتذل است و در روح معشوق جز آنچه مردم عامی و بازاری فضیلت می‌پندارند ۲۵۷
بارنمی‌آورد و سبب می‌شود که معشوق نه هزار سال دیگر در روی زمین و زیر

زمین سرگردان بماند.

ای اروس توانا و محبوب، به‌سبب سخنان ناسزایی که ساعتی پیشتر گفتم بر من خشم مگیر و گفتاری را که هم‌اکنون در حد توانایی خویش در نیایش تو پرداختم کفارهٔ گناه من بشمار و بپذیر گرچه برای خاطر فایدروس ناچار شدم آن را با عبارات شاعرانه بیارایم. از تقصیرم بگذر و هنر عشق‌ورزی را که به‌من بخشیده‌ای بازمستان بلکه مرا یاری کن تا بیش از این درخور دوستی پسران زیبا شوم. اگر من و فایدروس در گفتار نخستین چیزی گفتیم که سزاوار تو نبود لوسیاس را گناهکار بدان که پدر آن گفتار است، و او را به‌راه راست رهنمون شو، تا آن گونه سخنها را به‌یک سو نهد و راه برادرش پولمارخوس را در پیش گیرد و کمر به‌خدمت فلسفه ببندد تا این جوان که ستایشگر اوست بیش از این میان دو راه سرگردان نماند بلکه همهٔ زندگی خود را وقف عشق و فلسفه کند.

فایدروس: سقراط، من نیز در دعای تو شریکم و از خدا می‌خواهم تا ما را به‌راهی رهنمون شود که رهایی ما در آن است. گفتاری که در ستایش عاشقان پرداختی بسیار زیبا بود و حتی زیباتر از گفتار نخستین. از این رو گمان می‌کنم اگر لوسیاس بخواهد در برابر آن خطابه‌ای دیگر بنویسد و با تو به‌رقابت برخیزد خود را رسوا خواهدساخت. پریروز یکی از مردان سیاسی شهر که از لوسیاس بدگویی می‌کرد او را از روی تحقیر خطابه‌نویس خواند. شاید این سخن سبب شود که او از خطابه‌نویسی دست‌بردارد.

سقراط: معلوم می‌شود دوستت را نمی‌شناسی اگر در این گمانی که از بدگویی مردمان می‌هراسد. وانگهی از کجا می‌دانی که آن مرد به‌قصد تحقیر لوسیاس چنان گفته‌است؟

فایدروس: سقراط، در این نکته تردید ندارم. تو خود بهتر از من می‌دانی که اشراف شهر ما ابا دارند از اینکه خطابه‌ای بنویسند یا نوشتهٔ دیگری از خود باقی‌بگذارند، چه می‌ترسند که آیندگان ایشان را سوفسطایی بشمارند.

سقراط: چه «خَم خوبی» (= گردش خوبی) در بحث روی‌نمود، فایدروس گرامی! (ولی نمی‌دانی که اصطلاح «خَم خوب» از نام «خَم طولانی» رود نیل گرفته شده‌است). گذشته از این «خَم»، گمان می‌کنم این را نیزنمی‌دانی که خودپسندترین مردان سیاسی بیش از همه اشتیاق خطابه‌نویسی دارند و دلیلش این است که هر گاه خطابه‌ای می‌نویسند در آغاز آن نام ستایشگران خود را می‌آورند و آنان را

می‌ستایند.

فایدروس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: آیا تا کنون توجه نکرده‌ای که هر مرد سیاسی گفتار خود را با نام ۲۵۸
ستایشگران خویش آغاز می‌کند؟

فایدروس: چگونه؟

سقراط: مثلاً خطابه را چنین آغاز می‌کند: «شورای شهر یا ملت، یا هر دو، صلاح در این دیده‌اند که...» آنگاه نام خود را که پیشنهاددهنده است با تکریم فراوان می‌آورد و سپس به‌متن خطابه می‌پردازد و در ضمن آن شمه‌ای از کمال و معرفت خود بیان می‌نماید و بدین‌سان سخن را بیهوده دراز می‌کند. مگر این گونه گفتارها به‌عقیدهٔ تو خطابه نیست؟

فایدروس: حق با توست.

سقراط: و آنگاه اگر شنوندگان سخنش را بپسندند چون شاعری که نمایشنامه‌اش قبول عام یافته‌است شادمان و سربلند از صحنه بیرون می‌رود و اگر سخنش اثر نبخشد هم خود او ماتمزده می‌شود و هم دوستانش اندوهگین می‌گردند.

فایدروس: درست است.

سقراط: پس می‌بینی که مردان سیاسی نه تنها هنر خطابه‌نویسی را تحقیر نمی‌کنند بلکه آن را به‌نظر اعجاب می‌نگرند.

فایدروس: بی‌گمان چنین است.

سقراط: و اگر سخنور یا پادشاه توانایی مانند لوکورگوس و سولون و داریوش بتواند خطابه‌هایی فناناپذیر بپردازد، هم خود او در زمان حیات خویشتن را همسنگ خدایان می‌پندارد و هم آیندگان هر وقت در آثارش می‌نگرند او را در ردیف خدایان می‌شمارند.

فایدروس: درست است.

سقراط: پس آیا ممکن است که یکی از آنان، هر چند از لوسیاس بیزار باشد، خطابه‌نویسی را مایهٔ ننگ او بشمارد؟

فایدروس: گمان نمی‌کنم وگرنه هنر خود را نکوهش کرده‌است.

سقراط: پس همه می‌دانند که خطابه‌نویسی در خودی خود کار زشتی نیست.

فایدروس: حق با توست.

سقراط: گمان می‌کنم زشتی آنجاست که سخنور یا نویسند نتواند خوب سخن بگوید یا خوب بنویسد بلکه نوشته‌اش بد باشد.

فایدروس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس بگذار ببینیم نوشتهٔ خوب کدام است و نوشتهٔ بد کدام؟ فایدروس، آیا میل داری که برای روشن‌شدن مطلب نخست خطابهٔ لوسیاس را به‌دقتی بیشتر بنگریم و آنگاه روی به‌او یا کسان دیگری که نوشته‌ای سیاسی یا خصوصی به‌شعر یا نثر پرداخته‌اند یا در آینده خواهندپرداخت بیاوریم و از ایشان بپرسیم که کدام نوشته خوب است و کدام بد؟

فایدروس: چه لذتی بالاتر از این؟ اگر زندگی با این گونه خوشیها همراه نباشد چه ارج دارد و مگر آدمی برای آن زنده‌است که رنج ببرد یا به‌خوشیهایی دل بسپارد که بحق خوشیهای پست نامیده‌می‌شوند؟

سقراط: چنین می‌نماید که هنوز وقت فراوان داریم. از این گذشته گمان می‌کنم جیرجیرکان که از بالای درختان ناظر ما هستند و در این گرما به‌آواز بلند
۲۵۹ با هم گفت و گو می‌کنند و می‌خوانند اگر ببینند که ما وقت را به‌گفت و شنید نمی‌گذرانیم و به‌سبب سستی و بی‌حالی به‌آواز آنان، چون کودکان به‌نغمهٔ لالا، در خواب شده‌ایم، به‌ما خواهندخندید و خواهندپنداشت که دو بندهٔ فرومایه به‌خانهٔ آنان درآمده و چون گوسفندان در گرمای ظهر به‌خواب رفته‌اند. ولی اگر ببینند که می‌گوییم و می‌شنویم و بی‌آنکه نغمه‌های آنان اثری در ما ببخشد پیش می‌رویم، همچنان که اودوسه‌ئوس بی‌اعتنا به‌آواز سیرنها کشتی خود را پیش‌می‌راند، ما را به‌دیدهٔ ستایش خواهندنگریست و از هدیه‌ای که از خدایان گرفته‌اند تا به‌آدمیان ببخشند سهمی هم به‌ما خواهندداد.

فایدروس: چه هدیه‌ای از خدایان گرفته‌اند؟ من در این باره چیزی نشنیده‌ام.

سقراط: فایدروس، کسی که با خدایان دانش و هنر دوستی دارد نباید از آن هدیه بی‌خبر باشد. پس اینک گوش فرادار:

می‌گویند جیرجیرکان پیش از آنکه خدایان دانش و هنر بوجودآیند آدمی بوده‌اند. هنگامی که آن خدایان پای به‌عرصهٔ وجود نهادند و موسیقی و آواز را به‌جهان آوردند گروهی از آدمیان چنان مسحور نغمهٔ آنان شدند که خوردن و

نوشیدن را ازیادبردند و جز نغمه‌سرایی به‌هیچ کار نپرداختند تا جان سپردند. به‌پاداش این رفتار خدایان دانش و هنر آنان را به‌صورت جیرجیرکان درآوردند و این هدیه را به‌آنان بخشیدند که از خوردن و نوشیدن بی‌نیاز باشند و همهٔ عمر را به‌نغمه‌سرایی بگذرانند. جیرجیرکان چون بمیرند به‌نزد خدایان هنر می‌روند و هر چه از ما دیده‌اند به‌آنان می‌گویند. به «ترپسیخوره»[۲۱] خبر می‌دهند که چگونه آدمیان با رقص و سرود به‌ستایش او می‌پردازند و به «اراتو» از نغمه‌های عاشقانهٔ آدمیان سخن می‌گویند و دیگر خدایان هنر را از احوال پرستندگانشان آگاه می‌سازند و خصوصاً به‌بزرگترین آن خدایان که «کالیوپه»[۲۲] نام دارد و به‌خواهرش «اورانیا»[۲۳] که در آسمان و زمین مراقب گفتارهای خدایان و آدمیانند و خود نیز به‌شیرین‌سخنی شهره‌اند، خبر می‌برند که کدام یک از آدمیان به‌بحثهای فلسفی روزگار می‌گذرانند و به‌نغمه‌های آن دو خواهر توأمان دل می‌بندند. پس بجاست که گفت و گو کنیم و نگذاریم گرمای ظهر ما را در خواب کند.

فایدروس: آری باید گفت و گو کنیم.

سقراط: آیا میل داری مطلبی را که به‌میان آمد بررسی کنیم تا ببینیم راه خوب سخن‌گفتن و خوب نوشتن کدام است؟

فایدروس: البته میل دارم.

سقراط: آیا نخستین شرط نیکو سخن‌گفتن این نیست که گوینده ماهیت و حقیقت موضوعی را که درباره‌اش سخن می‌گوید نیک بشناسد؟

فایدروس: سقراط گرامی، من شنیده‌ام که سخنور لازم نیست حقیقت
۲۶۰ عدالت را بشناسند بلکه باید بداند که به‌نظر کسانی که دربارهٔ سخن او داوری خواهندکرد چه چیز را می‌توان موافق عدالت جلوه‌گر ساخت. همچنین کسی که می‌خواهد سخنوری پیشه کند لازم نیست بداند که چه چیز براستی خوب و زیباست بلکه باید بداند که کدام چیزها را می‌توان در نظر مردم خوب و زیبا جلوه‌گر نمود. زیرا فقط از این راه می‌توان مردمان را با خود موافق ساخت نه از راه حقیقت‌گویی.

سقراط: فایدروس، سخنی را که از مردان فاضل شنیده‌ای بآسانی نمی‌توان به‌یک سو نهاد. پس بگذار آن را نیک بررسی کنیم تا شاید معنایی در آن نهفته‌است.

فایدروس: راست است.

سقراط: بیا مطلب را به‌نحوی دیگر بیان کنیم.

فایدروس: چگونه؟

سقراط: فرض کن می‌خواهم تو را قانع کنم که هر وقت خواستی به‌میدان جنگ بروی باید برای خود اسبی تهیه کنی، و چنان بدان که هیچ یک از ما نمی‌داند که اسب چگونه جانوری است ولی من می‌دانم که به‌گمان تو اسب چارپایی است که گوشش از همهٔ چارپایان درازتر است.

فایدروس: سخن خنده‌آوری است.

سقراط: آنگاه برای قانع‌ساختن تو خطابه‌ای در ستایش خر می‌پردازم و خر را اسب می‌نامم و می‌گویم که آن چارپا، چه در شهر و چه در میدان جنگ، بسی گرانبهاست زیرا هم به‌کار بارکشی می‌آید و هم می‌توان بر آن سوار شد و از این گذشته در دیگر کارها نیز می‌توان از آن سود برد.

فایدروس: در آن صورت سخنت بسیار مضحک خواهدشد.

سقراط: آیا گمان نمی‌کنی که دوست مضحک بهتر از دوستی است که در باطن دشمن باشد؟

فایدروس: بی‌گمان بهتر است.

سقراط: آیا اگر سخنوری توانا بی‌آنکه نیک و بد را بشناسد در برابر مردمانی سخن بگوید که خود نیز نمی‌دانند نیک و بد چیست و موضوع سخنش اسب و خر نباشد بلکه، پس از آنکه به‌عقیدهٔ آن مردمان پی‌برد، بکوشد تا ایشان را بر آن دارد که به‌جای نیک بد را بگزینند، گمان می‌کنی حاصل گفتارش چه خواهد بود؟

فایدروس: بی‌گمان نتیجهٔ خوبی نخواهدبود.

سقراط: ولی، دوست گرامی، می‌ترسم در نکوهش هنر سخنوری از حد عدالت تجاوز کرده‌باشیم و شاید آن هنر در مقام اعتراض برآید و بگوید «آنچه دربارهٔ من می‌گویید نارواست. من هیچ گاه کسی را مجبور نمی‌کنم که پیش از شناختن حقیقت سخنوری بیاموزد بلکه اندرزم به‌همه این است که نخست باید حقیقت را شناخت و آنگاه روی به‌سخنوری آورد. ولی این نکته را نیز پنهان نمی‌کنم که شناسندهٔ حقیقت بی یاری من نمی‌تواند دیگران را به‌آن معتقد سازد.»

فایدروس: اگر سخنوری چنان بگوید ناچار به‌او حق خواهیم‌داد.

سقراط: درست است، ولی بدین شرط که سخنانی هم که به‌دنبال او

می‌آیند گواهی دهند که سخنوری براستی هنری است. چه، هم‌اکنون پنداشتم که به‌دنبال هنر سخنوری سخنانی رسیدند و در گوشم گفتند که او دروغ می‌گوید و اصلاً هنر نیست بلکه فنی است بی‌بهره از خصایص هنر. اینان می‌گویند هنر حقیقی سخنوری بی‌آنکه با حقیقت همراه باشد نه وجوددارد و نه در آینده وجود خواهدداشت.

فایدروس: سقراط، پس به‌آن سخنان بگو بیایند و دربارهٔ ادعای خود توضیح کافی بدهند. ۲۶۱

سقراط: ای کودکان زیبا، از پرده بدرآیید و فایدروس را قانع کنید که اگر دل به‌فلسفه نسپارد نخواهدتوانست دربارهٔ موضوعی سخنی جدی بگوید، و یقین بدانید که هر سؤالی بکنید فایدروس پاسخ خواهدداد.

فایدروس: درست است. بگو هر چه می‌خواهند بپرسند.

سقراط: آیا سخنوری هنری نیست که چه در دادگاهها و مجامع عمومی و چه در خلوت و مجالس دوستانه روح مردمان را راهنمایی می‌کند؟ و آیا تأثیر آن در روح مردم، خواه موضوع سخن مهم باشد و خواه ناچیز، یکسان نیست؟ فایدروس گرامی، آنچه در این باره شنیده‌ای جز این است؟

فایدروس: نه سقراط، آنچه تا کنون شنیده‌ام چنین نیست بلکه این است که هنر سخنوری تنها هنگام سخنرانی در دادگاهها و مجامع سیاسی و نوشتن خطابه‌های حقوقی بکارمی‌آید نه در دیگر موارد.

سقراط: پس معلوم می‌شود فقط دستورهایی را که نستور و اودوسه‌ئوس هنگام فراغت در ایلیون دربارهٔ سخنوری نوشته‌اند شنیده‌ای ولی از تعالیم پالامدس بی‌خبری.

فایدروس: نه به‌خدا سوگند، از نستور و اودوسه‌ئوس چیزی نشنیده‌ام مگر آنکه مرادت از نستور گرگیاس باشد و مقصودت از اودوسه‌ئوس، تراسوماخوس یا تئودوروس[۲۴].

سقراط: شاید حق با توست و به‌هر حال بهتر آن است که آن مردان را به حال خود بگذاریم. بگو ببینم طرفین دعوی در دادگاه چه می‌کنند؟ آیا بر خلاف یکدیگر سخن نمی‌گویند؟

فایدروس: البته چنین می‌کنند.

سقراط: و آنچه می‌گویند راجع به‌حق و ناحق نیست؟

فایدروس: بی‌گمان.

سقراط: آیا کسی که در آنجا از هنر سخنوری سود می‌جوید کاری نمی‌کند که مطلبی در موردی به‌نظر گروهی از مردمان حق جلوه کند و در موردی دیگر همان مطلب به‌نظر همان مردمان ناحق جلوه‌گر شود؟

فایدروس: عیناً چنان می‌کند که گفتی.

سقراط: آیا هنگام سخنوری در مجامع سیاسی نیز چیزی واحد را در موردی نیک جلوه می‌دهد و در مورد دیگر بد؟

فایدروس: البته.

سقراط: آیا نشنیده‌ای که پالامدس الئایی به‌یاری فن سخنوری مردمان را معتقد می‌سازد که چیزی هم چنین است و هم چنان، و مثلاً هم واحد است و هم کثیر و هم ساکن است و هم متحرک؟

فایدروس: آری شنیده‌ام.

سقراط: پس معلوم می‌شود هنر سخنوری خاص دادگاهها و مجامع سیاسی نیست بلکه در هر مورد که سخن گفته‌می‌شود هنر سخنوری، اصلاً اگر بتوان هنرش نامید، به‌سخنور این توانایی را می‌بخشد که هر چیزی را همانند چیز دیگر جلوه دهد، و اگر کسی دیگر چنین کرده‌باشد نیرنگ یا خطای او را برملا سازد.

فایدروس: مقصودت را درنیافتم.

سقراط: به‌قول آن مثل مشهور بجوی تا بیابی! آیا احتمال اینکه آدمی چیزی را با چیز دیگر اشتباه کند آنجا بیشتر است که اختلاف آن دو با یکدیگر کم باشد یا بسیار؟

فایدروس: البته وقتی که اختلاف کم باشد.

۲۶۲ **سقراط:** اگر بخواهی کسی را در مورد آن دو چیز به‌اشتباه بیفکنی آیا باید بتدریج و آهسته از یکی به‌سوی دیگری حرکت کنی یا یکباره و سریع؟

فایدروس: بتدریج و آهسته.

سقراط: پس آیا اگر کسی بخواهد دیگران را به‌اشتباه افکند بی‌آنکه خود به‌اشتباه بیفتد، باید شباهت و اختلاف موضوعات را نیک بشناسد؟

فایدروس: بی‌گمان.

سقراط: آیا کسی که حقیقت چیزی را نمی‌شناسد، می‌تواند آن را از دیگر

چیزها که با آن شباهتی اندک یا بسیار دارند بازشناسد؟

فایدروس: نه.

سقراط: هنگامی که بعضی کسان دربارهٔ چیزی گمان و عقیده‌ای بر خلاف حقیقت آن پیدا می‌کنند و بدین‌سان به‌اشتباه می‌افتند، آیا علت اشتباه جز وجود شباهت است؟

فایدروس: نه.

سقراط: پس آیا می‌توان تصور کرد که کسی از حقیقت چیزی بی‌خبر باشد و با این همه این هنر را داشته‌باشد که با استفاده از شباهت آن چیز با چیز دیگر، آهسته‌آهسته ذهن شنونده را از حقیقت آن چیز به‌سوی چیز دیگر سوق دهد، و یا اگر دیگری خواست با او چنین کند بتواند مراقب خویش باشد و در دام حریف نیفتد؟

فایدروس: نه، چنین امری قابل تصور نیست.

سقراط: پس، دوست گرامی، کسی که حقیقت را نشناسد و تنها در پی پندار و عقیده باشد ناچار سخنوریش مایهٔ رسوایی خواهدبود نه هنر.

فایدروس: چنین می‌نماید.

سقراط: اکنون آیا میل داری این نکته‌ها را با خطابهٔ لوسیاس که در آستین توست، و آن دو گفتار دیگر که ما خود پرداختیم، تطبیق کنیم و ببینیم هنر سخنوری در کجا بکاررفته‌است و در کجا نه؟

فایدروس: چه بهتر از این. هر چه تا کنون گفتیم نظری بود و مدرکی نداشتیم.

سقراط: پس خوب شد که آن دو گفتار را به‌میان آوردیم زیرا شاهد و مثالی هستند بر اینکه اگر کسی از حقیقت آگاه باشد بآسانی می‌تواند شنونده را به‌اشتباه بیفکند. فایدروس، معتقدم که این توفیق را خدایان این مکان به‌ما بخشیده‌اند، یا شاید هدیه‌ای است از پیامبران خدایان هنر که بر بالای سر ما سرود می‌خوانند، زیرا من خود از هنر سخنوری ذره‌ای بهره ندارم.

فایدروس: شاید حق با تو باشد، ولی بهتر است توضیح بیشتر بدهی.

سقراط: بسیار خوب. پس آغاز خطابهٔ لوسیاس را بار دیگر بخوان.

فایدروس: «از حال من آگاهی، و می‌دانی که به‌عقیدهٔ من این مشکل را چگونه باید گشود تا هر دو سود ببریم. ولی من بر آنم که تو نباید به‌علت آنکه

عاشق تو نیستم از برآوردن تقاضای من تن بزنی. چه عاشقان همین که آتش اشتیاقشان فرونشست...»

سقراط: بس است. آیا میل داری در این باره گفت و گو کنیم که چرا این خطابه عاری از هنر است؟

فایدروس: آری.

۲۶۳ **سقراط:** همه تصدیق می‌کنند که ما در پاره‌ای موارد با هم موافقیم و در پاره‌ای دیگر اختلاف عقیده داریم.

فایدروس: گمان می‌کنم مقصودت را دریافته‌ام. با این همه توضیح بیشتر بده تا بهتر بفهمم.

سقراط: آیا هنگامی که کسی از نقره یا آهن سخن می‌گوید به‌ذهن همهٔ شنوندگان چیزی واحد می‌گذرد؟

فایدروس: البته.

سقراط: ولی آنجا که سخن از عدالت و نیکی به‌میان می‌آید چگونه است؟ آیا جز این است که معنی آن کلمه‌ها را یکی چنین می‌فهمد و دیگری چنان؟ آیا ما در مورد این مفهومها با یکدیگر اختلاف نظر نداریم و حتی گاه خودمان دربارهٔ آنها دچار تناقض نیستیم؟

فایدروس: بی‌گمان چنین است.

سقراط: پس آیا در پاره‌ای چیزها با هم موافقیم و در پاره‌ای دیگر اختلاف عقیده داریم؟

فایدروس: آری.

سقراط: دربارهٔ کدام یک از آن دو نوع ممکن است ما را به‌اشتباه افکند و هنر سخنوری در مورد کدام یک بیشتر اثر می‌بخشد؟

فایدروس: واضح است. دربارهٔ چیزهایی که مایهٔ اختلافند.

سقراط: پس کسی که می‌خواهد به‌هنر سخنوری پردازد نخست باید آن دو نوع را ــ یعنی نوع چیزهایی را که مردمان درباه‌اش اتفاق نظر دارند و نوع چیزهایی را که درباره‌اش اختلاف نظر وجوددارد ــ به‌طور منظم از هم جدا سازد و برای هر کدام علامتی مشخصه پیدا کند.

فایدروس: سقراط، کسی که در این کار توفیق یابد در جداساختن مفهومها به‌موفقیتی بزرگ دست‌یافته‌است.

سقراط: چنان کسی هر بار که بخواهد دربارهٔ موضوعی سخن براند، نخست باید بدین نکته توجه کند که موضوع سخنش جزءِ کدام یک از آن دو نوع است و هیچ گاه نباید از این مطلب غافل بماند.

فایدروس: بدیهی است.

سقراط: خدای عشق جزو کدام یک از آن دو نوع است؟ از چیزهایی است که درباره‌اش اختلاف نظر داریم یا از نوع دیگر است؟

فایدروس: البته از گروه نخستین است وگرنه چگونه می‌توانستی آن را یک بار مایهٔ بدبختی عاشق و معشوق بشماری و بار دیگر بزرگترین نعمتها؟

سقراط: خوب گفتی. ولی بگو ببینم، آیا در آغاز گفتار نخستین عشق را به‌نحو روشن تعریف کردم یا نه؟ چون در آن هنگام دچار جذبه بودم به‌یادم نیست که چه گفتم و چه کردم.

فایدروس: به‌خدا سوگند بسیار خوب تعریف کردی.

سقراط: عجب! پس معلوم می‌شود پریان که دختران آخیلئوسند و پان پسر هرمس بسی هنرمندتر از لوسیاس پسر کفالوسند. ولی شاید اشتباه می‌کنم و لوسیاس نیز در آغاز خطابهٔ خود عشق را موافق منظور خویش همچون موجودی واحد و معین تعریف نموده و آنگاه خطابه را موافق همان تعریف نوشته‌است؟ آیا بهتر آن نیست که آغاز خطابه را بار دیگر بخوانیم؟

فایدروس: اگر بخواهی خواهم‌خواند ولی گمان نمی‌کنم آنچه می‌جویی در آن بیابی.

سقراط: با این همه بخوان تا خود داوری کنم.

فایدروس: «از حال من آگاهی، و می‌دانی که به‌عقیدهٔ من این مشکل را ۲۶۴
چگونه باید گشود تا هر دو سود ببریم ولی من بر آنم که تو نباید به‌علت آنکه عاشقت نیستم از برآوردن تقاضای من تن بزنی. چه عاشقان همین که آتش اشتیاقشان فرونشست از نیکیهایی که کرده‌اند پشیمان می‌شوند...»

سقراط: حق با توست. در اینجا از آنچه می‌جوییم اثری نیست و چنین می‌نماید که لوسیاس خطابه را از پایان مطلب آغاز کرده‌است مانند کسی که در جهت معکوس شنا کند زیرا در آغاز خطابه جمله‌ای آورده‌است که عاشقان در پایان سخن به‌معشوق می‌گویند. فایدروس، عقیدهٔ تو چیست؟

فایدروس: راست می‌گویی. جمله‌ای که در آغاز خطابه آمده جایش در

پایان خطابه است.

سقراط: چنین می‌نماید که پس آن نیز همهٔ مطالبی را که به‌ذهنش رسیده بی‌هیچ نظم و قاعده‌ای در کنار یکدیگر جای داده‌است. مگر هیچ قاعده‌ای نیست بر اینکه کدام مطلب را مثلاً باید در مرتبهٔ دوم آورد و کدامین را پس از آن؟ من خود با اینکه از فن سخنوری بهره ندارم چنین می‌پندارم که لوسیاس هر مطلبی یافته پشت سر هم در خطابه خود گردآورده‌است. ولی چون تو به‌اصول و قواعد این فن آشنا هستی چشم دارم که مرا در این باره راهنمایی کنی.

فایدروس: معلوم می‌شود به‌من بیش از اندازه خوشبین هستی که گمان می‌کنی می‌توانم به‌منظور لوسیاس پی‌ببرم و روش او را در خطابه‌نویسی توجیه کنم.

سقراط: ولی دست کم تصدیق می‌کنی که هر خطابه و گفتار چون موجود زنده‌ای است که سر و تن و پا، و به‌عبارت دیگر آغاز و میان و پایانی دارد و از این رو اجزاءِ آن باید چنان به‌هم پیوسته‌باشند که با یکدیگر و با تمام خطابه سازگار باشند.

فایدروس: البته تصدیق می‌کنم.

سقراط: اکنون بار دیگر در خطابهٔ دوست خود بنگر و ببین این اصل در آن رعایت شده‌است؟ اگر نیک بنگری خواهی‌دید که آن خطابه با این شعر که می‌گویند بر سنگ گور میداس فروگی نگاشته شده‌است فرقی ندارد.

فایدروس: کدام شعر؟

سقراط: شعر چنین است:

«دختری ساخته از مفرغم بر گور میداس آرمیده.\
تا آبها روانند و درختان بلند سبز می‌شوند،\
بر این تپه که از اشکها تر است خواهم‌ماند\
و به‌رهگذران خواهم‌گفت که در زیر این خاک\
میداس خفته‌است.»

چنانکه می‌بینی هیچ فرق نمی‌کند که کدام جزءِ این شعر را اول بخوانیم و کدام را بعد.

فایدروس: سقراط، بحث را به‌مزاح کشاندی.

سقراط: بسیار خوب. برای اینکه تو آزرده نشوی خطابهٔ دوستت را به‌کنار

می‌گذاریم گرچه در آن مثالهای فراوان می‌توان یافت بر اینکه خطابه‌نویس از چه کارهایی باید بپرهیزد. اینک بیا آن دو گفتار دیگر را بررسی کنیم. چه، گمان می‌برم که در آنها نکته‌های جالبی دربارهٔ سخنوری خواهیم‌یافت.

فایدروس: مقصودت چیست؟ ۲۶۵

سقراط: اگر به‌یادت باشد آن دو گفتار مخالف یکدیگر بودند. در یکی سخن از این بود که عاشق را باید به‌غیرعاشق برتری نهاد و دیگری برتری غیرعاشق را بر عاشق مبرهن می‌ساخت.

فایدروس: و هر دو از عهدهٔ بیان مطلب به‌بهترین وجه برآمدند.

سقراط: گمان داشتم خواهی‌گفت که از عهدهٔ بیان مطلب دیوانه‌وار برآمدند، و راستی همین است زیرا در ضمن هر دو گفتار عشق را نوعی دیوانگی خواندیم. چنین نیست؟

فایدروس: درست است.

سقراط: ولی دیوانگی بر دو گونه است: یکی نوعی بیماری است و دیگری دگرگونی حالت عادی که بر اثر لطف خدایان به‌آدمی روی‌می‌آورد.

فایدروس: درست است.

سقراط: دیوانگی ناشی از لطف خدایان را نیز با توجه به‌چهار خدا که سبب آنند به‌چهار نوع تقسیم کردیم و گفتیم هنر غیبگویی خاص پیروان آپولون است، و باخبربودن از اسرار دعاها خاص پرستندگان دیونوسوس، در حالی که هنر شاعری هدیهٔ خدایان دانش و هنر است و دیوانگی عشق هدیهٔ آفرودیته و اروس. آنگاه عشق را والاترین دیوانگیها خواندیم و دربارهٔ آن به‌تمثیل و کنایه توسل جستیم و نمی‌دانم آن را به‌چه تشبیه و با چه قیاس کردیم و شاید در آن اثنا حقایقی به‌زبان آوردیم و شاید دچار اشتباه هم شدیم و خلاصه گفتاری عاری از تأثیر و گیرایی به‌هم بافتیم و در حال جذبه و با اخلاص تمام نغمه‌ای سرودیم در ستایش اروس که خدای من و توست، ای فایدروس زیبا، و نگهبان پسران خوبرو.

فایدروس: اگر از من بپرسی گفتاری شیرین و گیرا بود.

سقراط: اینک بیا ببینیم در آن گفتار انتقال از نکوهش به‌ستایش چگونه انجام‌گرفت.

فایدروس: این نکته را چگونه می‌خواهی روشن کنی؟

سقراط: همهٔ آن سخنها بازی دوستانه‌ای بود ولی اتفاقی نیک سبب شد

که در آنها دو اصل رعایت گردد و گمان می‌کنم بجاست که آن اصلها را نیک بررسی کنیم.

فایدروس: آن دو اصل کدامند؟

سقراط: اصل نخست این است که سخنور جزئیات کثیر و پراکنده را یکجا و با هم ببیند و به‌ایده‌ای واحد برگرداند تا هر گاه که دربارهٔ موضوعی سخن می‌گوید نخست موضوع سخن خویش را تعریف کند و بر شنونده روشن سازد که دربارهٔ چه چیز سخن خواهدگفت، همچنان که ما خود چون خواستیم گفتاری دربارهٔ عشق بپردازیم نخست ماهیت آن را تعریف کردیم و آنگاه دربارهٔ آن سخن گفتیم. کار ندارم به‌اینکه از عهدهٔ سخن برآمدیم یا نه. نکته اینجاست که آن روش سبب گردید که سخن ما روشن و عاری از تناقض باشد.

فایدروس: اصل دوم کدام است؟

سقراط: اصل دوم این است که موضوع را به‌نحو درست به‌اجزای طبیعی آن تقسیم کند و هنگام تقسیم چون قصابی نوآموخته قطعه‌ها را نشکند بلکه به‌همان روش کار کند که ما در آن دو گفتار پیش‌گرفتیم. روش ما چنین بود که نخست دیوانگی، یعنی آن حالت خاص روح آدمی را که نوعی بیخودی و دوری از تعقل است، چون حالتی واحد در نظر گرفتیم. سپس همچنان که تن دارای دو
۲۶۶ نیمه است که نیمهٔ راست و نیمهٔ چپ نامیده‌می‌شوند، برای دیوانگی، که چیز واحدی است، دو نیمه قائل شدیم. یکی از دو گفتار ما به‌نیمهٔ چپ آن پرداخت و خود آن را نیز به‌چندین قسمت تقسیم نمود و بدین روش پیش رفت تا سرانجام نوعی عشق پیدا کرد و آن را عشق چپ نامید و نکوهش کرد، نکوهشی بجا. ولی گفتار دوم توجه ما را به‌نیمهٔ راست دیوانگی جلب کرد و بر اثر تقسیم و تجزیهٔ آن، عشق خدایی را در برابر دیدگان ما نهاد و آن را منبع بزرگترین موهبتها برای آدمی نامید.

فایدروس: مطلب را خوب تشریح کردی.

سقراط: فایدروس، من خود از دوستداران این روش جمع و تقسیم هستم چه در سخن‌گفتن و چه در اندیشیدن، و اگر کسی بیابم که بتواند در واحد جزئیات کثیر را ببیند و در جزئیات کثیر و پراکنده صورت واحد را، چنان سر در پی او می‌گذارم که گویی خدای من است. من کسانی را که از این هنر بهره‌ورند اهل دیالکتیک[۲۵] می‌نامم ولی خدا می‌داند که نامی که به‌آنان می‌دهم درست است یا

نه. اینک بگو ببینم کسانی را که از هنر تو و لوسیاس بهره دارند چگونه باید نامید؟ شاید هنر شما همان هنر سخنوری باشد که ثراسوماخوس و امثال او در پرتو آن، هم خود در سخن‌پردازی استاد شده‌اند و هم کسانی را که هدایای شاهانه به‌آنان می‌دهند استاد نموده‌اند؟

فایدروس: سقراط، مردانی که نام بردی به‌سخندانی شهره‌اند ولی از اصولی که تشریح کردی خبر ندارند. به‌عقیدهٔ من «اهل دیالکتیک» برای کسانی که از آن اصول پیروی می‌کنند نامی بجاست. ولی دربارهٔ هنر سخنوری هنوز تحقیق نکرده‌ایم.

سقراط: چه گفتی؟ گمان می‌کنی اگر آن دو اصل را از میان برداریم هنری باقی‌می‌ماند؟ با این همه من و تو نباید آن را بکلی بی‌ارج بشماریم بلکه باید بحث کنیم تا ببینیم اگر آن دو اصل را به‌یک سو نهیم از سخنوری چه باقی‌می‌ماند.

فایدروس: سقراط، بی‌گمان بسی نکته‌ها باقی‌می‌ماند از آن گونه که در کتابهای راجع به‌فن سخنوری نوشته شده‌است.

سقراط: خوب شد این نکته‌ها را به‌یادم آوردی. مثلاً می‌گویند که در آغاز هر گفتار نخست باید مقدمه‌ای آورده‌شود. آیا مرادت این گونه نکته‌ها نیست که ظرافت هنر بسته به‌آنهاست؟

فایدروس: مرادم همان است.

سقراط: آنگاه در مرتبهٔ دوم باید مطلب مورد نظر تشریح گردد و شواهد ادعا آورده‌شود و در مرتبهٔ سوم دلایل و براهین و در مرتبهٔ چهارم قرائن و امارت. حتی چنین به‌یادم می‌آید که آن سخنور توانای بیزانس از تأیید و تأیید مکرر نیز سخن می‌گوید.

فایدروس: مرادت ثئودوروس است؟

۲۶۷ **سقراط:** البته. همچنین هنر رد ادعا و رد مکرر را نیز نباید از نظر دور داشت خواه به‌هنگام اقامهٔ دعوی و خواه در مقام دفاع. زیباترین مرد پاروس، یعنی اوئنوس را هم نباید فراموش کنیم که فن اشاره و کنایه و مدح ضمنی را ابداع کرده و چنانکه می‌گویند قواعد ذم ضمنی را هم به‌نظم بیان نموده است تا بهتر در یاد بماند. آری، دانش او بدین پایه بوده‌است. در آن میان از تیسیاس و گرگیاس نیز نباید غافل بمانیم که برای احتمال ارج و اهمیت بیشتر از حقیقت قائل بودند، و خود تا بدان حد هنرمند بودند که می‌توانستند به‌نیروی سخن

کوچک را بزرگ و بزرگ را کوچک و نو را کهنه و کهنه را نو جلوه دهند و راه و روش نوشتن خطابه‌های کوتاه و فشرده و گفتارهای دراز و بی‌پایان را در مورد هر موضوع کشف کرده‌اند. به‌یادم است که هنگامی که این مطالب را به‌پرودیکوس گفتم خندید و گفت: من یگانه کسی هستم که قاعدهٔ نوشتن خطابه‌های هنرمندانه را یافته‌است و آن قاعده این است که خطابه نه دراز باید باشد و نه کوتاه بلکه باید متوسط باشد.

فایدروس: سخن حکیمانه‌ای است.

سقراط: هیپیاس را هم نباید از یاد ببریم زیرا این بیگانهٔ اهل الیس نیز با پرودیکوس همداستان است.

فایدروس: حق با توست.

سقراط: گنجینهٔ خطابه‌های پولوس و سبک اندرزی و سبک تمثیلی او را به‌چه نام بخوانیم و به‌لغتنامه‌ای که لیکومنیوس تألیف کرد و به‌پولوس بخشید تا او را در نوشتن خطابه‌های زیبا یاری کند چه عنوانی بدهیم؟

فایدروس: سقراط، آثار پروتاگوراس نیز از این دست نیستند؟

سقراط: البته، خصوصاً کتاب دستور زبان و بسی از دیگر آثار زیبای او. ولی در پرداختن مرثیه‌های حزین و گفتارهایی دربارهٔ پیری و تنگدستی هیچ کس به‌پای پهلوان خالکدون[۲۶] نمی‌رسد. بزرگترین هنر این مرد به‌قول خود او این بود که به‌نیروی سخن می‌توانست مردمان را نخست خشمگین سازد و آنگاه آرام کند و خشمشان را فرونشاند. در هنر تهمت‌زدن و رد تهمت نیز کسی به‌استادی او نبود. ولی دربارهٔ قاعدهٔ بپایان‌رساندن خطابه چنین می‌نماید که همه بر یک عقیده بوده‌اند گرچه بعضی در این مورد نام «تکرار» را بکارمی‌برند و برخی دیگر نامهای دیگر.

فایدروس: آیا مقصودت این است که در پایان خطابه باید همهٔ مطالب آن را به‌وجه اختصار تکرار کرد تا در یاد شنوندگان بماند؟

سقراط: آری، مقصودم همان است. دربارهٔ سخنوری مطلبی دیگر داری؟

فایدروس: فقط مطالبی جزئی مانده‌است.

سقراط: مطالب جزئی را به‌یک سو می‌نهیم. ولی نکته‌ای هست که از ۲۶۸
تحقیقش نمی‌توان چشم‌پوشید و آن این است که مطالبی که تا کنون گفتیم از چه حیث و در کدام موارد برای آن هنر ارزش دارند؟

فایدروس: سقراط، ارزش آنها بسیار است خصوصاً هنگامی که سخنور بخواهد در اجتماعی سیاسی سخن بگوید.

سقراط: البته دوست پرشور من. ولی بگذار آنها را از نزدیک تماشا کنیم. شاید تار و پود آنها به‌نظر تو نیز به‌همان اندازه سست بیاید که به‌نظر من می‌آید.

فایدروس: آماده‌ام.

سقراط: اگر کسی به‌نزد دوست تو اروکسیماخوس یا پدر او آکومنوس برود و بگوید «من می‌دانم که با تجویز کدام دارو می‌توان در تن کسی گرمی یا سردی بوجودآورد و یا او را دچار استفراغ یا اسهال کرد و چون از خواص داروها آگاهم ادعا می‌کنم که پزشک هستم و هنر خود را به‌دیگران نیز می‌توانم آموخت»، گمان می‌کنی به‌او چه پاسخ خواهندداد؟

فایدروس: بی‌گمان خواهندپرسید که آیا علاوه بر آگاهی بر خواص داروها، می‌داند که کدام دارو را چه هنگام و به‌چه اندازه باید بکاربرد؟

سقراط: اگر بگوید «این را نمی‌دانم ولی ادعا می‌کنم که هر کس خواص داروها را از من بیاموزد خود خواهددانست که در هر مورد چه باید بکند»، چه پاسخ خواهندداد؟

فایدروس: گمان می‌کنم خواهندگفت این مرد دیوانه است زیرا با خواندن یک کتاب و دیدن چند دارو خیال می‌کند هنر پزشکی را فراگرفته و پزشک شده است.

سقراط: و اگر کسی به‌نزد سوفوکلس و اوریپیدس برود و بگوید «من می‌توانم دربارهٔ مطلبی کوچک گفتاری دراز بپردازم و در موضوعی مهم خطابه‌ای کوتاه بنویسم و از این گذشته هر وقت بخواهم می‌توانم سخنان غم‌انگیز یا دهشتزا بگویم و چون این فن را به‌دیگران نیز می‌آموزم پس استاد تراژدی هستم»، گمان می‌کنی به‌او چه خواهندگفت؟

فایدروس: سقراط، گمان می‌برم اینان نیز خواهندخندید و خواهندگفت این مرد نمی‌داند که هنر تراژدی‌نویسی تلفیق آن گونه قطعه‌هاست به‌نحوی که هم با یکدیگر هماهنگ گردند و هم با تمام نمایشنامه، تا در نتیجه نمایشنامه به‌صورت واحد زنده‌ای درآید.

سقراط: ولی گمان من آن است که در سرزنش او درشتی نخواهندکرد بلکه با او چنان سخن خواهندگفت که استاد موسیقی با مردی بی‌خبر از موسیقی

می‌گوید. اگر کسی به‌نزد استاد موسیقی برود و بگوید «من از هنر موسیقی آگاهم زیرا می‌توانم تار ساز را چنان کوک کنم که از آن آواز زیر یا بم بلند شود» موسیقیدان به‌او پاسخ درشت نمی‌دهد و او را دیوانه نمی‌خواند بلکه چون خود با موسیقی سروکار دارد با او به‌لحنی دلپذیر سخن می‌آغازد و می‌گوید دوست گرامی، راست است که موسیقیدان باید به‌کوک‌کردن تارها توانا باشد ولی این توانایی برای آگاه‌شدن از هنر موسیقی کافی نیست. آنچه تو آموخته‌ای مقدمهٔ هنر است نه خود هنر.

فایدروس: درست است.

۲۶۹ **سقراط:** گمان می‌کنم سوفوکلس نیز به‌مدعی خواهدگفت: از مقدمهٔ تراژدی آگاهی ولی از خود آن بیگانه‌ای. آکومنوس نیز به‌مدعی طبابت خواهد گفت: آنچه تو می‌دانی مقدمهٔ طبابت است نه خود طبابت.

فایدروس: راستی همین است.

سقراط: پس اگر آدراستوس شیرین‌سخن یا پریکلس خصایص هنر سخنوری را از قبیل فن کنایه و اشاره و فن تمثیل که اندکی پیشتر برشمردیم بشنوند، آیا مانند من و تو به‌کسانی که آنها را در گفتارها و نوشته‌های خود بکار می‌برند خشم خواهندگرفت و زبان به‌نکوهش آنان خواهندگشود؟ یا چون از من و تو خردمندترند ما را سرزنش خواهندکرد و خواهندگفت «فایدروس و سقراط، اگر کسانی بی‌بهره از تربیت دیالکتیکی نتوانند هنر سخنوری را تعریف و مفهوم دقیق آن را معین کنند و با وجود این ناتوانی، چون مقدماتی از آن فراگرفته‌اند، گمان برند که آن هنر را بدست‌آورده‌اند، و به‌علت آنکه آن مقدمات را به‌دیگران می‌آموزند خود را استاد سخنوری بدانند و معتقد باشند که راه بکاربردن آن مقدمات و تلفیق متناسب آنها را که به‌نظر ایشان کاری فرعی و آسان است خود شاگردان پیدا خواهندکرد، نباید بر ایشان خشم بگیرید بلکه باید ایشان را به‌چشم اغماض بنگرید.»

فایدروس: آری، سقراط، چنین می‌نماید که آنچه آن مردان به‌نام هنر سخنوری تدریس می‌کنند از همان قبیل است که تشریح‌کردی. ولی هنر سخنوری راستین را که به‌یاری آن می‌توان شنونده را قانع کرد چگونه و در کجا می‌توان بدست‌آورد؟

سقراط: فایدروس، راه تواناشدن در هنر سخنوری مانند راه تواناشدن در

دیگر هنرهاست. بدین معنی که اگر استعداد فطری برای سخنوری داشته‌باشی و در آموزش و تمرین کوتاهی نورزی بی‌گمان خواهی‌توانست در این هنر توانا شوی، و به‌هر اندازه که یکی از آن دو شرط ناقص باشد توانایی تو در سخنوری ناقص خواهدبود. ولی برای کسی که بخواهد براستی هنرمند گردد گمان نمی‌کنم راهی که لوسیاس و ثراسوماخوس در پیش گرفته‌اند راه درست باشد.

فایدروس: پس راه درست کدام است؟

سقراط: دوست من، چنین می‌نماید که پریکلس در این هنر از همهٔ هنرمندان به‌کمال نزدیکتر بود.

فایدروس: چرا؟

سقراط: هنرمند بزرگ باید از سخنان حیرت‌انگیزی که طبیعت‌شناسان
موشکاف دربارهٔ طبیعت می‌گویند باخبر باشد زیرا اندیشهٔ بلند و کاردانی در همهٔ ۲۷۰
امور بدان گونه که پریکلس علاوه بر استعداد فطری دارا بود در پرتو آن قبیل اطلاعات بدست‌می‌آید. گمان می‌کنم پریکلس چون با آناکساگوراس که اهل آن مطالب بود دوستی گزید و از آن گونه معلومات به‌حد کمال برخوردار گردید و از ماهیت عقل و بی‌عقلی که آناکساگوراس آن همه درباره‌اش سخن می‌راند آگاه شد، از آن انبوه معلومات آنچه را برای هنر سخنوری سودمند بود بدان ضمیمه ساخت.

فایدروس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: هنر سخنوری درست مانند هنر پزشکی است.

فایدروس: چگونه؟

سقراط: در هر دو هنر برای آنکه کاری از پیش ببری باید از طبیعت آگاه باشی. بدین معنی که در هنر پزشکی باید طبیعت تن را بشناسی و در هنر سخنوری طبیعت روح را، مگر آنکه بخواهی فقط به‌اتکاءِ تجربه و تمرین پیش بروی نه آنکه از روی اصول و قواعد هنر دست‌بکار گردی و تن را با تجویز داروها و خوراکهای مناسب تندرست و نیرومند سازی و روح را به‌یاری سخنها و دستورهای درست به‌سوی فضیلت سوق دهی.

فایدروس: به‌احتمال قوی حق همین است که گفتی.

سقراط: آیا گمان می‌کنی می‌توانیم از طبیعت روح آگاه شویم اگر طبیعت کل را نشناسیم؟

فایدروس: به‌عقیدهٔ هیپوکراتس که از پیروان آسکلپیوس است شناختن طبیعت تن نیز بدون آن شناسایی امکان‌پذیر نیست.

سقراط: حق با اوست. با این همه باید گذشته از هیپوکراتس سخن خرد را نیز بشنویم تا ببینیم او نیز با آن عقیده موافق است یا نه؟

فایدروس: درست است.

سقراط: پس بگذار ببینیم هیپوکراتس و خرد راستین دربارهٔ طبیعت چه می‌گویند. گمان می‌کنم دربارهٔ طبیعت هر چیز باید بدین‌سان که شرح می‌دهم پژوهش کنیم: نخست باید بدانیم که آنچه می‌خواهیم درباره‌اش دانشی بدست آوریم و به‌دیگران نیز بیاموزیم یک نوع است یا انواع گوناگون دارد. اگر دانستیم که یک نوع است باید در آن نیک بنگریم تا ببینیم دارای چه نیرویی است و در کدام چیزها اثر می‌بخشد و از کدامین چیزها انفعال می‌پذیرد. ولی اگر دانستیم که دارای انواع گوناگون است باید آن انواع را برشماریم و هر نوع را جداگانه بررسی کنیم همچنان که آن نوع واحد را بررسی کردیم، تا ببینیم هر کدام از آنها بر حسب طبیعتش در چه چیزها اثر می‌بخشد و از کدام چیزها انفعال می‌پذیرد.

فایدروس: چنین می‌نماید که حق با توست.

سقراط: هر تحقیق که بدین‌سان نباشد چون راه‌رفتن نابینایی خواهدبود که با مالیدن دست بخواهد راه را پیدا کند. کسی که می‌خواهد مطلبی را از روی هنر بررسی کند نباید چون کر یا کوری پیش برود. پس کسی که بخواهد هنر سخن گفتن را به‌دیگری بیاموزد ناچار باید او را با طبیعت چیزی که قراراست سخن در آن اثر ببخشد به‌بهترین وجه آشنا سازد، و آن چیز روح آدمی است.

فایدروس: بی‌گمان.

سقراط: پس تمام توجه سخنور باید به‌روح مخاطب معطوف باشد زیرا ۲۷۱
مرادش قانع‌ساختن روح اوست.

فایدروس: روشن است.

سقراط: پس ثراسوماخوس یا هر کس دیگر که می‌خواهد درس سخنوری بدهد، نخست باید روح را به‌وجه دقیق تعریف کند و معلوم سازد که آیا روح بر حسب طبیعتش یکی و در همه جا یکسان است یا مانند جسم به‌انواع مختلف؟ زیرا معتقدیم که راه شناختن طبیعت هر چیز همین است.

فایدروس: درست است.

سقراط: در ثانی باید معین کند که روح بر حسب طبیعت خویش در چه چیزها اثر می‌بخشد و از کدام چیزها منفعل می‌شود و انفعالی که می‌پذیرد چگونه است؟

فایدروس: این نیز روشن است.

سقراط: در مرتبهٔ سوم، پس از آنکه انواع سخنها و انواع روحها و کیفیت و اثر هر یک از آنها را معلوم ساخت، باید همهٔ علتهای گوناگون را بررسی کند و رابطهٔ آنها را با یکدیگر نمایان سازد و آنگاه بازنماید که کدام نوع روح را با کدام نوع سخن و به‌چه علت می‌توان قانع ساخت و کدام نوع سخن در آن بی‌اثر می‌ماند.

فایدروس: چنین می‌نماید که بهترین راه همین است.

سقراط: دوست گرامی، اگر در تدریس یا نوشتن، خواه موضوع آن روح باشد و خواه چیز دیگر، راهی جز این پیش‌گرفته‌شود نه آن درس موافق هنر خواهدبود و نه آن نوشته. ولی کسانی که امروز کتابهایی دربارهٔ هنر سخنوری می‌نویسند و نامشان را شنیده‌ای، مردانی زیرک و محتاطند و دانشی را که دربارهٔ روح دارند پنهان می‌سازند. اما تا هنگامی که بدان روش سخن نگویند و ننویسند باور نخواهیم‌کرد که در کار خود صاحب هنرند.

فایدروس: به‌کدام روش باید بگویند و بنویسند؟

سقراط: تشریح این روش به‌وسیلهٔ کلمات آسان نیست. با این همه می‌کوشم تا بگویم که کسی که می‌خواهد نوشته‌ای علمی بوجودآورد، چگونه باید بنویسد.

فایدروس: آری، بگو.

سقراط: سخن در روح آدمیان اثر می‌بخشد و آن را راهنمایی می‌کند. از این رو کسی که می‌خواهد سخنور شود نخست باید بداند که روح بر چند نوع است. پس بدین نتیجه می‌رسد که روح دارای این انواع است و حال هر یک بدین گونه است و بدین علت بعضی از آدمیان چنینند و بعضی چنان. پس از آنکه بدین‌سان انواع روح را شناخت باید روی به‌سخن آورد و معلوم کند که چند نوع سخن هست و خاصیت هر یک از آن انواع کدام است. چون این بررسی را هم بسرآورد آگاه می‌شود بر اینکه فلان نوع مردمان را به‌فلان علت با فلان نوع سخن در مورد فلان موضوع بآسانی می‌توان قانع ساخت در حالی که قانع‌ساختن فلان نوع دیگر از

مردمان به‌فلان علت دشوار است. پس از فراغت از این کار باید حاصل بررسی را
در عمل بیازماید و تمرین کند و آنگاه نتیجهٔ تمرین و آزمایش خود را نیک بنگرد.
چه اگر چنان نکند دانشش محدود به‌اصول و قواعدی خواهدماند که از استاد
شنیده و آموخته‌است. بنا بر این تنها کسی را می‌توان سخنور هنرمند شمرد که
نیک بداند که کدام نوع آدمی را با کدامین سخن می‌توان قانع ساخت، و اگر
به‌چنان کسی برخورد او را بشناسد و به‌خود بگوید «این یکی از آن نوع آدمیان ۲۷۲
است که طبیعتش فلان و خاصیتش فلان است و اکنون باید برای قانع‌ساختن او
به‌فلان نوع سخن توسل جویم»، و هم به‌اندازهٔ کافی موقع‌شناس باشد و بداند که
چه هنگام باید سخن گفت و چه هنگام باید مکث کرد و در کدام مورد باید مختصر
و کوتاه و در کدامین مورد مفصل و هیجان‌انگیز سخن راند. کسی که در یکی از آن
امور ناتوان است و هنگام سخن‌گفتن یا درس‌دادن یا نوشتن در یکی از آن کارها
قصور می‌ورزد و با این همه ادعای سخنوری دارد به‌عقیدهٔ ما لافزنی بیش نیست.
اکنون ممکن است سخنوری که صفاتش را برشمردیم بگوید: فایدروس و سقراط،
راهی که در سخنوری باید در پیش گرفت همین است یا راهی دیگر می‌شناسید؟

فایدروس: جز این راهی نیست گرچه راهی بس دراز و دشوار است.

سقراط: راست می‌گویی و به‌همین جهت باید به‌هر سو بنگری تا شاید راهی آسانتر و کوتاهتر بیابی و مجبور نشوی راه بدان درازی و دشواری را بپیمایی. آیا بیادنداری که در این باره چیزی از لوسیاس یا دیگران شنیده‌باشی؟

فایدروس: شاید شنیده‌باشم ولی در این دم چیزی بیادندارم.

سقراط: می‌خواهی بگویم که من از بعضی کسان در این باره چه شنیده‌ام؟

فایدروس: البته می‌خواهم.

سقراط: مگر نشنیده‌ای که می‌گویند باید عادل بود و به‌گرگ نیز حق دفاع داد؟

فایدروس: پس تو هم چنان کن.

سقراط: آن کسان می‌گویند در سخنوری نباید کار را دشوار گرفت و راهی بدان درازی پیمود و چنانکه پیشتر گفتیم، سخنور لازم نیست حقیقت موضوع سخن خود را بشناسد یا بداند که حق چیست و نیک کدام است و کدام کسان فطرتاً یا بر اثر تربیت چنین یا چنانند. در دادگاهها هیچ کس در اندیشهٔ حقیقت نیست بلکه پیروزی با کسانی است که در اقناع شنوندگان توانا باشند. از این رو

کسی که می‌خواهد سخنش اثر ببخشد باید به‌امور محتمل بپردازد که برای عموم مردم قابل قبول تواند بود. مثلاً اگر واقعه‌ای که اتفاق افتاده‌است محتمل و بآسانی قابل قبول نیست سخنور نباید حقیقت واقعه را بیان کند بلکه چه هنگام ادعا و چه در مقام دفاع باید به‌اموری بپردازد که قابل قبولترند و از حقیقت دوری بجوید زیرا هنر سخنور در این است که شنوندگان را به‌قبول ادعاهایی که پذیرفتن آنها ۲۷۳
آسان است وادار سازد.

فایدروس: ادعای کسانی که خود را سخنور می‌شمارند همین است و بیادم دارم که ما نیز پیشتر در این باره گفت و گو کرده‌ایم ولی آنان برای این نکته اهمیتی خاص قائلند.

سقراط: تو خود نوشته‌های تیسیاس را خوانده‌ای. آیا مقصود او از اموری که احتمال وقوعش بیشتر است، اموری نیست که عامهٔ مردم بآسانی می‌توانند پذیرفت؟

فایدروس: همین است.

سقراط: نکته‌ای که تیسیاس بزرگترین کشف خود می‌داند چنین است: اگر مردی دلاور که جثه‌ای کوچک دارد به‌مردی تنومند و ترسو حمله کند و او را به زمین بیفکند و جامه یا چیز دیگری از او برباید و آنان را به‌دادگاه ببرند هیچ یک از آن دو نباید حقیقت واقعه را بیان کند. مرد ترسو باید پنهان کند که به‌دست حریفی چنان نحیف ازپای‌درآمده‌است و آن دیگری باید ادعا کند که آن دو تنها بوده‌اند و کسی شاهد واقعه نبوده‌است و آنگاه بگوید چگونه ممکن است که من با جثه‌ای بدین کوچکی به‌مردی چنین تنومند حمله کرده‌باشم. در اینجا هم شاکی به‌بزدلی خویش اعتراف نخواهدکرد بلکه دروغی تازه خواهداندیشید و بدین‌سان دستاویزی دیگر به‌حریف خواهدداد تا برای اثبات بی‌گناهی خویش از آن سود بجوید. دستورهایی هم که در دیگر موارد داده شده‌است از همین قبیل است. چنین نیست؟

فایدروس: درست است.

سقراط: می‌بینی تیسیاس یا آن دانشمند دیگر که نمی‌دانم چه نام دارد و از کدام شهر است چه هنرهایی برای ما کشف کرده‌اند؟ دوست من، آیا میل داری پاسخی به‌تیسیاس بدهیم؟

فایدروس: چه بگوییم؟

سقراط: می‌گوییم: تیسیاس، پیش از آنکه تو بیایی، گفته‌ایم که احتمالات بدان جهت قبول عامه می‌یابند که شباهتی به‌حقیقت دارند. این نکته را نیز باز نموده‌ایم که دربارهٔ شباهت کسی می‌تواند داوری کند که حقیقت را بشناسد. اگر دربارهٔ هنر سخنوری مطلبی دیگر داری آمادهٔ شنیدنیم. ولی اگر سخن تازه نیاوری ما بر گفته‌های پیشین خود پابرجا خواهیم‌ماند و بر این خواهیم‌بود که کسی که نتواند اولاً طبایع یکایک شنوندگان را بشناسد و از هم جدا سازد و برشمارد و در ثانی موضوعات را به‌انواع گوناگونشان تقسیم کند و هر نوعی را از انواع دیگر بازشناسد و تحت مفهومی واحد قراردهد نخواهدتوانست در هنر سخنوری بدان اندازه که برای آدمی میسر است کامل شود و هیچ کس بدین کمال نمی‌رسد اگر دشواریهای این راه را بر خود آسان نگیرد. ولی خردمند آن دشواریها را برای آن تحمل نمی‌کند که به‌سخن‌گفتن با آدمیان توانا شود بلکه برای اینکه بتواند چنان سخن بگوید که خدایان را خوش‌آید. تیسیاس، مردانی که از من و تو
۲۷۴ داناترند می‌گویند مرد عاقل در جلب خاطر خدمتگارانی چون خود نمی‌کوشد مگر در امور فرعی، بلکه کمر به‌خدمت فرمانروایان خود می‌بندد و همواره در این اندیشه است که کردارش آنان را خوش‌آید. بنا بر این، تیسیاس، اگر این راه دراز و ناهموار است عجب مدار. چه، آن را برای رسیدن به‌هدفی بزرگ می‌پیمایند نه بدان منظور که تو در دل داری. ولی اگر در راه آن هدف بزرگ گام برداری آرزوی کوچک تو نیز در اثنای آن برمی‌آید.

فایدروس: پاسخی نیکو دادی، ولی ای کاش که کسی بتواند آن راه دراز را بپیماید.

سقراط: فایدروس، کسی که در طلب زیبایی است، دشواریهای راه نیز در نظرش زیبا می‌نمایند.

فایدروس: البته.

سقراط: دربارهٔ هنر و بی‌هنری در سخنوری، آنچه گفتیم بس است.

فایدروس: درست است.

سقراط: ولی در اینکه چه کار در نویسندگی پسندیده است و کدام ناپسند، هنوز سخن نگفته‌ایم.

فایدروس: درست است.

سقراط: آیا می‌دانی که با سخن چه باید بکنی و دربارهٔ آن چه باید بگویی

تا خدا را خوش‌آید؟

فایدروس: نمی‌دانم، تو بگو.

سقراط: گوش فرادار تا داستانی را که از پیشینیان شنیده‌ام بگویم. حقیقت را خود آنان می‌دانند. ولی اگر ما می‌توانستیم راست یا دروغ‌بودن آن را معلوم کنیم آیا گمان می‌کنی باز هم در بند عقیدهٔ دیگران می‌بودیم؟

فایدروس: پرسش خنده‌آوری می‌کنی. داستان را بگو.

سقراط: شنیده‌ام در ناوکراتیس، یکی از شهرهای مصر، خدایی کهن بوده است به‌نام ثوث و معتقد بوده‌اند که او نخست اعداد و ارقام و سپس علوم حساب و هندسه و ستاره‌شناسی و بازی نرد و طاس و حروف الفبا را ابداع کرده‌است و مرغ لک‌لک را که در آنجا ایبیس می‌خوانند تحت حمایت خاص او می‌دانستند. در آن روزگاران فرمانروای مصر پادشاهی بود به‌نام ثاموس، و این پادشاه در شهری در مصر علیا که یونانیان ثبن مصر می‌خوانند و خدای آنجا را آمون می‌نامند بسر می‌برد. روزی ثوث به‌نزد ثاموس آمد و هنرهایی را که ابداع کرده‌بود به‌او بازنمود و خواست که پادشاه فرمان دهد تا آن هنرها به‌مردم مصر آموخته‌شوند. ثاموس از آثار و فواید هنرها پرسیدن گرفت و چون ثوث آنها را شرح داد ثاموس پاره‌ای را پسندید و پاره‌ای را نه. بدین‌سان دربارهٔ یکایک آن هنرها گفت و گوهایی کردند که اگر همه را بشرح بازگویم سخن دراز می‌شود. چون ثوث به‌فن نوشتن رسید، گفت: ای پادشاه، مصریان در پرتو این فن داناتر می‌گردند و نیروی یادآوری آنان بهتر می‌شود زیرا من این فن را برای یاری به‌نیروی یادآوری ابداع کرده‌ام. ثاموس در پاسخ گفت: ای ثوث هنرور، یکی در ابداع هنرها استاد است و دیگری در بازشناختن سود و زیان آنها. تو چون پدر فن نوشتن هستی، محبتی که به‌فرزند ۲۷۵ داری نمی‌گذارد حقیقت را ببینی و از آن رو خلاف اثری را که این فن در مردمان خواهدداشت بیان کردی. این هنر روح آدمیان را سست می‌کند و به‌نسیان مبتلا می‌سازد زیرا مردمان امید به‌نوشته‌ها می‌بندند و نیروی یادآوری را مهمل می‌گذارند و به‌حروف و علامات بیگانه توسل می‌جویند و غافل می‌شوند از اینکه باید به‌درون خویش رجوع کنند و دانش را بی‌واسطهٔ عوامل بیگانه در خود بجویند و آن را از راه یادآوری[۲۷] بدست‌آورند. پس هنری که ابداع کرده‌ای برای حافظه است نه برای نیروی یادآوری! از این رو به‌شاگردان خود فقط نمودی از دانش می‌توانی داد نه خود دانش را، و شاگردان چون از تو سخنان فراوان خواهندشنید

بی‌آنکه براستی چیزی بیاموزند گمان خواهندبرد که دانا شده‌اند و در نتیجه هم نادان خواهندماند و هم معتقد خواهندشد که دانا گردیده‌اند و از این رو معاشرت با آنان بسیار دشوار خواهدبود.

فایدروس: سقراط، چه آسان می‌توانی راجع به‌مصر و هر کشور دیگر که بخواهی داستان بسازی.

سقراط: دوست من، مگر نشنیده‌ای که نخستین پیشگویی در پرستشگاه زئوس در دودونا از درخت بلوطی شنیده شده‌است؟ مردمان آن زمان چون هنوز مانند شما جوانان دانشمند نبودند به‌سبب ساده‌دلی به‌گفته‌های درختان و سنگها نیز گوش می‌دادند و اگر از آنها سخنی راست می‌شنیدند می‌پذیرفتند. ولی چنین می‌نماید که برای تو فرق می‌کند که گوینده کیست و از کدام کشور آمده، زیرا تو تنها بدان نمی‌نگری که سخنش راست است یا نه.

فایدروس: سقراط، سرزنشت بجا بود. من نیز سخن پادشاه تب را دربارهٔ فن نوشتن تصدیق می‌کنم.

سقراط: پس هم کسی که گمان می‌کند هنر را می‌توان در قالب حروف الفبا گنجاند در اشتباه است و هم آنکه می‌پندارد از حروف الفبا می‌توان چیزی روشن و شایان اعتماد بدست‌آورد. نوشته فقط وسیله‌ای است برای یاری به‌حافظهٔ کسی که مطلب نوشته را می‌داند، و هر که جز این می‌پندارد معنی سخن پادشاه مصر را نفهمیده‌است.

فایدروس: بی‌گمان درست است.

سقراط: فایدروس، از این گذشته، نوشتن معایب نقاشی را هم دارد. نقاشی نقش آدمی را چنانکه گویی زنده است و سخن می‌تواند گفت، در برابر ما می‌گذارد ولی اگر سؤالی از آن کنیم خاموش می‌ماند. نوشته نیز اگر نیک بنگری همچنان است زیرا در نظر نخستین، گمان می‌بریم که با ما سخن می‌گوید و چیزی می‌فهمد ولی اگر دربارهٔ آنچه می‌گوید سؤالی کنیم همان سخن پیشین را تکرار می‌کند. از این گذشته سخن وقتی که نوشته‌شد به‌همه جا راه‌می‌یابد و هم به‌دست کسانی می‌افتد که آن را می‌فهمند و هم کسانی که نمی‌فهمند و با موضوعش سروکاری ندارند. بعلاوه نوشته نمی‌داند که با که سخن بگوید و در برابر کدام کسان خاموش بماند و اگر اهانتی به‌او کنند از خود دفاع نمی‌تواند کرد مگر آنکه پدرش به‌یاریش بشتابد.

فایدروس: این نیز درست است.

سقراط: پس باید به‌دنبال سخن دیگری بگردیم که گرچه خواهر سخن ۲۷۶
پیشین است ولی هم زیباتر از اوست و هم مؤثرتر و نیرومندتر.

فایدروس: آن کدام سخن است و چگونه پدید می‌آید؟

سقراط: مرادم سخنی است که در روح شنونده نوشته‌می‌شود و هم از خود دفاع می‌تواند کرد و هم می‌داند که در برابر کدام کس باید زبان بگشاید و کجا باید خاموش بماند.

فایدروس: پس آیا منظورت سخن زنده و باروحِ مردی است که دانش راستین دارد و سخن نوشته سایه‌ای است از آن؟

سقراط: آری، همان است. اکنون بگو ببینم آیا کشاورز عاقل تخم گرانبهایی را که حاصل بیشتر می‌دهد در گرمای تابستان در باغ آدونیس[28] می‌کارد و از اینکه در ظرف هشت روز برآید و بردمد شادمان می‌گردد، یا برای این تفریح دانه‌ای نامرغوب بکارمی‌برد و تخم گرانبها را با رعایت قوانین و اصول کشاورزی در زمینی مناسب می‌پاشد و هشت ماه صبر می‌کند تا رشد یابد و به‌کمال برسد؟

فایدروس: البته برای تفریح دانه‌های کم‌بها را بکارمی‌برد و بذر گرانبها را در زمینی مساعد می‌کارد.

سقراط: ولی آیا کسی که عدالت و زیبایی و نیکی را می‌شناسد با این بذرها بدتر از آن کشاورز رفتار می‌کند؟

فایدروس: هرگز.

سقراط: پس چنان کسی هرگز آماده نخواهدشد که سخن خود را بر آب نقش کند و به‌عبارت دیگر اندیشه‌های خود را با آن مایع سیاه‌رنگ که مرکّبش می‌نامیم و به‌وسیلهٔ قلم، به‌حروف و کلمه‌هایی بسپارد که نه از خود دفاع می‌توانند کرد و نه حقیقت را به‌کسی می‌توانند آموخت؟[29]

فایدروس: البته چنان نخواهدکرد.

سقراط: البته نه. بلکه در باغچهٔ حروف الفبا فقط برای بازی و تفریح دانه خواهدکاشت و اگر چیزی بنویسد تنها بدان منظور خواهدبود که گنجینه‌ای از نکته‌های طرفه فراهم‌آورد تا در روز پیری که با فراموشی همراه است حافظهٔ
۲۷۷ ناتوانش را یاوری باشد و هم برای کسانی که در آینده بخواهند پای به‌جاپای او بگذارند سودمند افتد. چنین کسی چون ببیند که بذرها می‌رویند و رشد می‌کنند

شادمان خواهدگردید و هنگامی که دیگران سرگرم بازی و مهمانی هستند به نوازش اندیشه‌ها و سخنان خود خواهدپرداخت و با آنها بازی خواهدکرد.

فایدروس: سرگرمی دل‌انگیزی است بازی و تفریح کسی که دربارهٔ عدالت و نیکی و چیزهایی مانند آنها داستانهایی شاعرانه می‌پردازد و با سخنان خویش بازی می‌کند.

سقراط: درست است. اما دل‌انگیزتر و زیباتر از آن سرگرمی کسی است که در آن مطالب بجد می‌کوشد و بدین منظور روحی مناسب و مستعد برمی‌گزینند و در آن از روی دانایی و موافق هنر دیالکتیک بذرهایی از سخنان علمی می‌افشاند که هم از خود دفاع می‌توانند کرد و هم از کسی که آنها را کاشته‌است، و هم بذرهایی تازه می‌آورند که در روحهای دیگر جای می‌گیرند و پرورش می‌یابند و بدین‌سان هم خود جاودان می‌مانند و هم کسانی را که در روحشان مکان دارند به‌بالاترین مرتبهٔ نیکبختی می‌رسانند.

فایدروس: اینکه گفتی بی‌گمان زیباتر و دل‌انگیزتر است.

سقراط: فایدروس، اکنون که در این مطلب توافق یافته‌ایم وقت آن است که دربارهٔ موضوع اصلی بحث خود نیز به‌نتیجه‌ای برسیم.

فایدروس: کدام موضوع؟

سقراط: در آغاز بحث، پس از آنکه به‌گفتار لوسیاس خرده گرفتیم، بر آن شدیم که ببینیم چگونه گفتاری اثر هنری است وکدام عاری از هنر. گمان می‌کنم دربارهٔ هنر و بی‌هنری مطلب را روشن ساخته‌ایم.

فایدروس: درست است. ولی خواهش دارم خلاصهٔ مطالبی را که گفته‌شد بار دیگر بگو.

سقراط: بحث ما مبرهن ساخت که کسی که حقیقت و ماهیت موضوع سخن خویش را نشناسد و نتواند آن را نخست به‌وجه دقیق و کامل تعریف کند و آنگاه به‌انواع مختلفش تقسیم نماید، تا آنجا که دیگر قابل تقسیم نباشد، و همچنین از طبیعت روح آگاه نشود و نتواند در برابر هر روح سخنی متناسب با آن پیدا کند، یا چنان نیروی بیانی نداشته‌باشد که بتواند با صاحب روح ساده، سخن ساده بگوید و در برابر آنان که روح تربیت‌یافته و پرنقش و نگار دارند سخن متنوع و پرنقش و نگار به‌میان آورد، هیچ گاه نخواهدتوانست سخن را از روی اصول و قواعد هنر بکاربرد، خواه مقصودش تدریس باشد و خواه قانع‌ساختن شنوندگان.

فایدروس: آری، بحث ما این مطلب را روشن کرد.

سقراط: و نیز در این باره که آیا سخن‌گفتن و نوشتن پسندیده‌است یا ناپسند و کدام سخن در چه مورد درخور ستایش است و کدامین سخن سزاوار نکوهش، مطلب را به‌اندازهٔ کافی روشن کردیم؟

فایدروس: در این باره چه گفتیم؟

سقراط: گفتیم که اگر لوسیاس یا کسی دیگر چیزی نوشته‌است، یا در آینده بنویسد، خواه موضوع آن امری خصوصی باشد یا مسأله‌ای سیاسی مانند طرح قانون و امثال آن، و گمان کند که آنچه در نوشتهٔ خویش آورده براستی دقیق وروشن است،[۳۰] بی‌گمان سزاوار نکوهش است اعم از اینکه کسی براستی نکوهشش بکند یا نه. زیرا بازنشناختن عدل از ظلم و نیک از بد زشت‌ترین گناه‌هاست هر چند در نظر همهٔ مردمان سزاوار ستایش باشد.

فایدروس: درست است.

سقراط: ولی اگر کسی معتقد باشد که بخش عمدهٔ هر گفتار و نوشته‌ای، موضوع آن هر چه باشد، غیرجدی است و به‌منظور بازی و تفریح آورده‌شده، و تا کنون هیچ گفتار و نوشته‌ای چه به‌شعر و چه به‌نثر بوجودنیامده‌است که براستی درخور اعتنا باشد[۳۱] بلکه آنچه از راویان می‌شنویم از هر گونه تحقیق و غوررسی خالی است و فقط برای قانع‌کردن مردمان ساخته‌شده، و بهترین آنها هم تنها بدین منظور نوشته شده‌است که تکیه‌گاهی برای حافظهٔ نویسنده باشد، و فقط ۲۷۸
سخنهایی را می‌توان تا اندازه‌ای روشن و کامل و جدی شمرد که موضوعشان عدالت و نیکی و زیبایی است و در روح نگاشته‌شده‌اند و فرزندان راستین گوینده و نویسنده‌اند که در درون او زاییده و پرورده‌می‌شوند و سپس فرزندان و برادران آنها در روح دیگران جای می‌گیرند، تنها چنین کسی درخور آن است که من و تو آرزو کنیم که مانند او گردیم.

فایدروس: آرزوی من نیز همین است.

سقراط: با سخنوری به‌اندازهٔ کافی بازی کردیم. اکنون برو و به‌لوسیاس بگو که ما دو تن در کنار رودخانهٔ پریان به‌خلوتگاه خدایان دانش و هنر راه‌یافتیم و در آنجا سخنانی شنیدیم که به‌ما فرمان دادند نخست به‌نزد لوسیاس و دیگر سخنوران، و سپس به‌نزد هومر و دیگر شاعران، و آنگاه به‌نزد سولون و دیگر مردان سیاسی که به‌نوشته‌های خود نام قانون نهاده‌اند، برویم و به‌یکایک آنان بگوییم که اگر دربارهٔ

موضوع نوشته‌های خویش حقیقت را می‌دانند و می‌توانند به‌یاری آن نوشته‌ها بیایند و ثابت کنند که آنچه نوشته‌اند موافق حقیقت است، و اگر می‌توانند دربارهٔ موضوع آنها بمراتب بهتر و روشن‌تر از آنچه نوشته‌اند سخن بگویند، در آن صورت نامی که باید به‌آنان داده‌شود آن نیست که به‌سبب آثار و نوشته‌های خود بدان شهرت یافته‌اند بلکه نامی است ناشی از آنچه زندگی خود را بجد وقف آن ساخته‌اند.

فایدروس: مقصودت کدام نام است؟

سقراط: فایدروس، به‌عقیدهٔ من ایشان را نمی‌توان «دانا» نامید زیرا این نام نامی بزرگ و خاص خداوند است. پس اگر آنان را فیلسوف یا دوستدار دانش بنامیم یا نامی دیگر از این قبیل به‌آنان بدهیم خطا نکرده‌ایم.

فایدروس: آری، نام مناسب همین است.

سقراط: ولی اگر کسی جز آنچه نوشته‌است هنری ندارد و وقت خود را بدین می‌گذراند که جمله‌ای را از بالا بردارد و در پایین جای دهد و گاه جمله‌ها را از هم جدا کند و گاه به‌هم بپیوندد، او را یا شاعر می‌توانیم خواند یا خطابه‌نویس و یا قانون‌نویس.

فایدروس: درست است.

سقراط: پس برو و همهٔ این مطالب را به‌دوستت بگو.

فایدروس: ولی تو هم وظیفه‌ای داری. زیرا دوست تو را هم نباید فراموش کنیم.

سقراط: کدام دوستم؟

فایدروس: مرادم ایسوکراتس زیباست[۳۲]. به‌او چه پیغامی خواهی‌برد و او را به‌چه نامی خواهی‌خواند؟

۲۷۹ **سقراط:** ایسوکراتس هنوز جوان است. ولی می‌دانی دربارهٔ او چه پیشگویی می‌کنم؟

فایدروس: بگو.

سقراط: او به‌عقیدهٔ من بهتر از آن است که در سخنوری با لوسیاس مقایسه شود و چون نهاد برتری دارد عجب نخواهم‌داشت اگر در آینده در آن نوع سخن که امروز خود را بدان مشغول می‌دارد بر همهٔ سخنوران برتری یابد و اگر بدان قناعت نورزد شاید توفیق الهی به‌سوی هدفی والاترش سوق دهد. زیرا در

طبیعت او استعداد فیلسوفی می‌بینم. بسیار خوب. این پیغام را از خدایان این مکان به‌محبوبم ایسوکراتس خواهم‌برد. تو نیز پیغامی را که باید به‌لوسیاس ببری فراموش مکن.

فایدروس: چنین خواهم‌کرد. اکنون گرما کم شده‌است بیا برویم.

سقراط: پیش از رفتن دعایی به‌خدایان این مکان نکنیم؟

فایدروس: چرا نکنیم؟

سقراط: ای پان گرامی، و خدایان دیگر که در این مکان حضور دارید! به درون من زیبایی ببخشید و برونم را با درونم سازگار کنید. چنانم کنید که توانگری را در دانایی ببینم و چندان سیم و زرم دهید که دانایان را بکارمی‌آید. فایدروس، گمان می‌کنی به‌دعایی دیگر نیاز است؟

فایدروس: این دعا را در حق من نیز کن زیرا دوستان باید در آنچه دارند شریک باشند.

سقراط: بیا برویم.

حاشیه

۱. در اساطیر یونان بورئاس خدای باد شمال است. وی اوریثویا دختر پادشاه آتن را هنگامی که در کنار رود ایلیسوس بازی می‌کرد ربود و به‌تراکیا برد و با او زناشویی کرد.

۲. واحد طول برابر ۱۸۰ متر.

۳. موجودات افسانه‌ای در اساطیر یونان. ـ م.

۴. سافو Sapho زنی بود شاعر و هنرمند در قرن ششم ق. م. و آناکرئون Anakreon یکی از شعرای همان قرن است.

۵. آرخون Archon بلندپایه‌ترین مأمور دولتی دولتشهرهای یونانی ـ م.

۶. موزها Muse را فرشتگان دانش و هنر (و گاه خدایان دانش و هنر) ترجمه کرده‌ایم.

۷. رک: مهمانی ۲۰۵.

۸. دربارهٔ عشق‌ورزی با پسران رک: فایدروس ۲۴۹ و ۲۵۲ مهمانی ۱۸۱ و ۱۹۲ و ۲۰۹ و قوانین ۶۳۶ و ۸۳۶ و ۸۳۷

۹. رک: آپولوژی ۳۱ و ۴۰ ـ اوثوفرون ۳ ـ اوثودموس ۲۷۳ ـ تئای‌تتوس ۱۵۱.

۱۰. شاعر یونانی در قرن ششم ق. م.

۱۱. اروس خدای عشق است.

۱۲. رک: منون ۸۱ ـ فایدون ۷۱ به‌بعد و ۸۶ و ۱۰۶ و ۱۰۷ جمهوری ۶۰۸ تا ۶۱۱ ـ قوانین ۸۹۸ و ۸۹۹

۱۳. هستیا Hestia خدای اجاق است.

۱۴. رک: مهمانی ۲۱۰ و ۲۱۱.

۱۵ و ۱۶. رک: جمهوری ۶۱۹ و ۶۲۰

۱۷. رک: مهمانی ۲۱۰ و ۲۱۱.

۱۸. خدای جنگ ـ م.

۱۹. خدای شراب ـ م.

۲۰. در یونان قدیم کسی قهرمان بازیهای اولومپی می‌شد که از سه مسابقه پیروز درمی‌آمد.

۲۱ و ۲۲ و ۲۳. خدایان دانش و هنر.

۲۴. گرگیاس و ثراسوماخوس و ثئودوروس سوفسطاییان معروف معاصر سقراطند.

۲۵. دربارهٔ دیالکتیک رک: منون ۷۵ ـ اوثودموس ۲۹۰ ـ مهمانی ۲۱۰ ـ تئتایتتوس ۲۰۷ ـ سوفسطایی ۲۱۹ و ۲۲۰ و ۲۲۳ و ۲۲۴ و ۲۵۳ و مرد سیاسی ۲۵۸ ببعد، خصوصاً ۲۶۲ و ۲۶۳ و همچنین ۲۸۷ ـ فیلبس ۱۶ تا ۱۸ و ۵۷ و ۵۸ ـ جمهوری ۵۰۴ و ۵۰۵ و ۵۳۲ تا ۵۳۴ و ۵۳۷ تا ۵۳۹ ـ قوانین ۹۶۵.

۲۶. مراد، ثراسوماخوس اهل خالکدون است که از سوفسطاییان معروف بوده‌است.

۲۷. رک: منون ۸۱ و ۸۲ ـ فایدون ۷۲ و ۷۳.

۲۸. آیین آدونیس در نزد مردم فنیقیه چنین بود: «الههٔ عشق که مادر آدونیس بود دچار عشق به‌فرزند شد و از بیم آنکه آدونیس، خدای کشت و زرع و گیاهان، به‌هنگام شکار کشته‌شود، او را از شکار بازداشت و چون آدونیس سخن او را بجای‌نیاورد، در شکار کشته‌شد. نام این خدای فنیقی در اصل ادونی به‌معنای «خداوندگار من» بوده‌است. در مراسمی که برای او در فنیقیه برپا می‌شد، زنان به‌زاری و فریاد نام او را برمی‌خواندند. مردم را گمان چنین بود که آدونیس هر سال به‌زادگاه خویش برمی‌گردد و باری دیگر زخمی مرگبار برمی‌دارد و آنگاه آبها چون خون سرخ‌رنگ می‌گردند. مراسم مربوط به‌آدونیس هر سال در هنگام برداشت محصول برپا می‌شد و مردم، بخصوص زنان، به‌شیون و زاری برمی‌خاستند. معمولاً به‌هنگام این مراسم در ظرفها سبزه می‌رویانیدند و آن ظرفها را «باغهای آدونی» می‌نامیدند و این عمل از مراسم حتمی آیین او بود. پس از چند روز که از سوگواری می‌گذشت، رستاخیز آدونیس فرامی‌رسید و مردم آن روز را جشن می‌گرفتند و سبزه‌ها را به‌چشمه‌ها یا به‌دریا می‌افکندند.»

نقل از مقدمه کتاب «اساطیر ایران»، نوشتهٔ مهرداد بهار، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چاپ نخست، ۱۳۵۲، صفحهٔ پنجاه و سهٔ مقدمه.

۲۹ و ۳۰ و ۳۱. رک: نامهٔ شمارهٔ هفت ۳۴۱ و ۳۴۴.

۳۲. سخنور نامدار آتنی (۴۳۶ ـ ۳۳۸ ق. م.)

ثئای تتوس

Theaitetos

(شناسایی)

اوکلئیدس: ترپسیون، هم‌اکنون از روستا می‌آیی یا دیری است که در شهری؟ ۱۴۲

ترپسیون: دیری است که رسیده‌ام. برای دیدن تو به‌میدان شهر رفتم و عجب داشتم که در آنجا ندیدمت.

اوکلئیدس: در شهر نبودم.

ترپسیون: کجا بودی؟

اوکلئیدس: بامداد که به‌سوی بندر می‌رفتم ثئای‌تتوس را دیدم که از لشکرگاه کورینثوس آورده‌بودند تا به‌آتن ببرند.

ترپسیون: زنده بود یا مرده؟

اوکلئیدس: زنده بود ولی چند زخم کاری داشت و بدتر آنکه دچار بیماری مهلکی بود که در میان سپاهیان شیوع یافته‌است.

ترپسیون: اسهال خونی؟

اوکلئیدس: آری.

ترپسیون: وه که چه مردی در شرف مرگ است!

اوکلئیدس: آری، مرد گرانمایه‌ای است. هم‌اکنون چند تن از دلاوریش در میدان جنگ داستانها می‌گفتند.

ترپسیون: اگر جز این بود جای شگفتی بود. ولی چرا اینجا، در مگارا، نماند؟

اوکلئیدس: تقاضا کردم که بماند ولی نپذیرفت و شتاب داشت که به‌خانهٔ خود برسد. چون او را بدرقه کردم و بازگشتم در راه به‌یاد سقراط افتادم و در شگفت بودم که چگونه پیشگوییش دربارهٔ چند تن و از جمله ثئای‌تتوس درست درآمد. گمان می‌کنم سقراط اندکی پیش از مرگش با ثئای‌تتوس آشنا شد. در آن هنگام ثئای‌تتوس تازه جوانی بود و سقراط پس از آنکه چندی با او گفت و گو کرد

شیفتهٔ او شد و هنگامی که به‌آتن رفتم بحثی را که با هم کرده‌بودند و بسیار شنیدنی است بر من نقل کرد و گفت این پسر چون به‌سن کمال برسد بزرگمردی خواهدشد.

ترپسیون: پیش‌گوییش درست درآمد. گفت و گوی او را با سقراط می‌توانی بازگو کنی؟

۱۴۳ **اوکلئیدس:** از بر نمی‌توانم. ولی همان روز چون به‌خانه بازگشتم هر چه شنیده‌بودم نوشتم و پس از آن نیز هر گاه فراغتی دست‌می‌داد جزئیات را بیاد می‌آوردم و نوشته را مرتب می‌ساختم و هر بار که به‌آتن می‌رفتم نکته‌هایی را که فراموش کرده‌بودم از سقراط می‌پرسیدم و چون به‌خانه می‌آمدم بر آن نوشته می‌افزودم، چنانکه اکنون تقریباً همهٔ بحث را به‌صورت نوشته دارم.

ترپسیون: خوب کرده‌ای. پیشتر نیز شنیده‌بودم که چنان نوشته‌ای داری و همیشه می‌خواستم خواهش کنم آن را بر من بخوانی ولی فرصتی پیش‌نمی‌آمد. اگر مانعی نمی‌بینی بگذار اکنون آن را بخوانیم چون من از روستا رسیده‌ام و احتیاج دارم که جایی بنشینم و بیاسایم.

اوکلئیدس: من نیز چون ثئای‌تتوس را تا ارینوس بدرقه کردم نیاز به آسایش دارم. پس بیا به‌خانهٔ من برویم تا هم بیاساییم و هم به‌خادم دستور بدهیم که آن را بر ما بخواند.

ترپسیون: پیشنهاد خوبی است.

*

اوکلئیدس: ترپسیون، نوشته‌ای که گفتم، این است. ولی گزارش بحث را از قول سقراط نقل نکرده و ننوشته‌ام که سقراط چنین و چنان گفت بلکه عین سؤال و جواب سقراط و مخاطبان او را آورده و سخن هر کس را از زبان خود او بیان کرده‌ام. چنانکه سقراط می‌گفت حاضران مجلس علاوه بر خود او ثئودوروس ریاضی‌دان و ثئای‌تتوس بوده‌اند و برای آنکه در این نوشته سخن هر کس مشخص باشد جمله‌های زائد سقراط را از قبیل «گفتم» و «پاسخ دادم» و «تصدیق کرد» و «آماده نبود سخن مرا بپذیرد» به‌یک سو نهاده و نوشته را چنان پرداخته‌ام که عین گفت و گو را بی‌واسطه منعکس می‌سازد.

ترپسیون: خوب کرده‌ای.

اوکلئیدس: غلام، این دفتر را بگیر و بخوان.

گفت و گوی سقراط با تئودوروس و تئای‌تتوس:

سقراط: تئودوروس، اگر به‌مردم کورنای دلبستگی خاصی داشتم می‌کوشیدم بدانم که در آن دیار چه می‌گذرد و آیا جوانانی در آنجا هستند که در علوم ریاضی و دیگر دانشها می‌کوشند یا نه؟ ولی چون به‌مردمان شهر خودمان بیش از همه دلبستگی دارم مشتاقم بدانم از کدام یک از جوانان ما می‌توان چشم‌داشت که روزی مایهٔ مباهات این شهر شود؟ این نکته را هم خود تا آنجاکه از دستم برمی‌آید تحقیق می‌کنم و هم از مردانی که با جوانان همنشینند جویا می‌شوم. تو از کسانی هستی که در میان جوانان هواخواهان فراوان دارند و حق همین است خصوصاً چون در علوم ریاضی مقامی بس بلند داری. پس خواهش می‌کنم اگر در میان جوانان کسی دیده‌ای که سزاوار ستایش است بگو.

تئودوروس: البته سقراط، در میان همشهریانت جوانی یافته‌ام که با رغبت تمام آماده‌ام درباره‌اش سخن بگویم و یقین دارم که از شنیدن وصف او شادمان خواهی‌شد. اگر خوبرو بود نمی‌توانستم چنانکه سزاوار است بستایمش چه می‌ترسیدم گمان ببری که دل در گرو او دارم. ولی این جوان از زیبایی هیچ بهره ندارد و اگر آزرده نشوی می‌گویم که شبیه توست یعنی بینی فروکوفته و چشمان برآمده دارد منتها نه بدان شدت که در چهرهٔ تو می‌توان دید. امیدوارم از اینکه ۱۴۴
بی‌پرده سخن می‌گویم نرنجی ولی بدان که تا کنون جوانی بدین شایستگی ندیده‌ام. پیش از آنکه او را ببینم گمان نمی‌کردم که ممکن است جوانی چنین مستعد و تیزهوش آن همه متین و باوقار باشد و در هر کار ثبات قدم بورزد و اکنون نیز گمان نمی‌برم جوان دیگری بتوان یافت که همهٔ آن صفات در او جمع باشد. جوانان تیزهوش و خوش‌حافظه بیشتر تندخو و پرشورند. زود به‌هیجان می‌آیند و چون کشتی بی‌بادبان هر دم به‌سویی می‌گرایند و به‌جای آنکه در کاری پابرجا بمانند زود مشتعل می‌شوند و زود خاموش می‌گردند. مردمان متین و باوقار هم تن‌پرور و کندفهم و کم‌حافظه‌اند. ولی این جوان چون روغنی که آرام و بی‌صدا جاری شود با گامهای سبک و استوار در راه تحقیق و دانش‌طلبی پیش می‌رود و با اشتیاقی شگفت‌انگیز از همهٔ دانشها بهره برمی‌گیرد.

سقراط: مژدهٔ خوبی دادی. از همشهریان من است؟ پسر کیست؟

تئودوروس: نام پدرش را شنیده‌ام ولی در این دم بیادندارم. خود او از این

سه جوان که به‌سوی ما می‌آیند نفر وسطی است. اندکی پیش با دوستانش آیین تـدهین بـجامی‌آورد و ایـنک هـر سـه فـارغ شـده‌انـد و بـازمی‌گردند. بـبین او را می‌شناسی؟

سقراط: آری می‌شناسم. پسر اوفرونیوس از ناحیهٔ سونیون است. پـدرش نیز دارای همان صفات بود که دربارهٔ خود او برشمردی و گـذشته از ایـن مـردی مشهور و محترم بود و ثروت هنگفتی بجاگذاشت. ولی نام پسر را نمی‌دانم.

ثئودوروس: نامش ثنای‌تتوس است. گمان می‌کنم داراییش را سرپرستان بباددادند و با این همه جوان گشاده‌دستی است.

سقراط: معلوم می‌شود جوانـی بـی‌همتاست. پس بگـو بـیاید و در نـزد مـا بنشیند.

ثئودوروس: بسیار خوب. ثنای‌تتوس، بیا اینجا و با سقراط آشنا شو.

سقراط: آری، ثنای‌تتوس، بیا تا در رخسار تو سیمای خود را ببینم چون ثئودوروس مدعی است که من و تو به‌هم شبیهیم. ولی اگر من و تو هر یک چنگی بدست‌داشتیم و او ادعا می‌کرد که آن دو چنگ به‌یک نحو کوک شده‌اند، آیا زود سخنش را می‌پذیرفتیم یا نخست تحقیق می‌کردیم که آیا او موسیقیدان است و حق دارد چنان ادعایی کند یا نه؟

ثنای‌تتوس: البته نخست تحقیق می‌کردیم.

سقراط: و آیا اگر معلوم می‌شد که موسیقیدان است سخنش را می‌پذیرفتیم، وگرنه التفاتی به‌ادعایش نمی‌کردیم؟

ثنای‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: اکنون چون ادعا کرده‌است که ما دو تن شبیه یکدیگریم به‌عقیدهٔ من باید تحقیق کنیم که آیا نقاش است و حـق دارد در چـنین مـوضوعی داوری کند؟

ثنای‌تتوس: راست می‌گویی.

۱۴۵ **سقراط:** ثئودوروس نقاش است؟

ثنای‌تتوس: تا آنجا که خبر دارم، نه.

سقراط: هندسه هم نمی‌داند؟

ثنای‌تتوس: در این دانش استاد بزرگی است.

سقراط: آیا در ستاره‌شناسی و حساب و موسیقی و دانشهایی از این قبیل

هم تبحر دارد؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: پس آیا اگر بگوید که ما دو تن به‌رخساره شبیه یکدیگریم، خواه مرادش ستایش باشد و خواه نکوهش، ادعایش پذیرفتنی است؟

ثنای‌تتوس: شاید نه.

سقراط: ولی اگر روح یکی از ما را به‌سبب دانایی و فضیلتی که در آن است بستاید، آیا نباید آن دیگری بکوشد تا روح ستوده‌شده را نیک بنگرد و کسی هم که ستوده‌شد نباید با رغبت تمام روح خود را در معرض تماشا قراردهد؟

ثنای‌تتوس: البته هر دو باید چنان کنند.

سقراط: پس، ثنای‌تتوس گرامی، اکنون وقت آن است که تو خود را به‌من بنمایی چون نوبت تماشای من است. باید بدانی که ثئودوروس بسی کسان را اعم از همشهری و بیگانه در نزد من ستوده‌است ولی تا امروز هیچ کس را به‌اندازهٔ تو ستایش نکرده.

ثنای‌تتوس: سقراط، با این مژده بسیار شادمانم کردی. ولی شاید او قصد مزاح داشته‌است؟

سقراط: ثئودوروس اهل مزاح نیست. پس وعده‌ای را که دادی بدین بهانه مشکن تا ثئودوروس مجبور نشود به‌درستی سخن خویش سوگند یاد کند و اگر چنان کند هیچ کس به‌سوگند دروغ متهمش نخواهدکرد.

ثنای‌تتوس: اکنون که چنین می‌خواهی اطاعت می‌کنم.

سقراط: پس اینک به‌سوالهایم پاسخ بده. در نزد ثئودوروس هندسه می‌آموزی؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: ستاره‌شناسی و موسیقی و حساب هم می‌آموزی؟

ثنای‌تتوس: آری، می‌کوشم از این دانشها نیز بهره‌ای برگیرم.

سقراط: من نیز همواره می‌کوشم از این و آن چیزی بیاموزم و با اینکه تا حدی پیشرفت کرده‌ام نکتهٔ کوچکی هست که هنوز نتوانسته‌ام دریابم و اکنون می‌خواهم به‌یاری تو و اینان که در اینجا نشسته‌اند دربارهٔ آن تحقیق کنم. آیا آموختن آن نیست که آدمی به‌آنچه می‌آموزد دانا شود؟

ثنای‌تتوس: بدیهی است.

سقراط: و آیا دانایان به‌سبب دانش دانا هستند؟

ثئای‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: و آن هم چیزی نیست جز شناسایی؟

ثئای‌تتوس: چه چیز؟

سقراط: مرادم دانش است. مگر هر کس به‌چیزی شناسایی داشته‌باشد، به‌آن چیز دانا نمی‌شود؟

ثئای‌تتوس: البته جز این نیست.

سقراط: پس دانش با شناسایی یکی است؟

ثئای‌تتوس: آری.

۱۴۶ **سقراط:** نکته‌ای که گفتم هنوز نتوانسته‌ام دریابم این است: شناسایی چیست؟ آیا می‌توانیم آن را تعریف کنیم؟ چه می‌گویید؟ کدام یک از شما آماده است پیش از دیگران عقیدهٔ خود را بگوید. هر کس نتوانست پاسخ درست بدهد چنانکه در بازیهای کودکان مرسوم است خر خواهدشد و به‌جای خر خواهدنشست. ولی آنکه پاسخ درست بدهد و از مسابقه پیروز بدرآید شاه خواهدشد و حق خواهدداشت که هر چه می‌خواهد از ما بپرسد و پاسخ بخواهد. چرا خاموش مانده‌اید؟ ثئودوروس، نکند پرحرفی من مایهٔ ملال تو شده؟ مرادم این است که بحثی آغاز کنیم تا یکدیگر را بهتر بشناسیم و با هم دوست شویم.

ثئودوروس: سقراط، به‌هیچ روی سبب ملال نیستی. ولی بهتر آن است که بحث را با یکی از این جوانان آغاز کنی زیرا من بدین گونه پرسش و پاسخ عادت ندارم و سالخوردگی مانع از آن است که از راه تمرین بدان خو گیرم. ولی جوانان باید راه این گونه بحثها را بیاموزند و بی‌گمان این کار به‌پیشرفت آنان یاری خواهد کرد زیرا جوانی دوران پیشرفت و تکامل است. پس دست از این ثئای‌تتوس برمدار و گفت و گو را همچنان که آغاز کرده‌ای دنبال کن.

سقراط: ثئای‌تتوس، شنیدی ثئودوروس چه گفت؟ گمان نمی‌کنم از فرمان او سربتابی و برای جوانی چون تو شایسته نیست که از اطاعت مردی دانشمند خودداری ورزد. پس اینک راست و بی‌پرده بگو ببینم به‌عقیدهٔ تو شناسایی چیست؟

ثئای‌تتوس: سقراط، چون دستور می‌دهید اطاعت می‌کنم و یقین دارم که اگر در پاسخ اشتباه کنم مرا به‌راه راست هدایت خواهیدکرد.

سقراط: البته تا آنجا که از دستمان برآید.

ثنای‌تتوس: به‌عقیدهٔ من، هم چیزهایی که از تئودوروس می‌توان آموخت شناسایی هستند، مانند هندسه و دیگر دانشها که اندکی پیش برشمردی، و هم فنون پیشه‌وران مانند کفشدوزی و امثال آن.

سقراط: ثنای‌تتوس، براستی در گشاده‌دستی بی‌همتایی. زیرا من یک چیز خواستم و تو به‌جای چیز واحد، بسی چیزهای گوناگون به‌من بخشیدی.

ثنای‌تتوس: چه گفتی؟ مقصودت چیست؟

سقراط: شاید هیچ. آنچه می‌خواستم بگویم این است که هنگامی که از فن کفشدوزی سخن می‌گویی، آیا مرادت شناسایی راجع به‌ساختن کفش نیست؟

ثنای‌تتوس: البته.

سقراط: و هنگامی که سخن از درودگری به‌میان می‌آوری مقصودت آن شناسایی است که به‌ساختن اشیاءِ چوبی مربوط است؟

ثنای‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: پس در هر دو مورد معین می‌کنی که آن فنها شناسایی کدام چیزها هستند؟

ثنای‌تتوس: البته.

سقراط: ولی سؤال من این نبود که شناسایی کدام چیزها وجوددارد و شناسایی بر چند نوع است، و مقصود ما برشمردن شناساییها نبود، بلکه می‌خواستیم بدانیم که خود شناسایی چیست؟ مگر سؤال جز این بود؟

ثنای‌تتوس: حق با توست.

سقراط: به‌مثالی که می‌آورم گوش فرادار: اگر کسی از ما سؤالی ساده ۱۴۷
می‌کرد و مثلاً می‌پرسید گِل چیست و ما می‌گفتیم نوعی گِل است که در کوزه‌گری بکارمی‌رود، و نوعی دیگر که به‌کار عروسک‌سازان می‌آید و نوع سومی هم وجوددارد که در آجرپزی مصرف می‌شود، آیا پاسخ ما خنده‌آور نبود؟

ثنای‌تتوس: البته خنده‌آور بود.

سقراط: به‌عقیدهٔ من پاسخ ما از دو جهت خنده‌آور بود. یکی آنکه گمان داشتیم که اگر همان کلمهٔ گل را بگوییم و آنگاه کلمه‌هایی از قبیل کوزه‌گر و عروسک‌ساز بدان بیفزاییم مشکل سؤال‌کننده گشوده خواهدشد. ولی آیا ممکن است که کسی نامهای گوناگون چیزی را بفهمد اگر خود آن چیز را نشناسد؟

ثئای‌تتوس: نه.

سقراط: پس آیا کسی که نمی‌داند خودِ شناسایی چیست، هرگز نخواهد دانست که شناسایی راجع به‌کفشدوزی چیست؟

ثئای‌تتوس: البته نخواهددانست.

سقراط: پس اگر از کسی بپرسند که شناسایی چیست و او در پاسخ یکی از فنون گوناگون را نام ببرد، پاسخش خنده‌آور خواهدبود زیرا پاسخ مربوط است به‌شناسایی چیزی معین، در حالی که سؤال دربارهٔ خودِ شناسایی است.

ثئای‌تتوس: درست است.

سقراط: دومین جهت خنده‌آور بودن پاسخ ما این است که به‌جای آنکه پاسخی ساده و کوتاه بدهیم، گام در بیراهه‌ای نهادیم که پایانش ناپیداست. مثلاً در پاسخ اینکه گِل چیست، می‌توانستیم بگوییم خاکی است آمیخته با آب، بی‌آنکه بگوییم به‌چه کار می‌آید.

ثئای‌تتوس: پس از این توضیح، یافتن تعریف درست آسانتر می‌نماید. این مطلب نظیر مسأله‌ای است که پریروز در اثنای درس برای من و این سقراط که همنام توست پیش‌آمد.

سقراط: کدام مسأله؟

ثئای‌تتوس: ثئودوروس با ما دربارهٔ ریشهٔ اعداد مربع سخن می‌گفت و ثابت می‌نمود که ریشهٔ اعدادی که حاصل جذر یک عدد به‌قوهٔ سه یا به‌قوهٔ پنجند عدد صحیح نمی‌تواندبود. بدین‌سان تا قوهٔ هفده پیش رفت و آنگاه مکثی کرد. در این هنگام به‌فکر ما رسید که شمار ریشه‌ها بی‌پایان است و از آن رو خواستیم برای همهٔ آنها خاصیتی واحد بیابیم تا بتوانیم همه را تحت تعریفی واحد درآوریم.

سقراط: سرانجام آن خاصیت را یافتید؟

ثئای‌تتوس: گمان می‌کنم یافتیم و اینک شرح می‌دهم. اگر به‌عقیدهٔ تو درست نیست بگو.

سقراط: چگونه یافتید؟

ثئای‌تتوس: اعداد را به‌دو دسته تقسیم کردیم. دسته‌ای را که حاصل ضرب دو عدد برابرند به‌مربع تشبیه کردیم و مربع متساوی‌الاضلاع خواندیم.

سقراط: بسیار خوب.

ثئای‌تتوس: و اعدادی مانند سه و پنج را که میان آنها قراردارند و حاصل

ضرب دو عدد برابر نیستند بلکه در نتیجهٔ ضرب عددی بزرگتر در عددی کوچکتر ۱۴۸
پدیدآمده‌اند به‌مربع مستطیل مانند نمودیم و اعداد مستطیل خواندیم.

سقراط: خوب کردید.

ثنای‌تتوس: اضلاع برابر را که چون به‌یکدیگر ضرب شوند عددی پدید می‌آورند طول نامیدیم و اضلاع نابرابر را قوه نام دادیم زیرا این گونه ضلعها را نمی‌توانیم مانند طول با عدد صحیح اندازه بگیریم در حالی که اگر به‌یکدیگر ضرب شوند سطحی بوجودمی‌آورند که مساحتش عدد صحیح است.

سقراط: دوستان من، کاری بهتر از این نمی‌توانستید کرد. ثئودوروس هم لازم نیست بترسد که به‌سوگند دروغ متهمش کنند.

ثنای‌تتوس: با این همه، سقراط، به‌سؤال تو دربارهٔ شناسایی نمی‌توانم پاسخی بدهم از آن گونه که برای مسأله طول و قوه یافتیم و با اینکه این دو مسأله به‌هم شبیهند از یافتن پاسخ سؤال تو ناتوانم و معلوم می‌شود ستایش ثئودوروس بجا نبوده‌است.

سقراط: چرا؟ اگر ثئودوروس چالاکی تو را در دویدن می‌ستود و می‌گفت که در میان جوانان کسی ندیده‌است که مانند تو بدود و آنگاه دونده‌ای تیزپا که سالها در این ورزش تمرین کرده‌است بر تو پیشی می‌گرفت آیا می‌گفتی که ثئودوروس حق نداشته‌است تو را به‌سبب چالاکیت بستاید؟

ثنای‌تتوس: نه، مرادم آن نبود.

سقراط: آیا گمان می‌کنی دریافتن حقیقت شناسایی، بدان گونه که منظور من است، از همه کس برمی‌آید و یکی از دشوارترین کارها نیست؟

ثنای‌تتوس: سقراط، به‌خدا سوگند، این مسأله را از دشوارترین مسائل می‌دانم.

سقراط: پس دلیر باش و در درستی سخنان ثئودوروس تردید مکن بلکه بکوش تا همچنان که مسائل دیگر را حل می‌کنی حقیقت شناسایی را نیز دریابی و بگویی که چیست.

ثنای‌تتوس: اگر این مشکل با کوشش گشودنی باشد یقین بدان که از کوشش دریغ نخواهم‌داشت.

سقراط: پس آغاز کن. راه حل مسأله را خود اندکی پیش توضیح دادی. اکنون بکوش تا از همان روش که برای یافتن تعریف واحد برای ریشه‌های اعداد

مربع بکاربردی سود بجویی و همچنان که همهٔ آنها را، با آنکه بی‌شمار بودند، در زیر مفهومی واحد گردآوری، شناساییهای بی‌شمار را نیز با تعریفی واحد بیان کنی.

ثنای‌تتوس: سقراط، بارها در این کار کوشیده‌ام چون شنیده‌ام که تو این سؤال را از بسی کسان کرده‌ای. ولی نه خود پاسخی قانع‌کننده یافته‌ام و نه کسی دیده‌ام که توانسته‌باشد پاسخی بدان گونه که تو می‌خواهی بیابد. با این همه بی‌قرارم و نمی‌توانم این مسأله را رها کنم و دربارهٔ آن نیندیشم.

سقراط: ثنای‌تتوس گرامی، تو درد زاییدن داری زیرا تهی نیستی بلکه آبستنی!

ثنای‌تتوس: این را نمی‌دانم ولی گفتم که چه حالی دارم.

۱۴۹ **سقراط:** مگر نشنیده‌ای که من پسر ماما هستم و مادرم فاینارته مامای معروف و محترمی بود؟

ثنای‌تتوس: شنیده‌ام.

سقراط: و شنیده‌ای که من خود نیز پیشهٔ مامایی دارم؟

ثنای‌تتوس: نه، این را نشنیده‌ام.

سقراط: پس بدان که من خود نیز ماما هستم ولی این راز را به‌دیگران مگو، چه، هیچ کس نمی‌داند که چنین هنری دارم و چون از پیشه‌ام آگاه نیستند در پشت سرم سخنی در این باره نمی‌گویند بلکه ادعا می‌کنند که مردی حیرت‌انگیزم و همه را به‌تردید می‌اندازم و سرگردان می‌کنم[1]. بی‌گمان تو نیز این سخن را شنیده‌ای.

ثنای‌تتوس: آری بارها شنیده‌ام.

سقراط: می‌خواهی علتش را بگویم؟

ثنای‌تتوس: بگو.

سقراط: برای اینکه مطلب را دریابی، نیک بیندیش و ببین ماما چه می‌کند. می‌دانی که زنان تا خود می‌توانند آبستن شوند و بزایند، به‌زاییدن دیگران یاری نمی‌کنند بلکه تنها زمانی که خود از زاییدن ناتوان می‌گردند به‌پیشهٔ مامایی می‌پردازند.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: می‌گویند باعث این امر آرتمیس[2] است که خود استعداد زاییدن

نداشت ولی هنر مامایی در دست او بود. آرتمیس نتوانست به‌زنانی که استعداد آبستن‌شدن و زاییدن ندارند هنر مامایی ببخشد زیرا طبیعت آدمی ناتوان است و آدمیان نمی‌توانند هنری را که در آن هیچ تجربه ندارند بیاموزند. از این رو آن هنر را تنها به‌زنانی که به‌علت سالخوردگی نمی‌توانند بزایند ارزانی داشت تا همانند خود او شوند و این هنر امتیازی برای آنان باشد.

ثنای‌تتوس: این توجیه پذیرفتنی است.

سقراط: آیا این نیز پذیرفتنی و حتی مسلم است که ماما بهتر از دیگران می‌داند که کسی آبستن است یا نه؟

ثنای‌تتوس: البته.

سقراط: از این گذشته، زنانی که از هنر مامایی بهره‌ورند می‌توانند به‌وسیلهٔ دارو و طلسم درد زایش را برانگیزند یا آن را تسکین دهند و به‌زنانی که زاییدنشان دشوار است یاری کنند و اگر زنی بخواهد جنین را بیندازد می‌توانند تا هنگامی که جنین رشد نکرده‌است آن را درآورند.

ثنای‌تتوس: راست است.

سقراط: آیا شنیده‌ای که ماماها در کار خواستگاری نیز استادند و بهتر از همه کس می‌دانند که کدام زن با کدام مرد باید پیوند یابد تا بتوانند فرزندان تندرست بیاورند و بپرورند؟

ثنای‌تتوس: نه، این نکته را نمی‌دانستم.

سقراط: پس بدان که مهارت ایشان در این کار بیشتر است تا در ناف بریدن! اگر اندکی بیندیشی خواهی‌دید که کسانی که در فن دانه‌کاشتن و حاصل‌برداشتن استادند بهتر از همه کس می‌دانند که کدام دانه یا نهال را در کدام زمین باید کاشت. مگر فن کشت و زرع غیر از شناختن دانه و زمین است؟

ثنای‌تتوس: نه، هر دو یکی است.

سقراط: پس آیا در مورد زنان ممکن است فن کاشتن غیر از فن حاصل برداشتن باشد؟

ثنای‌تتوس: نه، حق با توست. ۱۵۰

سقراط: البته هر دو یک فن است. ولی چون بعضی کسان زنان و مردان را بر خلاف قانون و بی‌آنکه هنری در کارشان باشد به‌هم پیوند می‌دهند و این همان حرفه است که قوادی خوانده‌می‌شود، ماماها از پرداختن به‌کار خواستگاری پرهیز

می‌کنند چون زنانی شریفند و نمی‌خواهند در مظان تهمت قرارگیرند وگرنه حق ایشان است که در زناشویی میان زن و مرد واسطه باشند و برای هر مرد، زنی درخور او بیابند.

ثئای‌تتوس: واضح است.

سقراط: پس می‌بینی که مامایی هنری است بس والا، ولی به‌والایی هنر من نیست. زیرا اتفاق نمی‌افتد که زنان گاه کودکان حقیقی بزایند و گاه خیال و شبح، و بازشناختن آنها از یکدیگر دشوار باشد، و اگر چنین بود مهمترین جنبهٔ هنر ماما بازشناختن فرزند حقیقی از کودک دروغین می‌بود. چنین نیست؟

ثئای‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: هر چه دربارهٔ هنر مامایی گفتم دربارهٔ هنر من نیز صادق است با این فرق که من به‌مردان یاری می‌کنم تا آسان بزایند نه به‌زنان، و روح مردان را می‌زایانم نه تن آنان را، و بزرگترین امتیاز هنر من این است که هنگامی که مردی در شرف زاییدن است می‌دانم که کودک ناقص و دروغین خواهدزایید یا فرزندی کامل و راستین. من از جهتی دیگر نیز به‌ماما شبیهم و آن اینکه خود هیچ گاه دانشی نمی‌زایم و کسانی که مرا سرزنش می‌کنند که همواره از دیگران می‌پرسم و خود پاسخ نمی‌دهم چون پاسخی قانع‌کننده نمی‌دانم، حق دارند و اینک گوش فرادار تا علت آن را نیز تشریح کنم. خدا مرا مأمور ساخته‌است که به‌زاییدن دیگران یاری کنم ولی نه استعداد باردارکردن به‌من بخشیده‌است و نه توانایی زاییدن. از این رو نه خود دانشی دارم و نه روحم تا کنون توانسته‌است دانشی بزاید. کسانی که با من گفت و گویی می‌آغازند نخست گیج و کندذهن می‌نمایند ولی چون با من همنشینی می‌گزینند اگر لطف الهی شامل حالشان باشد با گامهای بلند در راه دانش پیش می‌روند در حالی که کوچکترین نکته‌ای از من نمی‌آموزند بلکه همهٔ دانشهای زیبا را در درون خود می‌یابند و آنگاه خدا و من به‌ایشان یاری می‌کنیم که آنچه را یافته‌اند بزایند. گوش فرادار تا در این باره توضیحی بیشتر بدهم. بیشتر مردمان که از این راز بی‌خبرند و می‌پندارند که همه چیز را بتنهایی و به‌نیروی خویش می‌توانند بدست‌آورد هنر مرا به‌دیدهٔ حقارت می‌نگرند. بعضی از همنشینان من نیز فریب دیگران را می‌خورند و زودتر از آنچه شایسته است از من جدا می‌شوند و به‌اغوای همنشینان بد فرزندان دروغین بدنیامی‌آورند، یا فرزندان راستین را که به‌یاری من زاده‌اند به‌سبب لگام‌گسیختگی

ازدست‌می‌دهند و فرزندان ناقص و دروغین را بر آنان برتری می‌نهند و سرانجام
هم خود درمی‌یابند که از دانش بی‌بهره مانده‌اند و هم دیگران به‌نادانی ایشان آگاه ۱۵۱
می‌گردند. مثلاً آریستیدس پسر لوسیماخوس و چند تن دیگر در این زمره‌اند. گاه این گونه کسان از کردهٔ خود پشیمان می‌شوند و دوباره به‌من روی‌می‌آورند ولی آن ندای الهی که گاه به‌گاه می‌شنوم[۳] مرا بازمی‌دارد از اینکه همنشینی برخی از آنان را ازسرگیرم در حالی که برخی دیگر را می‌پذیرم و چندی نمی‌گذرد که اینان باز در راه تکامل پیش می‌روند. بیشتر جوانانی که به‌صحبت من می‌گرایند چون زنان باردارند که هنگام زاییدنشان فرارسیده‌است و از این رو دردی دارند که شب و روز آرامشان نمی‌گذارد و هنر من، چنانکه گفتم، آن توانایی را دارد که این گونه دردها را برانگیزد یا تسکین دهد. گاه هم، ثنای‌تتوس گرامی، کسانی می‌آیند که آبستن نیستند و چون می‌دانم نیازی به‌هنر من ندارند در برابر ایشان به‌جنبهٔ دیگر هنرم، که خواستگاری است، توسل می‌جویم و به‌یاری خدا درمی‌یابم که همنشینی کدام کسان برای آنان مناسبتر است چنانکه تا کنون چند تن را به‌نزد پرودیکوس و دیگران را به‌نزد دانشمندان دیگر فرستاده و بدین‌سان از سر خود بازکرده‌ام[۴].

علت اینکه این مطلب را بدین تفصیل بیان کردم این است که گمان می‌برم تو نیز، چنانکه خود پی‌برده‌ای، باردار هستی و دردی که داری درد زاییدن است. از این رو جا دارد خود را به‌کسی بسپاری که پسر ماماست و خود نیز از هنر مامایی بهره‌ای بسزا دارد و به‌هر چه می‌پرسم با دقت تمام پاسخ دهی. ولی اگر در آن اثنا ببینم که پاسخت کودکی ناقص و دروغین است و شبحی بیش نیست، و آن را از تو جدا کنم و دور بیندازم نباید بر من خشم بگیری و با من چون زنی رفتار کنی که نخستین کودکش را از دستش گرفته‌اند. بسی کسان دیده‌ام که چون می‌خواستم پندار ابلهانه‌ای را از ایشان جداکنم چنان برمی‌آشفتند که می‌خواستند مرا با دندان پاره‌پاره کنند و آماده نبودند باور کنند که آنچه می‌کنم از روی نیکخواهی است و نمی‌دانستند که خدایان بدخواه آدمیان نیستند و من نیز قصد بدخواهی ندارم بلکه تنها از آن رو چنان می‌کنم که خدایان اجازه نداده‌اند که ناحق را حق بخوانم و حق را بپوشانم.

اینک، ثنای‌تتوس گرامی، بار دیگر از سر آغاز کن و بگو که شناسایی چیست؟ مگو که از پاسخ ناتوانی، بلکه بکوش تا آن را بیابی و یقین بدان که اگر خدا بخواهد و از کوشش بازنایستی پاسخ درست را خواهی‌یافت.

ثنای‌تتوس: سقراط، پس از آن تفصیل شرم دارم که آنچه را می‌اندیشم بی‌پیرایه نگویم. چنین می‌نماید که کسی که به‌چیزی شناسایی می‌یابد، آنچه را می‌شناسد به‌حس درک می‌کند. پس شناسایی جز ادراک حسی نیست.

سقراط: پسر جان، سخن صریح و بی‌پیرایه گفتی و کسی که بخواهد مطلبی را توضیح دهد باید چنین آشکار و بی‌پیرایه سخن بگوید. اکنون بیا پاسخی را که دادی به‌یاری یکدیگر بررسی کنیم تا ببینیم کودک راستین است یا باد و هوا. گفتی که شناسایی ادراک حسی است؟

ثنای‌تتوس: آری.

۱۵۲ **سقراط:** بد نگفتی. این همان سخن است که پروتاگوراس[5] دربارهٔ شناسایی می‌گوید، گرچه او مطلب را به‌وجهی دیگر بیان می‌کند. او می‌گوید «آدمی مقیاس همه چیز است، مقیاس اینکه آنچه هست چگونه هست و مقیاس اینکه آنچه نیست چگونه نیست». گمان می‌کنم این سخن را شنیده یا خوانده‌باشی.

ثنای‌تتوس: آری بارها خوانده‌ام.

سقراط: و مقصودش این است که هر چیز برای من چنان است که بر من نمودار می‌شود و برای تو آنچنان که بر تو نمودار می‌گردد، زیرا من و تو هر دو آدمی هستیم.

ثنای‌تتوس: مراد او بی‌شک همین است.

سقراط: البته مردی چنان دانشمند سخن یاوه نمی‌گوید. پس بیا به‌دنبال او برویم و منظورش را دریابیم. وقتی که باد می‌وزد یکی از ما دو تن آن را سرد می‌یابد و دیگری نه. گاه هم یکی آن را اندکی سرد می‌یابد و دیگری بیشتر. چنین نیست؟

ثنای‌تتوس: چنین است.

سقراط: پس آیا باید بگوییم که باد در نفس خود سرد است یا گرم؟ یا از پروتاگوراس پیروی کنیم و بگوییم برای آنکه آن را سرد می‌یابد سرد است و برای دیگری سرد نیست؟

ثنای‌تتوس: ناچار باید چنین باشد.

سقراط: آیا باد به‌هر یک از ما به‌گونه‌ای دیگر نمودار می‌شود؟

ثنای‌تتوس: البته.

سقراط: و آیا نمود همان ادراک حسی است؟

ثنای‌تتوس: البته.

سقراط: پس آیا در مورد گرما و سرما و مانند آنها نمود و ادراک حسی یکی است، و هر چیز بر ما همان گونه نمودار می‌شود که به‌حس درمی‌یابیم؟

ثنای‌تتوس: روشن است.

سقراط: پس آیا ادراک حسی، اگر شناسایی باشد، حقیقت هر چیز را درمی‌یابد و احتمال خطا در آن نیست؟

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: معلوم می‌شود پروتاگوراس مرد زیرکی بوده‌است که با ما در پرده سخن گفته و حقایق را در خفا تنها برای شاگردانش آشکار ساخته‌است.

ثنای‌تتوس: مقصودت از این سخن چیست؟

سقراط: گوش فرادار تا بگویم. گروهی بر آنند که هیچ چیز فی‌نفسه وجودندارد و نمی‌توان برای چیزی صفتی معین و معلوم قائل شد. بلکه چیزی که تو بزرگش می‌نامی می‌توان ثابت کرد که کوچک است و چیزی که سنگین می‌شماری می‌توان مبرهن ساخت که سبک است. همچنین است دیگر صفات. زیرا چیزی نمی‌توان یافت که خود فی‌نفسه باشد یا صفتی معین داشته‌باشد. بلکه همهٔ چیزها بر اثر حرکت و تغیّر، و با یکدیگرآمیختن، همواره در حال «شدن»اند و اینکه دربارهٔ چیزی می‌گوییم «هست» خطاست زیرا هر چیز «می‌شود» و درست نیست اگر بگوییم «هست». همهٔ حکیمان چون پروتاگوراس و هراکلەئیتوس و امپدوکلس، به‌استثنای پارمنیدس، در این نکته همداستانند و از میان شاعران نیز استادان بزرگ تراژدی و کمدی، چون اپیخارموس که استاد کمدی است و هومر که استاد تراژدی است بدین عقیده‌اند. مثلاً آنجا که هومر می‌گوید:

«اوکئانوس را که پدر است می‌بینم و تتوس را که مادر است...»

مرادش اشاره بدین نکته است که همه چیز زادهٔ جنبش و سیلان و دگرگونی است. یا تو در این باره عقیدهٔ دیگر داری؟

ثنای‌تتوس: من نیز چنین می‌پندارم.

سقراط: آیا در برابر چنین سپاهی انبوه که سردارش هومر است کسی ۱۵۳
می‌تواند ایستاد؟

ثنای‌تتوس: چنان کاری آسان نیست.

سقراط: البته آسان نیست زیرا طرفداران آن عقیده می‌گویند «شدن» که

بظاهر «بودن» می‌نماید ناشی از جنبش است و نبودن ناشی از سکون، و آنگاه بر درستی سخن خویش دلیلی استوار می‌آورند و می‌گویند گرما و آتش که چیزهای دیگر را بوجودمی‌آورد و انتظام می‌بخشد، خود بر اثر مالش و اصطکاک پدید می‌آید و مالش و اصطکاک جز جنبش نیست. ثئای‌تتوس، به‌عقیدهٔ تو علت پیدایش آتش همان نیست؟

ثئای‌تتوس: البته همان است.

سقراط: نه تنها آتش، بلکه همهٔ جانداران نیز زادهٔ همان علتند.

ثئای‌تتوس: درست است.

سقراط: آیا تن آدمی به‌سبب سستی و سکون پژمرده نمی‌شود و بر اثر ورزش و جنبش به‌تندرستی نمی‌گراید؟

ثئای‌تتوس: بی‌گمان درست است.

سقراط: آیا حال روح جز این است؟ روح نیز بر اثر آموزش و تمرین که نوعی جنبش است شناسایی بدست‌می‌آورد و بهتر می‌گردد و در نتیجهٔ سکون، یعنی سستی و بی‌فکری، نه تنها چیزی نمی‌آموزد بلکه هر چه می‌داند از یاد می‌برد.

ثئای‌تتوس: درست است.

سقراط: پس آیا برای تن و روح جنبش خوب است و سکون بد؟

ثئای‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: گمان نمی‌کنم لازم باشد که در این باره سخن را بیش از این دراز کنم و مثلاً بگویم که اگر بادها نوزند همه چیز پژمرده می‌شود و در همهٔ موارد دیگر نیز سکون ویرانی ببارمی‌آورد در حالی که جنبش سبب دوام زندگی است. یا می‌خواهی پای از این نیز فراتر بگذارم و ثابت کنم که آنجا که هومر از زنجیر زرین سخن می‌گوید مرادش خورشید است و می‌خواهد این نکته را بیان کند که تا هنگامی که خورشید و چرخ جهان در گردشند همه چیز در آسمان و زمین سالم و بسامان می‌ماند، و اگر روزی آنها از گردش بایستند همه چیز نابود می‌گردد و کار جهان واژگونه می‌گردد؟

ثئای‌تتوس: حق با توست و من نیز گمان می‌کنم مقصود او بیان این نکته است.

سقراط: اکنون بگذار مطلب را بدین گونه بررسی کنیم: نخست عمل چشم

را در نظر بگیر. آنچه تو رنگ سفید می‌نامی نه در بیرون از چشم تو وجوددارد و نه در چشم تو، و برای آن نمی‌توانی به‌محل و مکانی قائل شوی چه اگر مکانی معین داشت، «می‌بود» و در حال «شدن» نبود. ۱۵۴

ثنای‌تتوس: نفهمیدم.

سقراط: مگر اندکی پیش نگفتیم که هیچ چیز فی‌نفسه چیز معینی نیست؟ پس سیاه و سفید و هر رنگ دیگر بر اثر اصطکاک چشم با جنبشی که خاص آن رنگ است پدیدمی‌آید، و آنچه ما هر بار رنگ می‌نامیم در این اصطکاک نه عنصر فاعل است و نه عنصر منفعل، بلکه چیزی است میان آن دو که برای هر بیننده از نو، و به‌نحوری که خاص آن بیننده است، پدیدار می‌گردد. یا می‌خواهی ادعا کنی که هر رنگ به‌چشم تو همان گونه می‌نماید که به‌چشم سگ یا جانور دیگر نمایان می‌گردد؟

ثنای‌تتوس: نه، چنین ادعایی نمی‌توانم‌کرد.

سقراط: آیا یقین داری که چیزها به‌چشم تو و مردمان دیگر یکسان نمودار می‌شوند؟ یا بهتر آن است که بگوییم یک چیز به‌چشم تو نیز همیشه یکسان نمودار نمی‌شود، چون تو نیز همواره همان نیستی و حالت همیشه به‌یک منوال نمی‌ماند؟

ثنای‌تتوس: شق دوم درست‌تر می‌نماید.

سقراط: اگر چیزی که ما می‌سنجیم یا لمس می‌کنیم بزرگ یا سرخ یا گرم «می‌بود»، و دائماً تغییر نمی‌یافت ممکن نبود که در برابر (سنجنده یا لمس‌کنندهٔ) دیگری دگرگون شود و به‌نحو دیگر نمایان گردد بی‌آنکه خودش براستی تغییر یافته‌باشد. همچنین اگر سنجنده یا لمس‌کننده دارای یکی از آن صفات (= بزرگ یا گرم) «می‌بود»، ممکن نبود با نزدیک‌شدن چیزی دیگر، یا تغییریافتن آن چیز دیگر، خود او نیز دگرگون شود بی‌آنکه براستی تغییر بیابد. دوست گرامی، اگر در این دم پروتاگوراس و پیروانش سخنان ما را می‌شنیدند به‌ما می‌خندیدند و می‌گفتند که در دنبالهٔ این سخنان مجبور خواهیم‌شد ادعاهای مضحکی بکنیم.

ثنای‌تتوس: مقصودت چیست؟

سقراط: گوش فرادار تا مثالی بیاورم. اگر شش مهره را با چهار مهره بسنجی خواهی‌دید که شش مهره بیش از چهار مهره است، یعنی یک برابر و نیم آن. ولی اگر همان شش مهره را با دوازده مهره بسنجی کمتر خواهدبود یعنی

نصف آن، و اگر در این باره سخنی دیگر گفته‌شود کسی آماده نیست بپذیرد. یا تو آماده‌ای؟

ثنای‌تتوس: نه.

سقراط: ولی اگر پروتاگوراس یا کسی دیگر از تو بپرسد: «ثنای‌تتوس، آیا ممکن است چیزی بزرگتر یا بیشتر شود بی‌آنکه چیزی بدان افزوده گردد؟» چه خواهی‌گفت؟

ثنای‌تتوس: اگر بخواهم از روی ایمان پاسخ بدهم خواهم‌گفت: نه. ولی برای آنکه پاسخم با سخن پیشین متناقض درنیاید ناچارم بگویم: آری ممکن است.

سقراط: خوب گفتی، دوست من. به‌خدا سوگند خوب گفتی. ولی اگر بگویی «آری ممکن است» سخن اوریپیدس شامل حالت خواهدبود که می‌گوید «زبان مجاب نمی‌شود ولی روح مجاب می‌شود».

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: اگر من و تو از آن دانشمندان گرانمایه بودیم که به‌کنه همهٔ حقایق راه‌یافته‌اند، از این پس وظیفه‌ای نداشتیم جز اینکه برای گذراندن وقت یکدیگر را به‌میدان آزمایش بخوانیم و به‌شیوهٔ سوفسطاییان با هم دست و پنجه نرم کنیم و هر ادعایی را با ادعای متقابل پاسخ دهیم. ولی چون مردمانی ساده‌ایم ناچاریم نخست به‌خود موضوع نیک توجه کنیم تا ببینیم سخنانی که تا اینجا گفته‌ایم با هم سازگارند یا نه؟

ثنای‌تتوس: من خود به‌هر حال طرفدار این روشم.

سقراط: روش من نیز همین است. اکنون که در این باره همداستانیم، بیا با کمال حوصله و تأنی بررسی را بار دیگر ازسربگیریم و با منتهای عدالت و بی‌طرفی
خودمان را بیازماییم و ببینیم چیزهایی که بر ما بدان گونه نمودار می‌شوند در ۱۵۵
حقیقت چگونه‌اند؟ اگر مطلبی را که اندکی پیش به‌میان آمد نیک بررسی کنیم گمان می‌کنم بدین عقیده خواهیم‌رسید که اولاً چیزی، تا هنگامی که با خود برابر است، از حیث شمار یا مقدار کمتر یا بیشتر نمی‌تواندشد. تو چه می‌گویی؟

ثنای‌تتوس: من نیز بدین عقیده‌ام.

سقراط: در ثانی هیچ چیز، تا هنگامی که چیزی بدان افزوده یا از آن کاسته نشده‌است، بزرگتر یا کوچکتر نمی‌گردد بلکه همان می‌ماند که بود.

ثنای‌تتوس: روشن است.

سقراط: نکتهٔ سوم این است که چیزی که پیشتر «نبود» ممکن نیست «باشد» بی‌آنکه «شده‌باشد». در این باره چه می‌گویی؟

ثنای‌تتوس: این نیز درست است.

سقراط: ثنای‌تتوس، احساس من این است که این سه اصل در درون ما با یکدیگر می‌جنگند هنگامی که آن ادعای پیشین را دربارهٔ مهره‌ها به‌میان می‌آوریم یا می‌گوییم قد من که امروز بدین اندازه است پس از یک سال بی‌آنکه بزرگتر یا کوچکتر شوم، به‌اندزه‌ای دیگر خواهدبود چون امروز از تو که جوان هستی بزرگترم ولی پس از یک سال کوچکتر خواهم‌شد نه به‌علت آنکه از قد من چیزی کاسته خواهدگردید بلکه برای آنکه تو قد خواهی‌کشید و بزرگتر خواهی‌شد! معنی این سخن این است که من در آینده چیزی خواهم‌بود که اکنون نیستم بی‌آنکه شده‌باشم. حال آنکه پیشتر گفتیم که ممکن نیست چیزی «باشد» بی‌آنکه «شده‌باشد»، و چون از قد من کاسته نخواهدشد پس من کوچکتر نخواهم‌گردید. از این گونه مثالها بسیار می‌توانیم آورد. ثنای‌تتوس، گمان می‌کنم مقصود مرا می‌فهمی چون با این مسائل بیگانه نیستی.

ثنای‌تتوس: سقراط، به‌خدا سوگند در این مسأله حیرانم و حتی گاه که بیشتر می‌اندیشم دچار سرگیجه می‌گردم.

سقراط: عزیزم، این خود دلیل است بر اینکه داوری ثئودوروس دربارهٔ تو برخطا نیست. زیرا حیرت خاص جویندگان دانش است و فلسفه با همین حیرت آغاز می‌گردد و اینکه گفته‌اند ایریس دختر ثاوماس[6] است، سخنی است بجا. ولی هیچ می‌دانی که این مطالب با وجود ادعاهایی که از قول پروتاگوراس آوردیم، براستی می‌توانند همچنان باشند که تشریح کردیم؟ یا هنوز نمی‌دانی؟

ثنای‌تتوس: هنوز نمی‌دانم.

سقراط: پس اگر به‌تو یاری کنم تا به‌معنی حقیقی گفته‌های آن مرد و دیگر مردان مشهور پی‌ببری آیا سپاسگزار من خواهی‌شد؟

ثنای‌تتوس: آری بسیار سپاسگزار خواهم‌شد.

سقراط: ولی نخست نیک بنگر تا نامحرمی نزدیک ما نباشد و سخنان ما را نشنود. نامحرمان کسانی هستند که تا چیزی را لمس نکنند و با دو دست نگیرند هستی آن را نمی‌پذیرند و از این رو «عمل» و «شدن» و هر چیزی را که به‌چشم

نباید دارای هستی نمی‌دانند.

ثئای‌تتوس: سقراط، آنان باید مردمانی خشن و کج‌سلیقه باشند.

۱۵۶ **سقراط:** آری، پسرم، مردمانی خشنند. ولی کسانی که می‌خواهم اسرارشان را بر تو آشکار کنم مردانی ظریف و شایان ستایشند. به‌عقیدهٔ اینان نخستین اصل، که همهٔ گفته‌های پیشین ما بر آن متکی است، این است که همه چیز حرکت است و جز آن هیچ نیست. حرکت نیز بر دو نوع است و عدهٔ افراد هر نوع بی‌شمار است. از دو نوع حرکت، ذات و ماهیت یکی فعل است و ماهیت دیگری انفعال. از اصطکاک دو نوع حرکت آثاری پدیدمی‌آیند و عدهٔ آن آثار نیز بی‌شمار است ولی همیشه دو عدد از آن آثار توأمانند و با هم و در آنِ واحد پدیدار می‌گردند: یکی احساس است و دیگری محسوس، و احساس و محسوس چنانکه گفتیم در آن واحد پدیدمی‌آیند. احساسها نامهایی دارند، مانند حس بینایی و حس شنوایی و حس بویایی و حس سرما و گرما. احساسهایی هم به‌نام لذت و درد و میل و بیزاری خوانده‌می‌شوند و احساسهای بی‌نام نیز بی‌شمارند. ولی محسوسها، بر حسب آنکه توأم با چگونه احساسی پدیدار شوند، به‌انواع گوناگونند: محسوسی که به‌همراه دیدن خاصی پدیدار می‌شود رنگ خاصی است و محسوسی که به همراه شنیدن خاصی پدیدمی‌آید صدای خاصی است و همچنین است وضع دیگر محسوسها بر حسب اینکه به‌همراه چگونه احساسی پدیدار گردند. ثئای‌تتوس، معنی این داستان را با توجه به‌فرضیه‌ای که پیشتر بیان کردیم درمی‌یابی؟

ثئای‌تتوس: نه، هنوز مطلب را درنیافته‌ام.

سقراط: پس به‌دنبالهٔ داستان گوش فرادار. معنی آن سخن این است که همهٔ چیزها متحرکند و حرکتشان یا تند است یا کند. حرکت کند در یک مکان صورت می‌گیرد و از آن تجاوز نمی‌کند و آنچه از آن پدیدمی‌آید کند است. حرکت سریع حرکت از مکانی به‌مکان دیگر است و آنچه از آن پدیدمی‌آید سریع است زیرا ماهیت این حرکت، گرایش از مکانی به‌مکان دیگر است. هنگامی که چشمی با چیزی که متناسب با آن است برخورد کند هم سرخی پدیدار می‌گردد و هم احساسی توأم با آن، در حالی که اگر یکی از آن دو با چیزی دیگر برخورد کند هیچ یک از آن دو پدیدار نمی‌شود. آنگاه در حالی که آن دو در حرکتند ـ یعنی در طرف چشم بینایی در حرکت است و در طرف آن چیزی که رنگ را پدیدآورده، سرخی در حرکت است ـ از یک سو چشم پر از حس بینایی می‌شود و دیدن

می‌آغازد، ولی حس بینایی نمی‌شود بلکه چشم بیننده می‌گردد. از سوی دیگر آن چیزی که رنگ را پدیدآورده‌است پر از سرخی می‌شود، ولی سرخی نمی‌شود بلکه سرخ می‌شود، مانند چوب سرخ یا سنگ سرخ و امثال آن. همین بیان دربارهٔ سختی و گرمی و مانند آنها نیز صادق است. بدین معنی که هیچ چیز فی‌نفسه وجود ندارد بلکه هر چیز فقط بر اثر حرکت و در نتیجهٔ برخورد و اصطکاک
پدیدمی‌آید و از این رو حتی نمی‌توان گفت که چیزی فاعل است و چیزی منفعل، ۱۵۷
زیرا چیزی فقط هنگامی فاعل می‌شود که با چیزی انفعال‌پذیر برخورد کند. شیء انفعال‌پذیر نیز تا هنگامی که با فاعل برخورد نکرده‌است انفعال‌پذیر نیست. همچنین چیزی که هنگام برخورد با چیزی معین فاعل می‌نماید، چون با چیزی دیگر برخورد کند منفعل می‌گردد.

پس چنانکه از آغاز بحث بارها گفته‌ایم دربارهٔ هیچ چیز نمی‌توان گفت «هست» بلکه همه چیز همواره «می‌شود»، و «شدن» هر چیز هم همیشه برای چیز دیگری است، یعنی هر چیز برای چیزی دیگر «می‌شود». بنا بر این، «هستی» را باید از ذهن خود بیرون کنیم. گرچه به‌سبب عادت و بی‌دقتی کلمات «هست» و «هستی» را دائماً بکارمی‌بریم، چنانکه در بحث کنونی نیز بارها بکاربردیم، ولی اگر بخواهیم از حکیمان پیروی کنیم ناگزیر باید تصوراتی از قبیل «یک چیز» و «ماهیت» و «مال من» و «مال تو» و «این و آن» را به‌یک سو نهیم و هر گونه نامی را که حاکی از ثبات و تغییرناپذیری است بی‌معنی بشماریم و بر وفق طبیعت از «شونده» و «شده» و «گذرنده» و «دگرگون‌شده» سخن بگوییم، چنانکه اگر کسی سخن از «ثابت و پابرجا» به‌میان آورد بآسانی بتوان بطلان ادعایش را مبرهن ساخت. اما نه تنها از یکایک موجودات باید بدین گونه سخن بگوییم بلکه این روش را باید در مورد مفهومهای کلی مانند آدمی و سنگ و انواع همهٔ جانوران نیز بکاربندیم. ثنای‌تتوس گرامی، راست بگو ببینم، این سخنان به‌دهانت خوشمزه است و از چشیدن آنها شادمانی یا نه؟

ثنای‌تتوس: سقراط، درست نمی‌دانم. حتی نمی‌دانم که آنچه گفتی عقیدهٔ خودت است یا می‌خواهی مرا بیازمایی.

سقراط: مگر فراموش کردی که گفتم من خود دانشی ندارم و از خود نمی‌توانم عقیده‌ای اظهار کنم زیرا سترون هستم و استعداد زاییدن دانش در من نیست؟ مقصودم این است که به‌زاییدن تو یاری کنم. از این رو بر تو دعا و افسون

می‌خوانم و از دانشها به‌تو می‌چشانم تا بلکه عقیدهٔ تو زاییده‌شود. همین که زاییده شد در آن خواهم‌نگریست تا ببینم باد و هواست یا کودک راستین و تندرست. پس دل قوی دار و پایداری کن و به‌هر چه می‌پرسم دلیرانه پاسخ بده.

ثنای‌تتوس: بپرس.

سقراط: اکنون بار دیگر بی‌پرده بگو ببینم، آیا قبول می‌کنی که هیچ چیز را «هستی» نیست و زیبایی و نیکی و همهٔ چیزهایی که اندکی پیش برشمردیم، فقط «می‌شوند»؟

ثنای‌تتوس: سقراط، چون نکته‌هایی را که بشرح بیان کردی در نظر می‌آورم چنین می‌نماید که همه پایه‌هایی استوار دارند و از این رو معتقد می‌گردم که همهٔ آنها باید درست باشند.

سقراط: پس بگذار نکته‌ای را هم که باقی‌مانده‌است بگویم تا نقصی در مطلب نماند. می‌دانی که خواب و بیماری و خصوصاً دیوانگی، و اشتباه در دیدن و شنیدن و حالاتی دیگر از این قبیل، سبب می‌شوند که نتوانیم درست ببینیم یا
۱۵۸ درست بشنویم و یا دیگر حواس ما درست کار بکنند. بظاهر چنین پیداست که وجود این حالات دلیلی است بر نادرستی مطلبی که هم‌اکنون تشریح کردیم زیرا چنین می‌نماید که در این حالتها حواس آدمی نادرست کار می‌کنند و ادراکهای حسی ما غلطند و از این رو نمی‌توان گفت که هر چیز همان است که بر هر کس نمودار می‌شود بلکه باید تصدیق کرد که هیچ چیز چنان نیست که می‌نماید.

ثنای‌تتوس: صحیح است.

سقراط: پس آنانکه شناسایی را ادراک حسی می‌دانند و معتقدند که هر چیز برای هر کس همان است که بر او نمودار می‌شود، دربارهٔ آن نکته چه می‌گویند؟

ثنای‌تتوس: سقراط، می‌ترسم اگر بگویم که نمی‌دانم سرزنشم کنی. با این همه نمی‌توانم گفت که دیوانگان و کسانی که خواب می‌بینند تصورات درستی دارند. زیرا یکی می‌پندارد که خدا شده‌است و دیگری در خواب می‌بیند که پر و بال پیدا کرده و به‌پرواز آمده‌است.

سقراط: ولی هیچ می‌دانی که به‌خود آن نکته نیز، خصوصاً در مورد خواب و بیداری ایرادی وارد است؟

ثنای‌تتوس: کدام ایراد؟

سقراط: یقین بارها شنیده‌ای که می‌گویند چگونه می‌توان شناخت که ما در این دم بیداریم و در حال بیداری گفت و گو می‌کنیم یا در خوابیم و تصورات و پندارهایی که داریم رؤیاست؟

ثنای‌تتوس: سقراط، یافتن علامتی که به‌یاری آن بتوانیم خواب را از بیداری بازشناسیم براستی دشوار است زیرا همهٔ پیشامدها در هر دو حال شبیه یکدیگرند. مثلاً آنچه تا کنون به‌یکدیگر گفته‌ایم ممکن است در خواب بوده‌باشد همچنان که هر وقت در خواب سخن می‌گوییم می‌پنداریم که بیداریم و در بیداری گفت و گو می‌کنیم.

سقراط: پس آیا تصدیق می‌کنی که بآسانی می‌توانیم حالت بیداری را حالت خواب بنامیم یا بعکس؟ از این گذشته چون زمان خواب تقریباً با زمان بیداری برابر است و روح ما پندارهای خود را در هر یک از آن دو حالت حقیقت می‌داند، پس ما در زمانی پاره‌ای پندارها را حقیقت می‌شماریم و در زمانی دیگر، برابر همان زمان، پندارهای دیگر را.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: اگر نیک بیندیشی خواهی‌دید که آن سخن دربارهٔ بیماری و تندرستی نیز صادق است با این فرق که این دو از حیث زمان برابر نیستند.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: مگر معیار حقیقت درازی و کوتاهی زمان است؟

ثنای‌تتوس: هرگز.

سقراط: آیا معیار دیگری می‌شناسی که به‌یاری آن بتوان دانست که پندارهای ما در کدام یک از آن دو حالت مطابق حقیقتند؟

ثنای‌تتوس: گمان نمی‌کنم.

سقراط: پس گوش فرادار تا بگویم که کسانی که معتقدند پندار هر کس برای خود او حقیقت است، در این باره چگونه می‌اندیشند. اینان نخست می‌پرسند: «ثنای‌تتوس، چیزی که بکلی غیر از چیز دیگر است، آیا می‌تواند از لحاظی، مثلاً از لحاظ نیرو، با آن یکی باشد؟» ولی بهوش باش که وقتی که می‌گویند «چیزی غیر از چیز دیگر است» مقصودشان این نیست که از لحاظی با آن یکی است و از لحاظی نه. بلکه مرادشان این است که از هر حیث و هر لحاظ غیر از آن است.

۱۵۹ **ثنای‌تتوس:** محال است که چیزی از هر حیث و هر لحاظ غیر از چیز دیگر باشد و در عین حال از لحاظی با آن یکی باشد.

سقراط: پس آیا باید تصدیق کرد که آن دو از هر حیث به‌یکدیگر بی‌شباهتند؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: وقتی که چیزی به‌خود یا به‌چیزی دیگر شبیه یا بی‌شباهت است، در صورت نخست می‌گوییم (با خود یا با چیز دیگر) یکی است و در صورت دوم می‌گوییم غیر از آن است؟

ثنای‌تتوس: بدیهی است.

سقراط: آیا بیادداری که اندکی پیش گفتیم فاعلها و انفعال‌پذیرها بی‌شمارند؟

ثنای‌تتوس: البته.

سقراط: همچنین گفتیم که اگر فاعلی یک بار با یک انفعال‌پذیر و بار دیگر با انفعال‌پذیر دیگر برخورد کند حاصل برخورد در هر دو مورد یکی نیست بلکه دو حاصل مختلف پدیدمی‌آیند که یکی غیر از دیگری است.

ثنای‌تتوس: آری چنین گفتیم.

سقراط: اکنون بگذار این مطلب را با من و تو و هر کس دیگر تطبیق کنیم: آیا سقراط تندرست و سقراط بیمار به‌یکدیگر شبیهند یا بی‌شباهت؟

ثنای‌تتوس: مقصودت سقراط تندرست من حیث‌المجموع با سقراط بیمار من حیث‌المجموع است؟

سقراط: آری مقصودم را درست دریافته‌ای.

ثنای‌تتوس: پس باید گفت بی‌شباهتند.

سقراط: و چون بی‌شباهتند، یکی غیر از دیگری است؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: آیا دربارهٔ سقراط در حال خواب و بیداری و حالات دیگری که پیشتر برشمردیم همان گونه می‌اندیشی؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: پس اگر چیزی اثربخش (= فاعل) با سقراط تندرست و سقراط بیمار برخورد کند با دو چیز مختلف، که یکی غیر از دیگری است، برخورد خواهد

کرد؟

ثنای‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: بنا بر این، از برخورد منِ انفعال‌پذیر و آن چیز فاعل، در دو حال مختلف دو نتیجهٔ مختلف پدید خواهدآمد؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: مثلاً اگر در حال تندرستی شراب بنوشم به‌ذائقه‌ام شیرین خواهد نمود؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: یعنی بنا بر آنچه پیشتر گفتیم، فاعل و انفعال‌پذیر به‌سبب برخورد با یکدیگر شیرینی و ادراک حسی را در آنِ واحد پدیدمی‌آورند و بدین‌سان ادراک حسی که در طرف انفعال‌پذیر قراردارد زبان انفعال‌پذیر را چشنده می‌سازد و شیرینی که در طرف شراب است سبب می‌شود که شراب برای زبان مرد تندرست شیرین شود و شیرین نمودار گردد.

ثنای‌تتوس: آری در این باره توافق کردیم.

سقراط: ولی هنگامی که شراب به‌سقراط بیمار می‌رسد، در حقیقت با آن مرد پیشین برخورد نمی‌کند زیرا سقراط بیمار غیر از سقراط تندرست است؟

ثنای‌تتوس: آری.

۱۶۰ **سقراط:** بنا بر این، از برخورد سقراط دوم با شراب، نتیجه‌ای غیر از نتیجهٔ پیشین پدیدار خواهدشد، یعنی در شراب تلخی «خواهدشد» و در زبان ادراک تلخی. ولی شراب «تلخی» نخواهدشد بلکه تلخ خواهدگردید و من «ادراک حسی» نخواهم‌شد بلکه «ادراک‌کننده» خواهم‌گردید.

ثنای‌تتوس: روشن است.

سقراط: پس من، تا هنگامی که این ادراک حسی خاص را دارم، تغییر نخواهم‌یافت زیرا فقط ادراک حسی دیگر از چیزی دیگر می‌تواند ادراک‌کننده را تغییر دهد و غیر از آن کند که بود. همچنین آن چیز اثربخش که در من اثر می‌بخشید تا هنگامی که با همان اثرپذیر، یعنی با من، برخورد می‌کند و همان نتیجه را پدیدمی‌آورد، تغییر نخواهدیافت زیرا برای آنکه تغییر یابد باید با اثرپذیری دیگر برخورد کند و نتیجه‌ای دیگر پدیدآورد.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: ولی در عین حال نه من برای خود و در خودی خود چنین خواهم‌شد و نه آن برای خود و به‌خودی خود چنان.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: یعنی هنگامی که من ادراک‌کننده می‌شوم «به‌سبب» چیزی دیگر چنین می‌شوم زیرا ممکن نیست که یکی ادراک‌کننده شود بی‌آنکه چیزی را ادراک کند. شراب نیز هنگامی که شیرین یا تلخ می‌شود «برای» دیگری چنان می‌شود زیرا ممکن نیست که چیزی شیرین شود بی‌آنکه برای کسی شیرین شود.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: پس معلوم می‌شود که ما ـ بسته به‌اینکه کلمهٔ «بودن» بکاربرده شود یا کلمهٔ «شدن» ـ همیشه برای یکدیگر هستیم یا می‌شویم، و وجود ما دو تا بسته به‌ارتباطی است که ما دو تا با یکدیگر داریم، نه به‌ارتباط ما با خودمان یا با چیزی دیگر. اگر بخواهیم کلمهٔ «بودن» را بکاربربریم باید بگوییم که یک چیز همیشه «برای یک چیز» یا «به‌سبب یک چیز» و یا «نسبت به‌یک چیز» هست. همچنین است اگر کلمهٔ «شدن» را بکاربربریم. ولی بحث ما ثابت کرده‌است که هیچ گاه حق نداریم بگوییم که چیزی برای خود و در خودی خود (= لنفسه و فی‌نفسه) هست یا می‌شود، و اگر کسی چنین ادعایی کند نباید بپذیریم.

ثنای‌تتوس: آری سقراط درست است.

سقراط: پس آنچه در من اثر می‌بخشد تنها برای من وجوددارد نه برای دیگران، و از این رو فقط من آن را ادراک می‌کنم نه دیگری.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: پس آنچه من ادراک کنم برای من حقیقت است زیرا این ادراک زاییدهٔ وجودی است که من در آن حالت خاص دارا هستم. بنا بر این، همچنان که پروتاگوراس می‌گوید، یگانه کسی که حق داوری دارد من هستم، خواه دربارهٔ اینکه آنچه برای من هست، چگونه است و خواه دربارهٔ اینکه آنچه برای من نیست، چگونه نیست.

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس چگونه ممکن است من، با اینکه هرگز در پندارهای خود دربارهٔ آنچه هست یا می‌شود، بخطانمی‌روم، چیزی را که ادراک می‌کنم نشناسم؟

ثنای‌تتوس: البته ممکن نیست.

سقراط: پس اینکه شناسایی ادراک حسی است، سخنی بود درست و پرمعنی، و عقیدهٔ هومر و هراکله‌ئیتوس و پیروان ایشان که می‌گویند همه چیز در سیلان و جنبش است، و سخن پروتاگوراس حکیم که می‌گوید آدمی مقیاس هر چیزی است، و گفتهٔ ثنای‌تتوس که شناسایی ادراک حسی است، همه یک سخن است. ثنای‌تتوس، آیا این نوزاد تو نیست که به‌یاری من بدنیاآمد؟

ثنای‌تتوس: همان است.

سقراط: این نوزاد را، هر چه باشد، با کوشش فراوان بدنیاآوریم. اکنون وقت آن است که آن را دست به‌دست بگردانیم و نیک بنگریم و بیازماییم تا
ببینیم لایق آن است که در پروردنش رنج ببریم یا تخم لقی بیش نیست؟ یا چون ۱۶۱
فرزند توست، بدین عقیده‌ای که به‌هر حال باید بپروریم و حق نداریم دور بیندازیم؟ اگر پس از آزمایش معلوم شود که لایق پروردن نیست آیا طاقت خواهی‌داشت که آن را، با اینکه نخستین نوزاد توست، ازدست‌بدهی؟

ثئودوروس: سقراط، یقین بدان که ثنای‌تتوس طاقت آن را خواهدداشت چون جوان خویشتن‌داری است. تو را به‌خدا سوگند می‌دهم بگو ببینم آیا حقیقت چنان نیست که تشریح کردی؟

سقراط: ثئودوروس، چنین می‌نماید که از شنیدن این گونه نظریه‌ها لذت می‌بری و حسن ظنت دربارهٔ من به‌حدی است که می‌پنداری صندوقی انباشته از این قبیل نظریه‌ها دارم و بآسانی می‌توانم یکی را از صندوق بردارم و به‌جای دیگری بگذارم و بدین‌سان مبرهن سازم که نظریهٔ پیشین درست نیست، و غافلی از اینکه هیچ یک از آن عقاید از خود من نیست بلکه مال کسی است که با من گفت و گو می‌کند و من کاری نمی‌کنم جز اینکه سخنان کسانی را که دانشمند می‌نمایند بدقت بیازمایم. اکنون نیز با سخنان این جوان چنان خواهم‌کرد بی‌آنکه چیزی از خود بر آنها بیفزایم.

ثئودوروس: بسیار خوب. پس چنان کن.

سقراط: ثئودوروس، می‌دانی چرا از دوست تو پروتاگوراس در شگفتم؟

ثئودوروس: چرا؟

سقراط: این گفتهٔ او که «هر چیز برای هر کس همان است که بر او نمودار می‌شود» به‌مذاق من سازگار می‌آید ولی از این در شگفتم که چرا پروتاگوراس کتاب خود را که «حقیقت» نام نهاده‌است با این عبارت آغاز نکرده: «مقیاس هر

چیز خوک است یا بوزینه یا هر جانور دیگر که توانایی احساس دارد»؟ اگر چنین گفته‌بود این سخن ریشخندی می‌بود بر ما مردمان نادان که او را به‌سبب داناییش چون خدایی می‌پرستیم در حالی که او خود در دانش و خرد از بچه غوکی بیشتر نیست تا چه رسد به‌انسانی عامی. ثئودوروس، آیا به‌عقیدهٔ تو در این باره سخنی دیگر توانیم گفت؟ اگر پنداری که هر کس در نتیجهٔ ادراک حسی بدست‌می‌آورد برای خود وی حقیقت باشد و هیچ کس را یارای آن نباشد که دربارهٔ وضع و حالت دیگری داوری کند و تصورات و پندارهای او را بیازماید و به‌درستی و نادرستی آنها حکم کند، و چنانکه بارها گفتیم هر کس تنها به‌پندارها و عقاید خود قناعت ورزد و همهٔ آنها حقیقت باشد، پس دوست گرامی، چگونه می‌توانیم پذیرفت که پروتاگوراس یگانه دانشمندی است که حق دارد به‌دیگران درس بدهد و مزد کلان بگیرد و ما مردمانی نادانیم که باید در برابر او سر فرودآوریم و در حلقهٔ شاگردانش درآییم؟ مگر هر کس مقیاس دانش خود نیست؟ پس آیا نباید بگوییم که پروتاگوراس با ما سر مزاح داشته‌است؟ دربارهٔ هنر مامایی خود خاموش می‌مانم و نمی‌گویم که اگر سخن پروتاگوراس درست باشد آنچه من می‌کنم ابلهی است. ولی این قدر می‌گویم که اگر مضمون کتاب «حقیقت» براستی حقیقت است و آنچه پروتاگوراس در حرم مقدس آن کتاب جای داده، مزاح و بازی نیست، پس همهٔ بحثها و گفت و گوهای فلسفی و بررسیهای علمی بی‌معناست. چه اگر بنا بر آن است که هر پندار و عقیده‌ای درست شمرده‌شود، پس آیا ابلهی و اتلاف وقت
۱۶۲ نیست که مردمان دربارهٔ آراء و عقاید یکدیگر بحث و گفت و گو کنند و درستی و نادرستی آنها را بررسی نمایند و نظری بر خلاف نظر دیگران به‌میان آورند؟

ثئودوروس: سقراط، می‌دانی که پروتاگوراس دوست من است. از این رو نه میل دارم با تصدیقهایی که ممکن است در اثنای گفت و گو بکنم بطلان عقیدهٔ او آشکار شود و نه آماده‌ام بر خلاف اعتقاد خود سخنان تو را نپذیرم. پس بهتر آن است که بحث را با ثئای‌تتوس دنبال کنی و تو خود دیدی که او با چه دقت و اشتیاق به‌سؤالهای تو پاسخ می‌دهد.

سقراط: ثئودوروس، اگر به‌یکی از ورزشگاههای لاکدایمون می‌رفتی و در آنجا ورزشکاران برهنه را، که چند تنی هم اندام زیبا نداشتند، در حال کشتی‌گرفتن می‌دیدی، و تو را نیز به‌میان گود می‌خواندند، آیا آماده نمی‌شدی که خود نیز برهنه شوی و اندام خویش را در معرض تماشای دیگران بگذاری؟

ثئودوروس: اگر می‌توانستم قانعشان کنم که اجازه دهند رخت‌پوشیده بمانم برهنه نمی‌شدم. اکنون نیز امیدوارم بتوانم شما را قانع کنم که بگذارید فقط مستمع باشم و من پیرمرد را به‌درون گود مکشانید و با جوانان چالاک کشتی بگیرید.

سقراط: ثئودوروس، به‌قول آن مثل معروف هر چه تو را خشنود کند مرا ناخشنود نمی‌کند. پس ناگزیرم بحث را با ثنای‌تتوس دنبال کنم. ثنای‌تتوس، نخست بگو ببینم، آیا تعجب نمی‌کنی که ناگهان آشکار شد که تو در دانایی از هیچ آدمی و هیچ خدا کمتر نیستی؟ یا می‌پنداری که خدایان از حیث مقیاس بودن، بدان‌سان که منظور پروتاگوراس است، کمتر از آدمیانند؟

ثنای‌تتوس: به‌خدا سوگند که چنان نمی‌پندارم. ولی استدلال تو و نتیجه‌ای که از آن گرفتی مرا به‌حیرت افکنده‌است. زیرا هنگام بحث در آن نظریه که می‌گوید هر چیز برای هر کس همان است که بر او نمودار می‌شود، به‌درستی آن معتقد شده‌بودم ولی اکنون می‌بینم که اعتقادم یکباره واژگون گردیده‌است.

سقراط: پسر من، تو هنوز جوانی و به‌هر استدلال تازه‌ای که می‌شنوی فریفته می‌گردی. ولی اگر پروتاگوراس یا یکی از هوادارانش در اینجا بود می‌گفت: شما جوانان و پیرمردان گرد هم نشسته‌اید و برای اینکه استدلالتان مردم‌فریب شود به‌خدایان استناد می‌جویید در حالی که من مسألهٔ بودن و نبودن آنان را در گفته‌ها و نوشته‌های خود به‌یک سو نهاده‌ام. استدلالهای شما تنها به‌مذاق مردمان عامی خوش‌می‌آید زیرا چنان سخن می‌گویید که گویی اگر کسی بگوید که آدمیان از حیث دانایی بهتر از جانوران نیستند ادعایی وحشت‌انگیز کرده‌است. از این گذشته به‌درستی سخنان خود دلیلی قانع‌کننده نمی‌آورید بلکه به‌چنان ظواهر و
احتمالاتی قناعت می‌ورزید که محال است ثئودوروس یا دانشمندی دیگر هنگام ۱۶۳
بحث در علوم ریاضی به‌آنها استناد جوید. پس اینک تو و ثئودوروس نیک بنگرید که آیا در مسائلی بدین دشواری می‌توان این گونه استدلالها را که از ظواهر و احتمالات ترکیب یافته‌اند و فقط به‌کار ارباب مغالطه می‌آیند پذیرفت؟

ثنای‌تتوس: سقراط، چنان استدلالی را نه تو می‌توانی پذیرفت و نه ما.

سقراط: پس آیا تو و ثئودوروس بر آنید که بررسی را باید از راه دیگر آغاز کرد؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: پس بگذار از راهی دیگر درآییم تا ببینیم آیا شناسایی و ادراک حسی هر دو یک چیزند یا دو چیز مختلف؟ زیرا موضوع اصلی بحث ما همین است و همهٔ سخنهای عجیبی که تا کنون گفتیم برای گشودن این مشکل بود.

ثنای‌تتوی: درست است.

سقراط: آیا میل داری بگوییم که هر چه را ما از راه دیدن یا شنیدن درمی‌یابیم، می‌فهمیم و می‌شناسیم و به‌آن دانش پیدا می‌کنیم؟ مثلاً هنگامی که بیگانگان به‌زبان خود سخن می‌گویند، آیا ما که زبان ایشان را نیاموخته‌ایم، سخنانشان را نمی‌شنویم؟ یا هم می‌شنویم و هم می‌فهمیم؟ همچنین هنگامی که به‌نوشته‌ای می‌نگریم که از خواندنش ناتوانیم، آیا آن را نمی‌بینیم، یا هم می‌بینیم و هم درمی‌یابیم که در آن چه نوشته‌اند؟

ثنای‌تتوس: سقراط، ما به‌همان که می‌بینیم یا می‌شنویم بی‌گمان دانش پیدا می‌کنیم. زیرا در نوشته‌ها شکل و رنگ را می‌بینیم و همانها را هم درمی‌یابیم و می‌شناسیم. هنگام سخن‌گفتن بیگانگان نیز صداهای زیر و بم را می‌شنویم و همان را نیز می‌شناسیم. ولی آنچه مترجم و آموزگار زبان از گفته‌ها و نوشته‌های بیگانه می‌فهمند، ما نه با حواس درک می‌کنیم و نه می‌فهمیم.

سقراط: آفرین ثنای‌تتوس، پاسخی را که دادی رد نمی‌کنم تا دلیرتر شوی. ولی مشکل تازه را که روی نموده‌است چگونه بگشاییم؟

ثنای‌تتوس: کدام مشکل؟

سقراط: اگر بپرسند «آیا ممکن است که کسی چیزی را که یک بار شناخته و توانایی بیادآوردن آن را هم ازدست‌نداده‌است، چون پس از زمانی دوباره بیاد آورد، نشناسد؟» در پاسخ چه خواهیم‌گفت؟ ولی می‌بینم که سخن را بیهوده دراز کردم. سؤال این است که، آیا کسی که چیزی را در زمان گذشته شناخته‌است، چون دوباره بیادآورد، باز هم می‌شناسد یا نه؟

ثنای‌تتوس: چگونه نشناسد؟

سقراط: چنین می‌نماید که کمی گیج شده‌ام. آیا نگفتی که دیدن احساس است و آنچه از راه دیدن بدست‌می‌آید ادراک حسی است؟

ثنای‌تتوس: آری چنین گفتم.

سقراط: بنا بر این، آیا کسی که چیزی را دیده، از آنچه دیده دانشی بدست آورده‌است؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: و آیا قبول داری که بیادآوردن ممکن است؟

ثنای‌تتوس: البته.

سقراط: بیادآوردن چیزی یا بیادآوردن هیچ چیز؟

ثنای‌تتوس: البته بیادآوردن چیزی.

سقراط: و آیا آنچه بیادمی‌آوریم، چیزی است که پیشتر به‌حس ادراک نموده و شناخته‌ایم؟

ثنای‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: آیا کسی که چیزی را دیده‌است، مدتی آن را بیادمی‌آورد؟

ثنای‌تتوس: البته.

سقراط: حتی اگر چشمهای خود را ببندد؟ یا همین که چشم را بست آنچه را دیده‌است از یاد می‌برد؟

ثنای‌تتوس: چگونه می‌توان چنین سخنی گفت؟

سقراط: ولی مجبوریم چنان بگوییم اگر بخواهیم که آن نظریهٔ پیشین ۱۶۴
پابرجا بماند، وگرنه ناگزیریم دست از آن بشوییم.

ثنای‌تتوس: سقراط، من نیز چنین می‌اندیشم گرچه یقین ندارم که مطلب را نیک دریافته‌باشم. پس توضیح بیشتری بده.

سقراط: گفتیم کسی که چیزی را می‌بیند، آن را می‌شناسد. زیرا تصدیق کردیم که حس بینایی و ادراک حسی و شناسایی همه یک چیزند.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: و کسی که چیزی را می‌بیند و می‌شناسد، همین که چشم بر هم گذاشت آن را نمی‌بیند ولی بیادمی‌آورد. چنین نیست؟

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: «نمی‌بیند» برابر است با «نمی‌شناسد» زیرا پیشتر «می‌بیند» را با «می‌شناسد» برابر شمردیم.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: پس نتیجه این است که کسی که چیزی را شناخته‌است چون آن را بیادبیاورد نمی‌تواند بشناسد چون آن را نمی‌بیند، و حال آنکه گفتیم چنین چیزی ممکن نیست و هیچ کس نمی‌تواند چنین سخنی بگوید.

ثنای‌تتوس: حق با توست.

سقراط: آیا می‌بینی که اگر بگوییم شناسایی ادراک حسی است، چه نتیجه‌ای بدست‌می‌آید؟

ثنای‌تتوس: آری می‌بینم.

سقراط: پس آیا شناسایی غیر از ادراک حسی است؟

ثنای‌تتوس: ناچار.

سقراط: پس چیست؟ چنین می‌نماید که ناگزیریم بررسی را از سر بگیریم. ولی ثنای‌تتوس، هیچ می‌دانی چه می‌کنیم؟

ثنای‌تتوس: چه می‌کنیم؟

سقراط: چون خروسی نوپا پیش از آنکه حریف را ازپای‌درآوریم و جنگ را بپایان‌برسانیم بانگ پیروزی برآورده‌ایم.

ثنای‌تتوس: مقصودت چیست؟

سقراط: چون کسانی که جز مغالطه منظوری ندارند به‌الفاظ پناه برده و بدین مایه خرسند شده‌ایم که ادعای حریف را با لفظ‌پردازی رد کنیم، و با اینکه کار ما جست و جوی دانش است نه سفسطه و زبان‌آوری، روش سوفسطاییان پیش‌گرفته‌ایم.

ثنای‌تتوس: هنوز مقصودت را درنیافته‌ام.

سقراط: گوش فرادار تا سخن روشنتر بگویم. پرسیدم «آیا کسی که چیزی را شناخته، ممکن است که چون آن را بیادبیاورد نشناسد؟» در پاسخ این سؤال روشن کردیم که اگر کسی چیزی را ببیند و سپس چشمان خود را ببندد و آنچه را دیده‌است بیادبیاورد، ممکن نیست آن را نشناسد. بدین‌سان بطلان عقیدهٔ پروتاگوراس و تو، که می‌گویید شناسایی ادراک حسی است، آشکار گردید.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: ولی من بر آنم که آن عقیده بدین روز سیاه نمی‌افتاد اگر پدرش زنده بود و می‌توانست به‌یاری آن بشتابد و نگذارد که با آن چنین کنیم. ولی چون یتیم مانده و سرپرستانی از جملهٔ ثئودوروس که پروتاگوراس برای او معین کرده است به‌یاریش نمی‌رسند وظیفهٔ ماست که خود به‌دادش برسیم.

۱۶۵ **ثئودوروس:** سقراط، وصی پروتاگوراس من نیستم بلکه کالیاس پسر هیپونیکوس است. من دیری است که این گونه مسائل انتزاعی را رها کرده و

به‌علوم ریاضی روی‌آورده‌ام. با این همه سپاسگزار خواهم‌بود اگر از عقیدهٔ پروتاگوراس دفاع کنی.

سقراط: گوش فرادار. دفاع من این است که اگر کسی در گفت و گو به‌معنی دقیق کلمات توجه نکند چنانکه ما نمی‌کنیم، ناگزیر می‌شود مطالبی عجیب‌تر از آنکه ما تاکنون سرسری پذیرفته‌ایم تصدیق کند. اکنون آیا می‌خواهی این نکته را برای تو تشریح کنم یا برای ثنای‌تتوس؟

ثئودوروس: برای هر دو تشریح کن ولی پاسخ پرسشهای خود را از ثنای‌تتوس بخواه. زیرا او جوان است و اگر در پاسخ خطا کند به‌اندازهٔ من خوار نمی‌شود.

سقراط: پس اینک می‌خواهم مهمترین سؤال خود را به‌میان آورم: آیا ممکن است که کسی چیزی را هم بداند و هم نداند؟

ثئودوروس: ثنای‌تتوس، در پاسخ این سؤال چه بگوییم؟

ثنای‌تتوس: به‌عقیدهٔ من ممکن نیست.

سقراط: چرا؟ البته ممکن است اگر معتقد باشی که دیدن، دانستن است. اگر کسی یک چشم تو را ببندد و در این حال بخواهد تو را با سؤالی به‌دام اندازد و بپرسد که آیا با چشم بسته جامهٔ او را می‌بینی، چه پاسخ خواهی‌داد؟

ثنای‌تتوس: خواهم‌گفت با چشم بسته نمی‌بینم ولی با چشم دیگر می‌بینم.

سقراط: پس در آنِ واحد هم می‌بینی و هم نمی‌بینی؟

ثنای‌تتوس: به‌یک معنی آری.

سقراط: آنگاه سؤال‌کننده خواهدگفت: «نپرسیدم که به‌کدام لحاظ می‌بینی و به‌کدام معنی نه. بلکه خواستم بگویی که آیا جامهٔ مرا هم می‌شناسی و هم نمی‌شناسی؟ هم‌اکنون معلوم شد که هم می‌بینی و هم نمی‌بینی. اندکی پیشتر نیز تصدیق کردی که دیدن دانستن است و ندیدن ندانستن. اکنون خود حساب کن و بنگر که از سخنانت چه نتیجه برمی‌آید؟»

ثنای‌تتوس: من حساب خود را کردم و نتیجه بر خلاف مطلبی است که پیشتر پذیرفته‌بودم.

سقراط: آری، پسر هوشمند، به‌دامی هولناکتر از این می‌افتادی اگر کسی می‌پرسید که آیا ممکن است آدمی هم بروشنی بشناسد و هم مبهم؟ یا چیزی را که نزدیک است بشناسد و چیز دور را نه؟ یا چیزی را که صدای بلند دارد بشناسد

و از شناختن آنچه صدای آهسته دارد ناتوان باشد؟ اگر به‌دام یکی از آن جنگاوران مزدور میدان بلاغت بیفتی و او بشنود که تو شناسایی را با ادراک حسی برابر می‌گذاری، با هزاران پرسش دربارهٔ حواس شنوایی و بویایی و مانند آن تو را در حصار می‌گیرد و با کمند دانش شوم خود اسیرت می‌کند و آنگاه ناگزیر می‌شوی که برای رهایی خود مبلغی هنگفت به‌او بپردازی. شاید در این دم از خود می‌پرسی که اگر پروتاگوراس زنده‌بود از عقیدهٔ خود چگونه دفاع می‌کرد؟ آیا میل داری که بکوشیم تا دفاع او را نیز بیان کنیم؟

ثئای‌تتوس: البته میل دارم.

۱۶۶ **سقراط:** او نیز نخست همان سخنانی را که در مقام دفاعش گفتیم بیان می‌کرد و آنگاه با نگاهی تحقیرآمیز در ما می‌نگریست و می‌گفت: سقراط شریف را ببین که چون نوجوانی در برابر این سؤال، که آیا ممکن است کسی چیزی را بیادبیاورد ولی نشناسد، در اضطراب افتاد و نتوانست در مضمون سؤال دقیق شود و از آن رو پاسخ داد که چنان امری امکان‌پذیر نیست، به‌ریش مردی چون من می‌خندد! ولی، سقراط جسور، گوش فرادار تا حقیقت امر را بر تو روشن کنم. هنگامی که از راه پرسش و پاسخ یکی از سخنان مرا بررسی می‌کنی، اگر مخاطب تو چنان پاسخ دهد که من خود به‌جای او می‌دادم و با این همه ثابت کنی که نظر او بر خطاست بی‌گمان نادرستی عقیدهٔ من مبرهن می‌گردد. ولی اگر پاسخ او غیر از آن باشد که من به‌جای او می‌دادم، مخاطب تو مجاب می‌شود نه من. اینک بگذار پرسشی را که دربارهٔ بیادآوردن کردی نیک بنگریم. آیا گمان می‌کنی حالت کسی که چیزی را نمی‌بیند ولی بیادمی‌آورد درست چون حالت او در زمانی است که آن را می‌دید؟ به‌هیچ وجه. یا گمان می‌کنی کسی تردید دارد در اینکه ممکن است انسان چیزی را هم بداند و هم نداند؟ یا می‌پذیرد که کسی که تغییر یافته همان است که پیش از تغییریافتن بود؟ یا کسی تصدیق می‌کند که فلان کس، با اینکه تغییرهای بی‌شمار در او روی‌می‌دهد، همان یک شخص است نه اشخاص بی‌شمار؟ اگر قصد بازی با کلمات نداریم، سخنی جز این می‌توانیم گفت؟ پس، سقراط، مطلب را این همه آسان مگیر بلکه بکوش تا عقاید مرا، بدان‌سان که خود تشریح کرده‌ام، دریابی و آنگاه اگر از دستت برآید ثابت کن که هر ادراک حسی که برای هر کس دست‌می‌دهد، در هر مورد، خاص خود ادراک‌کننده نیست. یا اگر هم راستی چنان باشد، باز نمی‌توان گفت که آنچه بر هر کس نمودار می‌شود فقط

برای او چنان «شده» است، و اگر بخواهیم از «بودن» سخن بگوییم نمی‌توان گفت که هر چیز فقط برای کسی «هست» که آن را به‌حس درمی‌یابد. سقراط، آنجا که از خوک و بوزینه سخن گفتی نه تنها خود رفتار خوکان پیش‌گرفتی بلکه شنوندگان را نیز بر آن داشتی که با نوشته‌های من مانند خوکان رفتار کنند و این مایهٔ مباهات تو نتواندبود. ادعای من، چنانکه نوشته‌ام، این است که هر آدمی مقیاس بود و نبود هر چیز است و با این همه بسا ممکن است که یک تن هزار بار بهتر از دیگری باشد زیرا آنچه بر او نمودار می‌شود و «هست» چنین است و آنچه بر آن دیگری نمودار می‌گردد چنان. من هرگز نگفته‌ام که دانش و دانشمند وجود ندارد. ولی دانشمند به‌عقیدهٔ من کسی است که اگر بر یک تن بدی نمودار می‌شود و «هست»، می‌تواند او را چنان دگرگون سازد که از آن پس نیکی بر او نمودار گردد و «باشد.» اکنون باز در پی آن مباش که با کلمات بازی کنی بلکه با دقت تمام گوش فرادار تا عقیدهٔ خود را بر تو تشریح کنم. مثالی را که پیشتر گفته‌شد بیادبیاور. گفته‌شد که شراب به‌مذاق بیمار تلخ نمودار می‌شود و تلخ است و به‌مذاق تندرست شیرین. در این مورد نمی‌توان گفت که از آن دو تن یکی داناتر از دیگری است یا بیمار چون چنین حس می‌کند نادان است و تندرست چون نوعی دیگر حس می‌کند دانا. بلکه بیمار را باید دگرگون کرد تا به‌نحو دیگر حس کند زیرا این نحو دیگر «بهتر» است. آموزش و پرورش نیز اثری جز این ندارد که حالی را به‌حال دیگر برگرداند، با این فرق که پزشک این دگرگونی را به‌وسیلهٔ دارو بوجودمی‌آورد و سوفسطایی با نیروی سخن. ولی هیچ کس نمی‌تواند کسی را که پندار نادرست دارد چنان دگرگون سازد که پندار درست داشته‌باشد زیرا نه کسی می‌تواند چیزی را که نیست بپندارد و نه ممکن است کسی پنداری پیدا کند جز آنچه در او پدید می‌آید و هر پنداری که در هر کس پدیدمی‌آید درست است. یگانه امری که در این مورد می‌توان پذیرفت این است که اگر کسی به‌علت بدی حالت روحش پندارهای بد داشته‌باشد، کسی که بهتر از اوست می‌تواند روح او را به‌حالتی بهتر درآورد و بدین‌سان سبب شود که او پندارهایی بهتر بدست‌آورد. این پندارهای بهتر را بی‌خبران حقیقت می‌نامند ولی باید اینجا از «بهتر» و «بدتر» سخن گفت زیرا به‌عقیدهٔ من هیچ چیز حقیقت نیست. سقراط گرامی، من هیچ گاه غوکان را دانشمند نشمرده‌ام، بلکه در مورد تن جانوران تنها پزشکان را دانشمند می‌خوانم و در مورد رستنیها کشاورزان را. زیرا هنگامی که گیاه و درخت بیمار می‌شوند

۱۶۷

کشاورز حالت بیماری را در آنها به‌حالت تندرستی برمی‌گرداند، یعنی کاری می‌کند که آنها به‌جای احساس مخرب احساس شفابخش پیدا کنند همچنان که سخنوران دانشمند و نیک‌منش به‌نیروی سخن کاری می‌کنند که در نظر جامعه‌ها به‌جای چیزهای مخرب و بد، چیزهای خوب و نجات‌بخش موافق عدل جلوه کنند. تا هنگامی که چیزی به‌نظر جامعه‌ای خوب و زیبا می‌نماید و آن جامعه آن چیز را خوب و زیبا می‌شمارد، همان چیز برای آن جامعه خوب و موافق عدل است. ولی دانشمندان کاری می‌کنند که در نظر همان جامعه به‌جای چیزهای بد، چیزهای نجات‌بخش خوب و زیبا جلوه‌گر شوند. سوفسطایی هم چون می‌تواند شاگردان خود را بدان گونه تربیت کند دانشمند است و از آن رو حق دارد برای درسی که می‌دهد مزد کلان بخواهد. بنا بر این هر دو سخن درست است. بدین معنی که از یک سو گروهی از مردمان داناتر از دیگرانند و از سوی دیگر هیچ کس دارای پندار نادرست نیست، و تو خود نیز چه بخواهی و چه نخواهی مجبوری بپذیری که مقیاس هستی. مهمترین اصل نظریهٔ من همین نکته است و اگر قصد آن داری که خلاف نظریهٔ مرا مبرهن سازی باید با گفتاری متقابل بطلان این اصل را آشکار کنی و اگر هم میل داشته‌باشی می‌توانی این کار را از راه پرسش و پاسخ بانجام برسانی و یقین بدان که اگر چنین کنی هیچ خردمندی بر تو خرده نخواهدگرفت. ولی به‌هر حال یک نکته را نباید از یاد ببری و آن این است که حق نداری در پرسش تقلب کنی و مخاطب را بفریبی. و سزاوار نیست که کسی که همواره دم از فضیلت می‌زند در بحث نادرستی روا دارد، و نادرستی در بحث این است که میان مغالطه و بحث جدی فرق نگذاری و روشهایی را که باید در هر یک از آن دو پیش‌گرفت از هم جدا نکنی. روش ارباب مغالطه این است که هر چه بیشتر به‌مزاح و ریشخند توسل می‌جویند و بدین‌سان مخاطب را در دام می‌اندازند در حالی که مردمان حقیقت‌جو تنها هنگامی به‌استدلال حریف خرده‌می‌گیرند که او
۱۶۸ خود مرتکب خطایی شود یا همنشینان پیشینش او را به‌راه خطا سوق داده‌باشند. اگر این روش را در پیش گیری مخاطب تو به‌خطای خویش پی‌خواهدبرد و درخواهدیافت که گناه از خود اوست نه از تو. از آن رو سر در پی تو خواهدنهاد و عشق تو را به‌دل خواهدگرفت و از خویشتن بیزار خواهدگردید و برای رهایی از خویش چنگ در دامن فلسفه خواهدزد بدین امید که فلسفه دگرگونش کند و بیش از این همان نماند که هست. ولی اگر مانند بیشتر مردمان خلاف این روش را در

پیش‌گیری نتیجه بر خلاف خواهدشد و همنشینان تو دشمن فلسفه خواهندگردید. اگر به گفتهٔ من گوش فرادهی از کینه‌ورزی و پرخاش دوری خواهی‌گزید و با مردمی و مهربانی عقاید ما را بررسی خواهی‌کرد و خواهی‌کوشید تا بدانی که مقصود ما چیست هنگامی که می‌گوییم «همه چیز در سیلان و جنبش است» و «برای هر کس و هر جامعه هر چیز همان است که او می‌پندارد». پس از آنکه در این باره تحقیق کافی نمودی درخواهی‌یافت که آیا شناسایی ادراک حسی است یا غیر از آن، و مانند مردم عامی پای‌بند کلمات و اصطلاحات نخواهی‌بود زیرا این پای‌بندی سودی ندارد جز آنکه اندیشهٔ آدمی را دچار ابهام و اغتشاش کند.

ثئودوروس گرامی، این سخن ناچیز را که در حد توانایی خویش در دفاع دوست تو گفتم بپذیر. یقین دارم که اگر او زنده بود بسی بهتر از این می‌توانست به‌یاری نوشته‌های خود بشتابد.

ثئودوروس: سقراط، مزاح می‌کنی. براستی جوانمردانه دفاع کردی.

سقراط: ولی، دوست من، شنیدی پروتاگوراس چگونه ما را سرزنش کرد که چرا دربارهٔ عقاید او با نوجوانان گفت و گو می‌کنیم و اضطراب این جوان را به حساب او می‌گذاریم؟ مگر نشنیدی که رفتار ما را مزاحی عامیانه خواند و از ما خواستار شد که نظریهٔ او را دربارهٔ «مقیاس همه چیز» جدی بگیریم و دربارهٔ آن بدرستی و با دقت تمام بحث کنیم.

ثئودوروس: البته همه را شنیدم.

سقراط: و معتقدی که باید پند او را بکاربندیم؟

ثئودوروس: البته.

سقراط: ولی می‌بینی که اینجا جز من و تو همه نوجوانانند. پس اگر بخواهیم پند پروتاگوراس را بکاربندیم چاره نیست جز اینکه دربارهٔ نظریهٔ او من و تو با یکدیگر بحث کنیم تا باز بر ما خرده نگیرد که سخنانش را به‌بازی گرفته و دربارهٔ آنها با کودکان به‌گفت و گو پرداخته‌ایم.

ثئودوروس: چه می‌گویی؟ مگر ثنای‌تتوس بمراتب بهتر از بسی کسان که ریش دراز دارند از عهدهٔ بحث برنمی‌آید؟

سقراط: درست است. ولی به‌هر حال بهتر از تو نیست. از این گذشته گمان
۱۶۹ مکن که تنها من موظفم به‌دوست تو یاری کنم و تو در این باره هیچ تکلیفی نداری. پس لااقل با من همراهی کن تا ببینم در مسائل ریاضی تنها تو مقیاس

هستی یا دیگران نیز حق دارند در ستاره‌شناسی و دیگر دانشهایی که تو در آنها صاحب‌نظری، خود را مقیاس بدانند؟

تئودوروس: سقراط، براستی آسان نیست که کسی رویاروی تو بنشیند و به‌تو حساب پس ندهد و چنین می‌نماید که بر خطا بودم که پنداشتم تو مانند مردم لاکدایمون مرا مجبور نخواهی‌کرد عریان شوم. اگر راست خواهی تو به‌اسکیرون شبیه‌تری تا به‌مردم لاکدایمون، زیرا لاکدایمونیان به‌شخص دستور می‌دهند که یا عریان شود یا برود. ولی تو روش آنتایوس را داری و همین که چشمت به‌کسی می‌افتد مجبورش می‌کنی که برهنه شود و با تو پنجه درافکند.

سقراط: تئودوروس، با این تشبیه بیماری مرا نیک وصف کردی. ولی شاید نمی‌دانی که من از اسکیرون بسی سرسخت‌ترم زیرا با هراکلس‌ها و تسه‌ئوس‌های سخنوری درافتاده و از آنان کتکها خورده‌ام و با این همه عشق این گونه زورآزماییها در من به‌حدی است که نمی‌گذارد از پیشهٔ خود دست‌بردارم. پس تو نیز از گفت و گو با من دریغ مکن زیرا این کار برای هر دوی ما سودمند است.

تئودوروس: سقراط، بیش از این نمی‌توانم در برابر تو ایستادگی بکنم. پس دست مرا بگیر و به‌هر جا می‌خواهی‌ببر. چنین می‌نماید که ناگزیرم سرنوشتی را که برای من آماده ساخته‌ای تحمل کنم و در مقابل تو ازپای‌درآیم. ولی بدان که فقط در حدی که معین نمودی بحث خواهم‌کرد.

سقراط: همان کافی است. ولی بهوش باش که بر سر سخنان کودکانه بازنگردیم تا دوباره سرزنشمان نکنند.

تئودوروس: تا آنجا که از دستم برآید خواهم‌کوشید.

سقراط: اینک بگذار نخست مطلبی را که پیشتر بررسی کردیم از سر بگیریم و ببینیم، آیا حق داشتیم به‌این سخن پروتاگوراس، که می‌گوید پندار و عقیدهٔ هر کس برای خود او کافی است، خرده بگیریم یا نه؟ پروتاگوراس خود تصدیق کرد که بعضی اشخاص از دیگران بهتر و داناترند. پس باید دید آیا این تصدیق دلیل است بر اینکه ایراد ما بحق بود، یا دلیل نیست؟

تئودوروس: موافقم، بررسی را آغاز کن.

سقراط: اگر پروتاگوراس زنده و حاضر بود و آن نکته را خود تصدیق می‌کرد و ما به‌جای او سخن نمی‌گفتیم، لازم نبود بحث را از سر بگیریم. ولی چون او خود در اینجا نیست شاید بر ما اعتراض کنند که بی وکالت به‌جای او سخن گفته‌ایم. از

این رو بهتر آن است که این مطلب را بار دیگر و با دقتی بیشتر بررسی کنیم زیرا بسیار فرق می‌کند که راستی چنان باشد که ما می‌گوییم یا غیر از آن.

تئودوروس: حق با توست.

سقراط: پس بگذار از سخنهای دیگر چشم‌بپوشیم و جملهٔ خود او را در ۱۷۰
نظر آوریم و ببینیم آیا جملهٔ او آن تصدیق را تأیید می‌کند یا نه؟

تئودوروس: این مطلب را چگونه می‌خواهی بررسی کنی؟

سقراط: مگر او نمی‌گوید عقیده‌ای که هر کس دربارهٔ چیزی دارد برای او حقیقت است؟

تئودوروس: آری چنین می‌گوید.

سقراط: ای پروتاگوراس، اینک ما عقیدهٔ یک تن، یا بهتر بگوییم، عقیدهٔ همهٔ آدمیان را بیان می‌کنیم و می‌گوییم که هر کس در پاره‌ای از امور خود را داناتر از دیگران می‌داند و در دیگر موارد دیگران را داناتر از خود می‌شمارد و از این رو هر گاه خطری روی‌بنماید، مثلاً هنگام جنگ یا در زمان بیماری و یا در توفان دریا، به‌کسانی پناه می‌برد که در این امور دانا و صاحبنظرند و آنان را چون خدایان نجات‌بخش به‌دیدهٔ ستایش می‌نگرد در حالی که فرقی با دیگران ندارند جز دانایی. همچنین می‌بینیم که بیشتر مردمان به‌دنبال آموزگار و راهنما می‌گردند و کسانی هم هستند که معتقدند می‌توانند به‌دیگران درس بدهند و ایشان را راهنمایی کنند. آیا این همه دلیل نیست بر اینکه آدمیان معتقدند که دانایی و نادانی وجوددارد؟

تئودوروس: جز این سخنی نمی‌توان گفت.

سقراط: و آیا به‌عقیدهٔ آدمیان دانایی بینش درست و نادانی پندار نادرست نیست؟

تئودوروس: بی‌گمان.

سقراط: اکنون، پروتاگوراس، در این باره چه بگوییم؟ آیا بگوییم که همهٔ آدمیان همیشه پندار درست دارند؟ یا پندار ایشان گاه درست است و گاه نادرست؟ از هر دو سخن این نتیجه بدست‌می‌آید که پندارهای آدمیان همیشه درست نیست بلکه گاه درست است و گاه نادرست. تئودوروس، در این نکته نیک بیندیش و ببین آیا یکی از پیروان پروتاگوراس، یا تو خود، آماده‌اید ادعا کنید که هیچ کس نیست که دیگری را نادان بشمارد و عقاید او را نادرست بداند؟

تئودوروس: سقراط، چنان ادعایی پذیرفتنی نیست.

سقراط: ولی آیا این نظریه که می‌گوید «آدمی مقیاس همه چیز است» چنان ادعایی نیست؟

تئودوروس: چگونه؟

سقراط: هنگامی که تو دربارهٔ چیزی عقیده‌ای پیدا می‌کنی و به‌ما می‌گویی، بنا بر آن نظریه این عقیده باید برای تو عین حقیقت باشد. ولی آیا ما هم حق داریم دربارهٔ عقیدهٔ تو داوری کنیم؟ یا مجبوریم که آن را درست بدانیم؟ مگر هر بار که عقیده‌ای اظهار می‌کنی مردمانی بی‌شمار که عقیده‌ای بر خلاف عقیدهٔ تو دارند و عقیدهٔ تو را نادرست می‌دانند با تو به‌مخالفت برنمی‌خیزند؟

تئودوروس: سقراط، به‌خدا سوگند که به‌قول هومر سپاهی بی‌شمار به‌مخالفت برمی‌خیزند و مرا به‌زحمت می‌افکنند.

سقراط: پس آیا باید بگوییم که پندار و عقیدهٔ تو برای تو درست است و برای آن عدهٔ بی‌شمار نادرست؟

تئودوروس: بنا بر آن نظریه ناگزیریم چنین بگوییم.

سقراط: دربارهٔ خود پروتاگوراس چه بگوییم؟ اگر او آدمی را مقیاس همه
۱۷۱ چیز نمی‌شمرد و دیگران بدین سخن معتقد نبودند ـ چنانکه براستی هم معتقد نیستند ـ آنچه او «حقیقت» نام نهاده‌است برای هیچ کس حقیقت نبود. ولی اگر او خود بدین سخن معتقد باشد و دیگران نباشند، تصدیق می‌کنی که احتمال نادرستی آن هزاران بار بیشتر از احتمال درستی خواهدبود زیرا کسانی که بدان معتقد نیستند هزاران بار بیشتر از کسانی هستند که بدان معتقدند.

تئودوروس: راست می‌گویی، چون درستی و نادرستی آن بسته به‌این است که چند تن آن را بپذیرند و چند تن نپذیرند.

سقراط: اگر نیک بیندیشی خواهی‌دید که پروتاگوراس با سخن خود درستی عقیدهٔ مخالفان را تصدیق می‌کند چون مدعی است که تصور و عقیدهٔ همه کس حقیقت است.

تئودوروس: راست می‌گویی.

سقراط: و چون عقیدهٔ مخالفان خود را درست می‌شمارد پس باطل‌بودن عقیدهٔ خود را تصدیق می‌کند.

تئودوروس: درست است.

سقراط: مخالفان پروتاگوراس معتقد نیستند که در اشتباهند.

ثئودوروس: راست است.

سقراط: و پروتاگوراس، چنانکه از نوشته‌هایش برمی‌آید، درستی عقیدهٔ مخالفان خود را تصدیق می‌کند.

ثئودوروس: راست است.

سقراط: پس پروتاگوراس و همهٔ مردمان دیگر بدین نتیجه می‌رسند ـ یا بهتر است بگوییم پروتاگوراس چون درستی عقیدهٔ مخالفان خود را تصدیق می‌کند ناگزیر با آنان هم‌آواز می‌شود ـ که نه سگ و نه آدمی، تا هنگامی که چیزی را نیاموخته‌است، مقیاس آن چیز نیست. آیا عقیدهٔ تو غیر از این است؟

ثئودوروس: نه من نیز با تو همداستانم.

سقراط: و چون همه بدین نتیجه می‌رسند، پس آیا آنچه پروتاگوراس «حقیقت» نام نهاده، نه برای او حقیقت است و نه برای دیگران؟

ثئودوروس: سقراط، به‌دوست من سخت تاخته‌ایم.

سقراط: ولی معلوم نیست که از راه حقیقت دور افتاده‌باشیم. اگر پروتاگوراس که سالخورده‌تر و داناتر از ماست، می‌توانست در این دم سر تا به‌گردن از زمین بدرآورد به‌احتمال قوی مرا بدین جهت سرزنش می‌کرد که سخن سرسری می‌گویم و تو را بدان جهت که سخنان مرا تصدیق می‌کنی، و آنگاه دوباره در زمین فرومی‌رفت. با این همه من و تو چاره نداریم جز اینکه با یکدیگر گفت و گو کنیم و هر چه به‌نظرمان درست می‌آید بگوییم. در این دم آیا سخنی جز این می‌توانیم گفت که هر کسی ناگزیر است تصدیق کند که یکی داناتر از دیگری است و دیگری نادان‌تر؟

ثئودوروس: حق با توست و ناگزیریم این مطلب را تصدیق کنیم.

سقراط: همچنین ناچاریم سخنی را که اندکی پیشتر در مقام دفاع از پروتاگوراس گفتیم به‌قوت خود باقی‌بگذاریم. آن سخن این است که پاره‌ای چیزها برای هر کس چنانند که بر او نمودار می‌شوند از قبیل گرما و سرما و خشکی و شیرینی و مانند آنها. ولی اگر پروتاگوراس تصدیق کند که در پاره‌ای از امور برخی کسان بهتر از دیگرانند ناگزیر این نکته را نیز تصدیق خواهدکرد که در مورد بیماری و تندرستی هر زن یا کودکی نمی‌تواند با شناسایی حاصل از ادراک حسی به‌مداوای خود بپردازد بلکه همین خود یکی از مواردی است که در آنها یک تن

بهتر از دیگری است.

ثئودوروس: من خود نیز چنین می‌پندارم.

۱۷۲ **سقراط:** این سخن در امور سیاسی نیز صادق است. گرچه می‌گویند که در مورد نیک و بد و عدل و ظلم و دینداری و بی‌دینی هر عقیده‌ای که جامعه‌ای پیدا کند و با وضع قوانین به‌کرسی نشاند برای آن جامعه عین حقیقت است و در این امور نه شخصی داناتر از دیگری است و نه جامعه‌ای داناتر از جامعهٔ دیگر، با این همه ناچارند تصدیق کنند که یک مرد سیاسی بهتر از مرد سیاسی دیگر می‌داند که کدام چیز به‌سود جامعه است و کدام به‌زیان آن، و عقیدهٔ جامعه‌ای از لحاظ انطباق با حقیقت با عقیدهٔ جامعهٔ دیگر فرق دارد، و پروتاگوراس جرأت ندارد ادعا کند که آنچه جامعه‌ای برای خود سودمند می‌داند براستی برای آن سودمند است. پروتاگوراس و پیروانش بر آنند که عدل و ظلم و دینداری و بی‌دینی وجود مستقل ندارند بلکه هر پندار و عقیده‌ای که اعضای جامعه‌ای به‌طور مشترک دربارهٔ آنها پیدا کنند، تا هنگامی که از آن برنگشته‌اند، عین حقیقت است و حتی بسی کسان که پیرو پروتاگوراس نیستند این نظر را تصدیق می‌کنند. ولی، ثئودوروس، ما از بحثی به‌بحث دیگر می‌گراییم و از مطلبی کوچکتر به‌مطلبی بزرگتر کشانده‌می‌شویم.

ثئودوروس: سقراط، مگر وقت تنگ است و فرصت کافی نداریم؟

سقراط: حق با توست و برای بحث وقت کافی داریم. این سخن نکته‌ای را به‌یادم آورد که بارها به‌ذهنم خطور کرده و آن این است که کسانی که بیشتر اوقات خود را به‌بحثهای علمی می‌گذرانند اگر در دادگاهی لب به‌سخن بگشایند همه را به‌خنده می‌آورند.

ثئودوروس: مقصودت چیست؟

سقراط: چنین می‌نماید که کسانی که از جوانی وقت خود را در دادگاهها یا جاهایی مانند آن می‌گذرانند در مقام مقایسه با کسانی که به‌دانش و بحثهای علمی دل‌بسته‌اند چون بندگان در برابر آزادمردانند[۷].

ثئودوروس: از چه لحاظ؟

سقراط: از این لحاظ که اینان، چنانکه گفتی، همیشه وقت فراوان دارند و با فراغ خاطر هر مسأله‌ای را که می‌خواهند، بررسی می‌کنند و از موضوعی به موضوع دیگر روی‌می‌آورند ــ همچنان که ما خود هم‌اکنون بحث سوم خود را آغاز کرده‌ایم ــ و اگر در میان بحث مسأله‌ای تازه روی‌بنماید و آن را بیشتر از مسألهٔ

پیشین بپسندند بدان می‌پردازند و اعتنا به‌درازی و کوتاهی سخن ندارند و یگانه مقصودشان این است که به‌حقیقت نزدیک شوند. ولی افراد آن گروه دیگر، همیشه دچار ضیق وقتند و آب ساعت آبی دادگاه که دائم در حال جریان است مجبورشان می‌کند با شتاب سخن بگویند و تنگی وقت اجازه نمی‌دهد نکته‌هایی را که به‌نظرشان دلکش می‌نماید بررسی کنند زیرا حریف در برابرشان ایستاده و مراقب است که نگذارد پای از دایرهٔ موضوع معین فراتر نهند. سخنانی که می‌گویند دربارهٔ بنده‌ای است همانند خودشان، و روی سخن با خواجه‌ای دارند که رویارویشان نشسته‌است و زمام قدرت را بدست‌دارد و موضوع دعوی همواره مال یا جان است. ۱۷۳
گرچه اینان به‌همین سبب تیزهوش و حاضرجواب بارمی‌آیند و همیشه می‌دانند که چگونه چاپلوسی کنند و از چه راه دل خواجهٔ خود را بدست‌آورند، ولی روحشان کوچک می‌ماند و کج بارمی‌آید و فشار بندگی که از سنین جوانی بر دوش روحشان سنگینی می‌کند، آن را از نمو بازمی‌دارد و نمی‌گذارد اندامی راست و کشیده بیابد و پیوسته مجبورشان می‌کند که راه کج بروند و کار کج بکنند و به‌حقیقت و عدالت پشت پا بزنند و بدین‌سان از آغاز جوانی به‌دروغ و خدعه آلوده می‌گردند و هنگامی که سنین جوانی را پشت سر می‌گذارند و پای در مرحلهٔ مردی می‌نهند جای سالمی در روحشان نمی‌توان یافت گرچه به‌دیدهٔ خود بسی دانا و نیرومند می‌نمایند. ثئودوروس گرامی، حال آن گروه چنین است که شنیدی. اکنون آیا میل داری حال کسانی را هم که از گروه ما هستند بشرح بازگویم یا می‌خواهی از این مقوله بگذریم و دنبالهٔ بحث خود را بگیریم تا آزادیمان در گفت و گو، که اندکی پیش اشاره‌ای بدان کردم، از اندازه نگذرد؟

ثئودوروس: نه سقراط، بگذار حال گروه دیگر را نیز بتفصیل بیان کنیم زیرا خوب گفتی که ما، که از این گروهیم، بندهٔ سخنان خود نیستیم بلکه سخن بندهٔ ماست و هر چه بخواهیم با آن می‌توانیم کرد. ما نه در دادگاه رویاروی قاضی ایستاده‌ایم و نه چون شاعران نمایشنامه‌نویس در برابر انبوهی از تماشاگران، که حق دارند ما را به‌کیفر برسانند و یا به‌ما دستور بدهند.

سقراط: بسیار خوب. اگر می‌خواهی، چنین می‌کنیم. ولی بهتر آن است که از سران این گروه سخن بگوییم زیرا کسانی که به‌نحو نادرست به‌فلسفه می‌پردازند درخور آن نیستند که ما را به‌خود مشغول سازند. آن سران گروه از جوانی نه راه میدان شهر را می‌آموزند و نه می‌دانند که دادگاه کجاست و انجمن شهر در کجا

تشکیل می‌یابد و دیگر مقامات دولتی در کدام نقطه مکان دارند. قوانین و فرمانهای دولت را، خواه مدون باشند و خواه نه، نه می‌بینند و نه می‌شنوند. حضور در انجمنهای سیاسی و مجالس مشورت یا بزمهایی که دختران نی‌نواز در آنها هستند در خواب نیز به‌مخیلهٔ آنان نمی‌گذرد. از اینکه فلان کس از خاندانی بزرگ برخاسته‌است یا لکهٔ ننگی به‌دامان خانوادهٔ پدری یا مادری او هست یا نیست چنان بی‌خبرند که از شمارهٔ ریگهای کنار دریا. اما نه تنها از همهٔ آن امور بی‌خبرند، بلکه از این بی‌خبری هم آگاه نیستند زیرا از آن امور نه برای آن برکنارند که از این راه اشتهاری بدست‌آورند بلکه اگر نیک بنگری تنشان در میان خلق است و روحشان به‌قول پیندار، در عین بی‌اعتنایی به‌امور آدمیان، در همه جا می‌گردد و زیر زمین و ورای آسمان را می‌پیماید و ستارگان را می‌سنجد و در همه جا
۱۷۴ حقیقت و ماهیت کل هستی را می‌جوید و التفاتی بدانچه در نزدیکی او می‌گذرد ندارد.

ثئودوروس: سقراط، مقصودت از این سخن چیست؟

سقراط: گمان می‌کنم شنیده‌باشی که تالس هنگامی که غرق تماشای ستارگان بود در چاه افتاد و دختری تراکیایی ریشخندش کرد و گفت: این مرد می‌خواهد بر اسرار آسمان واقف شود در حالی که از زیر پای خود بی‌خبر است. با این سخن هنوز مردمان فیلسوفان را ریشخند می‌کنند و راستی این است که فیلسوف از حال نزدیکترین همسایهٔ خود خبر ندارد و نه تنها نمی‌داند که همسایه‌اش کیست و چه می‌کند بلکه بندرت می‌داند که او آدمی است یا جانوری دیگر. ولی در عین حال برای دریافتن اینکه آدمی خود چیست و چه فرقی با دیگر موجودات دارد و چه باید بکند و چه نباید بکند، دمی از کوشش و جست و جو بازنمی‌ایستد. ثئودوروس، مقصودم را دریافتی؟

ثئودوروس: آری، دریافتم و سخنت را تصدیق می‌کنم.

سقراط: و بدان جهت، دوست گرامی، چنان کسی اگر بخواهد با دیگری معامله‌ای کند یا مجبور شود که در دادگاه یا جایی مانند آن دربارهٔ مسائل پیش‌پا ـ افتاده سخن بگوید از ناتوانی و بی‌تجربگی به‌چاه می‌افتد و نه تنها دخترکان تراکیایی بلکه همهٔ مردمان را به‌خنده می‌آورد و کسانی که سخنش را می‌شنوند ابلهش می‌شمارند. مثلاً آنجا که باید با دشنام و سرزنش بر حریف حمله آورد، حمله نمی‌تواند کرد زیرا هیچ گاه بر آن نبوده‌است که از نقاط ضعف دیگران باخبر

شود و بدین جهت نمی‌تواند لکه‌های ننگی را که حریف به‌دامن دارد بـه‌حاضران مجلس بنماید و بدین‌سان او را خوار و سرافکنده کند، و چون ناتوانـیش آشکـار می‌شود ریشخندش می‌کنند. هنگامی هم که دیگران لب به‌ستایش می‌گشایند و از در چاپلوسی درمی‌آیند او خنده مـی‌آغازد، آن هـم نـه خـندهٔ دروغـین، بـلکه براستی و از ته دل می‌خندد و در نتیجه به‌دیدهٔ مردمان لوس و خنک می‌نماید. چون می‌شنود که در ستایش پادشاه یا فرمانروایـی مسـتبد سـخن مـی‌گویند بـه نظرش چنین می‌آید که شبان خوکان و گوسفندان را مـی‌ستایند و بـدین سـبب نیکبخت می‌شمارند که توانسته است از گلهٔ خود شیر فراوان بدوشد، با این فرق که در نظر وی پادشاه مستبد و فرمانروای خودرأی دامهایی سرکش‌تر از خوک و گوسفند می‌چرانند و می‌دوشند بی‌آنکه از حیث اخلاق و تربیت بهتر از شـبانان باشند زیرا فرصت پرداختن به‌امور مـعنوی را نـدارنـد بـلکه چـون زنـدانـیانی در کاخهای خود روزگار می‌گذرانند همچنان که شبانان همهٔ عمر را در آغلهایی که بر بالای کوههاست بسرمی‌برند. چون بشنود که فلان کس هزاران جـریب زمـین یـا املاک فراوان دارد می‌پندارد که از مالی بی‌مقدار سخن می‌گویند زیرا عادت او بر آن است که با نگاهی همهٔ عرصهٔ زمین را بنگرد، و اگر در نزد او سخن از خاندانی بزرگ پیش‌آید و بگویند که فلان مرد تا نیای هفتم خود را می‌تواند شمرد بر این سخن می‌خندد و در شگفت می‌ماند که آن مرد فقط تا نیای هفتم را می‌تواند دید و به‌سبب کوته‌بینی و نادانی نمی‌تواند همهٔ پشتها و نسلها را یکباره بنگرد و ببیند ۱۷۵
که هر کس هزاران هزار پشت پدران و نیاکان دارد و در میان آنان هزارها توانگر و تنگدست و پادشاه و بنده و یونانی و بیگانه می‌توان یافت. از این رو اگر کسی در نزد او نیاکان خود را تا بیست و پنج پشت نام ببرد و بدان ببالد که نیای بیست و پنجمینش مثلاً هراکلس پسر آمفیتریون بوده‌است، به‌خنده می‌آید و می‌اندیشد که اگر آن کس می‌دانست که نیای بیست و پنجمین آمفیتریون چگونه کسی بوده، و نیای پنجاهمین او چه حالی داشته‌است بی‌گمان از غرورش کاسته مـی‌شد. از این رو، ثئودوروس گرامی، مردمان فیلسوف را استهزا می‌کنند و بر او می‌خندند زیرا در پاره‌ای موارد گمان می‌برند که خود را برتر از دیگران می‌پندارد و در موارد دیگر می‌بینند که در امور کوچک و پیش‌پاافتاده نادان و ناتوان است.

ثئودوروس: سقراط، حقیقت همین است که گفتی.

سقراط: ولی، دوست گرامی، اگر او یک بار دست یکی از مدعیان خـود را

بگیرد و به‌مقام والای خود برکشد، و رشتهٔ سخن را از اینکه «آیا من به‌تو ظلم می‌کنم یا تو به‌من» به‌بررسی خود عدل و خود ظلم بکشاند و به‌اینکه عدل فی‌نفسه چیست و ظلم فی‌نفسه کدام است و این دو چه فرقی با یکدیگر دارند، یا اگر مدعی بگوید «پادشاهی نیکبخت است که سیم و زر فراوان اندوخته‌است» او در پاسخ این بحث را به‌میان آورد که خود پادشاهی چیست و اصلاً نیکبختی کدام است و بدبختی کدام، و آدمی از چه راه می‌تواند به‌نیکبختی برسد و از بدبختی رهایی یابد، و مدعی کوتاه‌بین با همهٔ مهارتی که در موشکافی و زبان‌آوری دارد ناگزیر شود که دربارهٔ این گونه مطالب حساب پس بدهد، این بار نوبت تشویش و درماندگی وی فرامی‌رسد که چون توانایی ایستادن در مقام بلند فیلسوف را ندارد در آن بالا معلق می‌ماند و سرش به‌دوار می‌افتد و چون بدین گونه بحثها خو نگرفته‌است زبانش می‌گیرد و مانند بنده‌ای بیگانه بدشواری سخن می‌گوید و مایهٔ خنده و ریشخند می‌گردد ولی ریشخندکنندهٔ او دختران تراکیایی یا مردمان نادان و بی‌خبر نیستند، زیرا اینان به‌حال او آگاه نمی‌گردند، بلکه آزادمردانی هستند که هرگز یوغ بندگی به‌گردن نداشته و از کودکی با آزادی و آزادگی بارآمده‌اند.
ثئودوروس گرامی، حال این دو مرد چنین است که شنیدی: یکی از آغاز جوانی با آزادی و فراغت بزرگ شده و این همان است که تو فیلسوفش می‌خوانی. چه باک اگر به‌دیدهٔ مردمان ابله و ساده‌لوح می‌نماید و در کارهای خاص بندگان و خدمتگاران ناتوان و بی‌دست و پاست و مثلاً نمی‌تواند بار و بنهٔ خود را خوب
۱۷۶ ببندد یا غذایی خوشمزه بپزد یا لب به‌چاپلوسی بگشاید؟ دیگری مردی است که از عهدهٔ همهٔ آن کارها به‌نیکوترین وجه برمی‌آید ولی قادر نیست مانند آزادمردان جامه بر تن کند تا چه رسد به‌اینکه با آنان همنشین و هم‌آواز شود و در ستایش آن زندگی که خاص خدایان و آدمیان نیکبخت است سخن بگوید.

ثئودوروس: سقراط، اگر بتوانی دیگران را نیز چون من به‌درستی سخنان خود معتقد سازی آشتی و صفا در جهان برقرار می‌شود و بدی از میان مردم رخت برمی‌بندد.

سقراط: ثئودوروس، بدی هرگز از میان نخواهدرفت، زیرا همیشه باید خلاف نیکی در جهان باشد، و چون در عالم خدایان جایی برای خود نخواهدیافت پیوسته در عالم ما و در میان موجودات فناپذیر مسکن خواهدداشت زیرا ضرورت چنین اقتضا می‌کند. از این رو باید بکوشیم تا هر چه زودتر از اینجا بدان عالم

بگریزیم و راه رسیدن به‌آن عالم این است که تا آنجا که برای آدمی میسر است همانند خدایان شویم و همانند خدایان هنگامی توانیم شد که از روی دانش از عدالت پیروی کنیم. ولی، دوست گرامی روشن‌ساختن اینکه آدمی نباید بدان علت که بیشتر مردمان می‌پندارند به‌دنبال نیکی برود و از بدی بگریزد، آسان نیست. بیشتر مردمان بر آنند که آدمی باید نیکی پیشه کند تا در نظر دیگران نیک بنماید نه بد. ولی به‌عقیدهٔ من این سخن به‌یاوه‌سرایی پیرزنان می‌ماند و اینک گوش فرادار تا راستی را در این باره بگویم: خدا هیچ گاه و در هیچ حال ظالم نیست بلکه به‌حد اعلی طرفدار عدل است و شبیه‌ترین آدمیان به‌او کسی است که چون خود او پیرو عدل باشد و مردی و نامردی هر کس بسته بدین مطلب است زیرا وقوف به‌این نکته عین دانایی و فضیلت راستین است و بی‌خبری از آن بالاترین حد نادانی و بدی. جز این هر چه به‌نام دانش و استادی خوانده‌می‌شود پست و نارس و بی‌مقدار است خواه مربوط به‌ادارهٔ امور کشور باشد و خواه راجع به‌صنایع و پیشه‌ها.

بنا بر این نیکوترین خدمتی که به‌پیروان ظلم می‌توانیم کرد این است که هرگز نگوییم «شما در پرتو زیرکی توانسته‌اید سرامد اقران خود شوید» زیرا ایشان سرزنشی را که در این سخن نهفته‌است درنمی‌یابند و از شنیدن آن شادمان می‌گردند و می‌پندارند که ابله و نادان نیستند و بار زمین را بیهوده سنگین نمی‌سازند بلکه مردان راستینند و جامعه باید قدر ایشان را بشناسد. یگانه وظیفهٔ ما در برابر ایشان این است که راستی را بگوییم، یعنی بگوییم «شما همانید که می‌پندارید نیستید زیرا از حقیقت حال خود بی‌خبرید.» اینان، اگر نیک بنگری، از چیزی بی‌خبرند که هیچ آدمی نباید از آن بی‌خبر بماند، یعنی از کیفر ظلم، و می‌پندارند که کیفر ظلم مجازات بدنی یا مرگ است و بآسانی می‌توان از آن گریخت و نمی‌دانند که گریز از آن کیفر برای هیچ آدمی میسر نیست.

تئودوروس: مقصودت کدام کیفر است؟

سقراط: دوست گرامی، در این جهان دو نمونه برپا کرده‌اند: یکی نمونهٔ خدایی و والاترین حد نیکبختی است و دیگر نمونهٔ فرومایگی و بدفرجامی. ولی آنان این دو نمونه را نمی‌بینند و به‌سبب غفلت و بی‌خبری و ستمگری، بی‌آنکه خود بدانند، روز به‌روز به‌نمونهٔ دوم شبیه‌تر می‌گردند و از نمونهٔ نخستین دورتر می‌افتند و از این رو زندگی این جهان را چنان بسرمی‌برند که درخور نمونهٔ دوم ۱۷۷

است و همین خود کیفر ایشان است، و چون می‌گوییم اگر از این راه برنگردید پس از پایان این زندگی در آن مکان پاک که از آلایشهای این جهان بری است راه نخواهیدیافت بلکه آنگاه نیز دچار سرنوشتی خواهیدشد همانند آنکه در این جهان داشته‌اید، و چون به‌بدی آلوده‌اید در آن جهان نیز مبتلای بدی خواهید شد، این سخن را چنان می‌شنوند که عاقلان سخن دیوانگان را.

تئودوروس: آری سقراط، براستی چنین است.

سقراط: می‌دانم. ولی این نکته را نیز باید بگوییم که هر گاه اتفاق افتد که یکی از آنان بتنهایی مخاطب سؤال قرارگیرد و ناگزیر شود دربارهٔ همان چیز که در نظرش قابل اعتنا نیست حساب پس بدهد، اگر اندکی در پاسخ‌دادن به‌پرسشها پایداری ورزد و نامردانه نگریزد، در پایان گفت و گو انقلابی شگفت‌انگیز در درونش روی‌می‌دهد و از آن پس سخنانی را که تا آن دم می‌گفت نمی‌پسندد و مهارتش در زبان‌آوری یکباره از میان می‌رود و چون کودکی زبانش به‌لکنت می‌افتد. ولی اکنون بگذار از سر این جملهٔ معترضه بگذریم و بر سر موضوع بحث خود بازگردیم وگرنه بیم آن است که مطالب دیگری فرارسند و بحث اصلی ما در زیر آنها مدفون شود.

تئودوروس: سقراط، این جملهٔ معترضه مرا بسیار خوش‌آمد و چنین می‌نماید که در این سن فهم این گونه مطالب برای من آسانتر است. با این همه اگر میل داری به‌بحث اصلی بازگردیم مانعی نمی‌بینم.

سقراط: بدینجا رسیده‌بودیم که گفتیم کسانی که معتقدند هستی پیوسته در تغییر است و هر چیز برای هر کس همان است که هر بار بر او نمودار می‌شود، ادعا می‌کنند که عدالت نیز از این قاعده بیرون نیست و بنا بر این اگر جامعه‌ای چیزی را موافق عدالت بداند، تا هنگامی که از آن عقیده برنگشته، آن چیز برای آن جامعه براستی موافق عدالت است. ولی دربارهٔ اینکه چه چیز برای جامعه نیک است، گمان نمی‌کنم یکی از آنان جرأت را به‌جایی رساند که بگوید آنچه جامعه برای خود سودمند می‌داند، تا هنگامی که بر این عقیده باقی‌است، براستی برای آن سودمند است، مگر آنکه مقصودش بازی با کلمات باشد و در این صورت سخن او را جز مزاح نخواهیم‌شمرد. چنین نیست؟

تئودوروس: بی‌گمان چنین است.

سقراط: زیرا که ما در بحث به‌کلمات نظر نداریم بلکه منظور ما موضوعی

است که کلمه بر آن دلالت دارد.

ثئودوروس: درست است.

سقراط: اما هر جامعه می‌کوشد که آنچه را به‌حال خود سودمند می‌داند از راه وضع قانون به‌مرحلهٔ عمل درآورد و بدین منظور چنان قوانینی وضع می‌کند که تا حد امکان به‌حالش سودمند باشد. آیا به‌عقیدهٔ تو جامعه‌ها از وضع قانون منظور دیگری دارند؟

ثئودوروس: البته نه. ۱۷۸

سقراط: آیا هر جامعه‌ای همیشه بدان مقصود می‌رسد؟ یا بسی از جامعه‌ها هنگام قانونگذاری به‌راه خطا می‌روند؟

ثئودوروس، البته گاهی هم به‌راه خطا می‌روند.

سقراط: برای اینکه آشکار گردد که احتمال اشتباه در قانونگذاری براستی موجود است، باید بپرسیم که مراد از سودمند چیست؟ سودمند همیشه برای آینده است زیرا هر قانون بدین منظور وضع می‌شود که در زمان پس از وضع آن سودمند باشد و این زمان را زمان آینده می‌نامیم. چنین نیست؟

ثئودوروس: بدیهی است.

سقراط: اینک بگذار از پروتاگوراس یا یکی از پیروان او بپرسیم: شما ادعا می‌کنید که آدمی مقیاس هر چیز است، مقیاس سفیدی و سنگینی و سبکی و همهٔ چیزها بدون استثناء، و می‌گویید که آدمی مقیاس این چیزها را در خود دارد و از این رو هر عقیده‌ای که دربارهٔ هر چیز پیدا می‌کند برای خود او حقیقت است و در نتیجه، هر چیز همان گونه است که او می‌پندارد. آیا چنین نمی‌گویید؟

ثئودوروس: البته چنین می‌گویند.

سقراط: پروتاگوراس، آیا هر کس مقیاس چیزی را هم که در آینده پدید خواهدآمد در خود دارد؟ و آیا هر چیز برای هر کس در آینده نیز همان گونه خواهدبود که او می‌پندارد که در آینده چنان خواهدبود؟ مثلاً در مورد گرما چگونه است؟ اگر کسی که پزشک نیست معتقد باشد که تب خواهدکرد و تنش گرم خواهد شد و کسی دیگر که پزشک است عقیده‌ای بر خلاف عقیدهٔ او داشته‌باشد، آیا بگوییم که آنچه روی‌خواهدداد مطابق عقیدهٔ یکی از آن دو خواهدبود یا موافق عقیدهٔ هر دو؟ بدین معنی که آن کس برای پزشک تب نخواهدکرد و تنش گرم نخواهدشد ولی برای خود تب خواهدکرد و گرم خواهدشد؟

ثئودوروس: چنین سخنی خنده‌آور است.

سقراط: پس آیا در اینکه شراب در سال آینده شیرین خواهدشد یا ترش، به‌عقیدهٔ کشاورزان باید اعتماد کرد نه به‌عقیدهٔ موسیقیدانان؟

ثئودوروس: بدیهی است.

سقراط: و دربارهٔ اینکه آیا فلان قطعهٔ موسیقی دلنشین خواهدبود یا نـه، عقیدهٔ موسیقیدان درست‌تر است یا عقیدهٔ آموزگار ورزش؟ در اینکه آیا آن قطعه حتی برای آموزگار ورزش نیز خوشایند خواهدبود یا نـه، موسیقیدان بـهتر از آموزگار ورزش داوری نمی‌تواند کرد؟

ثئودوروس: بی‌گمان.

سقراط: همچنین هنگامی که غذایی پخته‌می‌شود، آیا آشپز نمی‌تواند بهتر از مهمان بی‌خبر از فن آشپزی پیش‌بینی کند که غذا مطبوع خواهدبود یا نـه؟ دربارهٔ اینکه در گذشته و حال چه چیز برای کدام کس مطبوع بود یا مطبوع است نمی‌خواهیم سخن را از سر بگیریم. بحث ما فقط در این است که آیا هر کس بهتر از دیگران می‌داند که در آینده کدام چیز چگونه بر او نمودار خواهدشد، و آیا در این باره نیز هر کس برای خود بهترین داور است؟ یا تو، پروتاگوراس، بهتر از همهٔ کسانی که از فن سخنوری بی‌بهره‌اند پیش‌بینی می‌توانی کرد که در دادگاه هر یک از ما را دربارهٔ کدام مطالب می‌توان به‌یاری هنر سخنوری قانع ساخت؟

ثئودوروس: سقراط، او بر آن بود که در این هنر بر همه کس برتری دارد.

۱۷۹ **سقراط:** درست است. چه اگر نمی‌توانست مردمان را معتقد سازد که بهتر از هر پیشگویی می‌داند که در آینده چه چیز چگونه خواهدشد و چگونه نـمودار خواهد گردید کسی آماده نمی‌شد برای مصاحبت او مبلغی گزاف بپردازد.

ثئودوروس: درست است.

سقراط: مگر قانونگذاری و سودمندی مربوط به‌آینده نیستند؟ و مگر همه کس تصدیق نمی‌کنند که جامعه‌ها هنگام وضع قانون دربـارهٔ آنـچه بـه‌حالشان سودمند است بسا دچار اشتباه می‌گردند؟

ثئودوروس: تردید نیست.

سقراط: پس بگذار با کمال فروتنی به‌استاد تو بگوییم «تو خود نیز ناگزیر باید تصدیق کنی که در هر مورد یک تن داناتر از دیگران است و مقیاس فقط آن یک تن است و حال آنکه من که در همه چیز نادانم هرگز ممکن نیست مقیاس

باشم گرچه سخنی که ساعتی پیش از زبان تو می‌گفتم مرا مجبور می‌ساخت که مقیاس باشم خواه خود بخواهم و خواه نه!».

ثئودوروس: با این استدلال نادرستی ادعای او را به‌نیکوترین وجه مبرهن ساختی. ولی آن ایراد دیگر نیز بجا بود که گفتی پروتاگوراس با ادعای خویش عقیدهٔ مخالفان خود را هم تصدیق می‌کند.

سقراط: ثئودوروس، بر آن ادعا ایرادهای دیگری هم وارد است. ولی اثبات اینکه تجربهٔ فردیِ حاصل از ادراک حسی، که هر کسی بر حسب وضع و حال خود در هنگام ادراک بدست‌می‌آورد، مطابق حقیقت نیست، آسان نمی‌باشد. شاید آنچه تا کنون در این باره گفته‌ایم بی‌معنی بوده‌است و شاید براستی همهٔ ادراکهای حسی موافق حقیقت باشند و رأی کسانی که می‌گویند ادراک حسی بخطانمی‌رود و عین شناسایی است، درست باشد، و شاید ثئای‌تتوس نیز حق داشته‌باشد که شناسایی را با ادراک حسی یکی بداند. پس لازم است این مطلب را با دقتی بیشتر بررسی کنیم و این هستی معلق و متغیر را نیک بنگریم و تلنگری به‌آن بزنیم تا ببینیم صدای سالم می‌دهد یا ترک‌دار و شکسته است. اختلاف نظر در این مسأله تازگی ندارد و شمار کسانی که در این باره آرای متضاد اظهار می‌کنند کم نیست.

ثئودوروس: درست است. این نظریه خصوصاً در ایونیا با سرعتی وصف‌ناپذیر رواج می‌یابد زیرا دوستان هراکلهٔیتوس با سرسختی عجیبی از آن دفاع می‌کنند.

سقراط: به‌همین جهت، ثئودوروس گرامی، باید بار دیگر از آغاز ببینیم پیروان این نظریه چه می‌گویند.

ثئودوروس: حق با توست. ولی کسی که بخواهد با پیروان هراکلهٔیتوس، یا به‌قول تو پیروان هومر و حتی مردانی پیشتر از او، که جمعی از مردمان افه‌سوس از آن جمله‌اند و همه خود را در این مسائل صاحب‌نظر می‌دانند، گفت و گویی جدی آغاز کند مانند آن است که بخواهد با چند تن مارگزیده که پیوسته به‌خود می‌پیچند و دمی آرام نمی‌گیرند بحثی فلسفی به‌میان آورد. آنان، چنانکه از نوشته‌هایشان پیداست، خود نیز همواره در سیلان و جنبشند و هرگز نمی‌توانند بر سر جمله یا سؤالی بایستند و با فراغت و آرامی پرسشی کنند و پاسخی بدهند. ۱۸۰
اگر از یکی از آنان سؤالی کنی زود از ترکش خود جمله‌هایی کوتاه و مرموز بیرون می‌کشد و به‌سوی تو پرتاب می‌کند و اگر دربارهٔ آنها توضیحی بخواهی با جمله‌هایی تازه بر تو می‌تازد چنانکه هرگز نمی‌توانی بحثی را که آغاز کرده‌ای

بپایان‌برسانی. رفتارشان با یکدیگر نیز چنین است و همواره مراقبند تا مبادا در گفتار یا درونشان چیزی ساکن و استوار بماند و در همه جا با هر چه ثابت و پابرجاست درجنگند.

سقراط: ثئودوروس، شاید تو آن مردان را همیشه در حال جنگ دیده‌ای و هنگام آشتی و صفا سروکاری با آنان نداشته‌ای چون میان تو و آنان دوستی نبوده است. گمان می‌کنم به‌هنگام فراغت عقاید خود را به‌شاگردان خویش تشریح کرده‌باشند.

ثئودوروس: کدام شاگردان؟ در میان آن جماعت هیچ کس شاگرد دیگری نمی‌شود بلکه همه خودرو بارمی‌آیند و هیچ یک کوچکترین ارجی برای دیگران قائل نیست. چنانکه گفتم آنان هیچ گاه، نه بآزادی و نه باکراه، پاسخی به پرسشهای تو نخواهندداد و از این رو چاره نداریم جز اینکه عقیدهٔ ایشان را چون مسأله‌ای که برای خودمان روی‌نموده‌است به‌یاری یکدیگر بررسی کنیم.

سقراط: خوب گفتی. از پیشینیان که عقاید خود را در پردهٔ شعر پنهان ساخته‌اند شنیده‌ایم که مبدأ همه چیز دو رودند به‌نام اوکئانوس و تثوس. از این رو همه چیز در سیلان و جنبش است و هیچ چیز را سکون و ثبات نیست. معاصران ما که بسی داناتر از پیشینیانند همین نکته را روشن‌تر بیان می‌کنند تا کفشدوزان نیز معنی سخن ایشان را دریابند و در این خیال باطل نمانند که پاره‌ای چیزها ثابت و استوارند و پاره‌ای جنبان، بلکه از آنان بشنوند و بیاموزند که همه چیز در سیلان و جنبش است، و قدر معرفت آنان را بشناسند. ولی، ثئودوروس، نزدیک بود فراموش کنم که گروهی دیگر خلاف آن عقیده را اظهار کرده و گفته‌اند درست‌ترین نامی که به‌کل هستی می‌توان داد «بی‌جنبش» است. از آن جمله‌اند ملیسوس و پارمنیدس که ادعا می‌کنند موجود، واحد است و خود در خود استوار، و بیرون از آن مکانی نیست که بتواند در آن بجنبد. اکنون، دوست گرامی، با این دو عقیدهٔ متضاد چه کنیم؟ بی‌آنکه خود بدانیم، در میان آن دو مانده‌ایم و اگر نتوانیم‌خود را از این تنگنا برهانیم دچار کیفر خواهیم‌شد چون کسی که در میدان بازی میان دو گروه افتاده‌باشد و هر گروه بخواهد او را به‌سوی خود بکشاند. گمان می‌کنم بهتر آن است که نخست عقیدهٔ گروه نخستین را که دوستداران سیلان و جنبشند بررسی کنیم و اگر معلوم شود که سخنشان پایه‌ای استوار دارد بگذاریم
ما را به‌سوی خود بکشانند و از دست گروه دیگر بگریزیم. ولی اگر پدیدار شود که ۱۸۱

گروه دوم، یعنی آنان که کل موجود را ساکن و پابرجا می‌دانند، راست می‌گویند، از دست گروه نخستین که هر بی‌جنبشی را می‌جنباند خواهیم‌گریخت و به‌گروه دوم خواهیم‌پیوست. اما اگر در پایان بررسی آشکار شود که سخنان هیچ یک را پایه‌ای استوار نیست، در آن صورت خنده‌آور خواهدبود که مردمانی چون من و تو خیال کنیم که می‌توانیم راهی به‌حقیقت بیابیم، و بر پیشینیان خود که مردانی دانا و دیرینه‌سالند خرده‌ای بگیریم. اکنون، ثئودوروس، نیک بیندیش و بگو آیا جا دارد در چنین راهی پرخطر گام بگذاریم؟

ثئودوروس: سقراط، البته باید دلیری کنیم و روشن سازیم که آن دو گروه تا چه حد در گفته‌های خود محقند.

سقراط: اکنون که چنین می‌خواهی، بررسی را آغاز می‌کنیم. ولی معتقدم نخست باید معلوم سازیم که حرکت چیست، و کسانی که می‌گویند همه چیز در جنبش است، مرادشان یک نوع جنبش است، یا چنانکه من از سخن آنان می‌فهمم، دو نوع؟ ولی فهم من تنها کافی نیست بلکه تو نیز باید در این بررسی با من همراهی کنی تا هر بلایی که خواهدرسید به‌سر هر دوی ما بیاید. آیا حرکت به عقیدهٔ تو این است که چیزی از جایی به‌جایی رود؟ یا در یک جا به‌گرد خود گردیدن را نیز حرکت می‌نامی؟

ثئودوروس: آری، هر دو را حرکت می‌نامم.

سقراط: این یک نوع حرکت است. ولی اگر چیزی در جای خود بماند و در آنجا کهنه و پیر شود یا از نرمی به‌سختی بگراید و یا رنگش که سیاه بود سفید شود و یا تغییری دیگر در آن روی‌دهد، این نیز نوعی حرکت است؟

ثئودوروس: آری.

سقراط: پس حرکت بر دو نوع است: تغیّر، و از جایی به‌جایی رفتن.

ثئودوروس: درست است.

سقراط: پس از این مقدمه بگذار از کسانی که همه چیز را متحرک می‌دانند بپرسیم: آیا به‌عقیدهٔ شما همهٔ چیزها دارای هر دو حرکتند، یعنی هم از جایی به‌جایی می‌روند و هم دگرگون می‌شوند، یا بعضی چیزها دو نوع حرکت دارند و بعضی یک نوع؟

ثئودوروس: به‌خدا سوگند من خود نمی‌دانم چه بگویم. ولی گمان می‌برم پاسخ خواهندداد که همه چیز هر دو نوع حرکت را دارد.

سقراط: اگر جز این بگویند ناگزیرند بپذیرند که پاره‌ای چیزها هم جنبانند و هم ساکن، و در آن صورت نه می‌توان گفت که همهٔ چیزها جنبانند و نه می‌توان ادعا کرد که همه چیز ساکن است.

ثئودوروس: درست است.

۱۸۲ **سقراط:** ولی اگر همه چیز متحرک باشد و هیچ چیز بی‌حرکت نباشد، باید پذیرفت که همهٔ چیزها همیشه هر دو نوع حرکت را دارند.

ثئودوروس: درست است.

سقراط: اکنون بدین نکته گوش فرادار: پیشتر گفتیم که آنان پیدایش گرمی و سرخی و مانند آنها را تقریباً چنین توجیه می‌کنند که می‌گویند هر یک از آنها در اثنای ادراک حسی میان فاعل و منفعل حرکت می‌کند و به‌علت این حرکت، منفعل ادراک‌کننده می‌شود، ولی خودِ ادراک نمی‌شود. فاعل نیز دارای کیفیت می‌شود ولی خودِ کیفیت نمی‌شود. شاید کلمهٔ کیفیت به‌نظر تو اندکی عجیب می‌آید و معنایی را که می‌خواهد بیان کند درست درنمی‌یابی. پس بگذار توضیح بدهم. فاعل، گرمی یا سرخی نمی‌شود، بلکه گرم یا سرخ می‌شود و همچنین است در دیگر موارد. گمان می‌کنم هنوز بیادداری که پیشتر گفتیم هیچ چیز چیزی معین و خاص نیست. پس فاعل و منفعل چیزهایی معین نیستند بلکه بر اثر برخورد ادراک با چیز قابل ادراک پدیدمی‌آیند و در نتیجه، یکی ادراک‌کننده می‌شود و دیگری دارای کیفیت.

ثئودوروس: البته این مطلب را بیاددارم.

سقراط: اکنون سایر قسمتهای نظریهٔ آنان را کنار می‌گذاریم و فقط به نکته‌ای که این بحث را برای ان آغاز کرده‌ایم می‌پردازیم و می‌پرسیم: «می‌گویید همه چیز در حال سیلان و حرکت است؟»

ثئودوروس: آری چنین می‌گویند.

سقراط: و آیا همهٔ چیزها هر دو نوع حرکت را دارند، یعنی هم جای خود را عوض می‌کنند و هم متغیر می‌شوند؟

ثئودوروس: آری چنین می‌گویند، چون معتقدند که هر چیز در حال حرکت کامل است.

سقراط: اگر چیزی فقط جای خود را عوض می‌کرد و خود متغیر نمی‌شد، می‌توانستیم بگوییم که آنچه جای خود را عوض می‌کند چیست. چنین نیست؟

ثئودوروس: درست است.

سقراط: ولی چون چیزها از حیث کیفیت هم ثبات و قراری ندارند و مثلاً چیز سرخ در حال سیلان و جنبش سرخ نمی‌ماند بلکه رنگش دگرگون می‌شود و به‌عبارت دیگر، سرخی آن هم دچار سیلان و جنبش است و هر دم به‌رنگی دیگر مبدل می‌شود تا مبادا پرده از روی ثباتش بیفتد، آیا می‌توان به‌هیچ رنگی نامی داد؟

ثئودوروس: چگونه می‌توانیم به‌چیزی که همواره دستخوش دگرگونی است و تا می‌خواهیم بگیریم از دست ما می‌گریزد، نامی بدهیم؟

سقراط: دربارهٔ احساس مانند دیدن و شنیدن، چه بگوییم؟ آیا می‌توانیم آنها را دیدن و شنیدن بنامیم و ادعا کنیم که پیوسته همان می‌مانند؟

ثئودوروس: نه، چون آنها نیز همیشه در سیلان و جنبشند.

سقراط: پس نه حق داریم سخن از دیدن بگوییم و نه از ندیدن. ادراکهای دیگر نیز چنینند چون همه همواره متحرک به‌همهٔ انواع حرکتند.

ثئودوروس: درست است.

سقراط: ولی ساعتی پیش من و ثئای‌تتوس گفتیم که ادراک حسی شناسایی است.

ثئودوروس: آری چنین گفتید.

سقراط: یعنی چون سوال شد که شناسایی چیست، در پاسخ چیزی را نام بردیم که نه شناسایی است و نه عدم شناسایی.

ثئودوروس: آری چنان کردید.

۱۸۳ **سقراط:** و درستی آن پاسخ را به‌نیکوترین وجه مبرهن ساختیم زیرا باز نمودیم که همه چیز در سیلان و جنبش است و بدین‌سان کاری کردیم که آن پاسخ درست بنظرآید و اینک روشن شده‌است که اگر همه چیز براستی در حال سیلان و جنبش باشد هر پاسخی که به‌هر سؤالی بدهیم درست است خواه آن پاسخ «چنین است» باشد یا «چنین نیست». ولی بهتر آن است که نگوییم درست است بلکه بگوییم درست می‌شود وگرنه از سخن ما چنین استنباط خواهدشد که درستی پاسخ، ثابت و پابرجاست.

ثئودوروس: حق با توست.

سقراط: ولی نمی‌بایست بگوییم «چنین است» و «چنین نیست» و اصلاً خطا

بود که کلمهٔ «چنین» را بکاربردم زیرا «چنین» حاکی از جنبش دایم نیست. اگر راست خواهی، کسانی که معتقدند همه چیز در سیلان و جنبش است باید برای خود زبانی تازه بسازند زیرا زبانی که به‌ادای سخنان ایشان توانا باشد وجود ندارد و بهتر آن است برای این گونه موارد «به‌هیچ وجه» را بگزینند که مفهومی مبهم و نامعین دارد و برای منظور ایشان بهتر از هر سخن دیگر بکارمی‌آید.

ثئودوروس: آری به‌عقیدهٔ من نیز اصطلاح سزاوار ایشان همین است.

سقراط: پس اینک، ثئودوروس گرامی، از یک سو پاسخ دوست تو را دادیم و از این پس آماده نیستیم بپذیریم که کسی که دانا و خردمند نیست مقیاس همه چیز است. از سوی دیگر اگر تصدیق کنیم که همه چیز در سیلان و جنبش است نمی‌توانیم بپذیریم که شناسایی ادراک حسی است. پس ثئای‌تتوس باید به‌پرسش من پاسخ دیگری بدهد.

ثئودوروس: سقراط، خوب گفتی. اکنون که این بحث به‌آخر رسید پیمان من نیز پایان یافته‌است زیرا عهد کرده‌بودم که فقط تا پایان بحث دربارهٔ ادعای پروتاگوراس، پاسخ پرسشهای تو را بدهم.

ثئای‌تتوس: ثئودوروس، بدین زودی از بحث کناره مگیر تا سقراط عقیدهٔ کسانی را هم که کل موجود را بی‌حرکت می‌دانند بررسی کند.

ثئودوروس: ثئای‌تتوس، با این جوانی می‌خواهی به‌پیرمردان پیمان‌شکنی بیاموزی؟ خیر، اکنون نوبت توست که خود را برای پاسخ‌دادن به‌پرسشهای سقراط آماده کنی.

ثئای‌تتوس: اگر سقراط چنین بخواهد، آماده‌ام. ولی مشتاقم مطالبی هم دربارهٔ عقیدهٔ طرفداران فقدان حرکت بشنوم.

ثئودوروس: سقراط را به‌بحث خواندن مانند آن است که سوار را به‌دشتی هموار جلب کنند. تو بپرس و یقین بدان که او با اشتیاق تمام پاسخ خواهدداد.

سقراط: ثئودوروس، گمان نمی‌برم که بتوانم تقاضای ثئای‌تتوس را برآورم.

ثئای‌تتوس: چرا؟

سقراط: می‌ترسم به‌ملیسوس و دیگران، که می‌گویند کل موجود واحدی بی‌جنبش است، بی‌حرمتی روا دارم و بیش از همه از پارمنیدس[8] بیم دارم، زیرا پارمنیدس به‌قول هومر «هم شایان حرمت است و هم وحشت‌انگیز.» در آغاز جوانی چندی با پارمنیدس که در آن هنگام پیری سالخورده بود همنشین بوده و او را

۱۸۴ دارای اندیشه‌ای ژرف و والا یافته‌ام. از این رو بیم آن دارم که نه سخنانش را بفهمیم و نه به‌معنایی که در آنها پنهان است راه‌ببریم و خصوصاً می‌ترسم که این همه مسائل گوناگون آن مطلب اساسی را که موضوع بحث ماست از نظر ما بپوشانند. مطلبی که می‌خواستیم بررسی کنیم این است که «شناسایی چیست؟». ولی در اثنای بحث چنان مسائلی روی‌نموده‌است که اگر در بررسی آنها اختصار روا داریم سزاوار سرزنش خواهیم‌بود و اگر بتفصیل گراییم برای مسألهٔ شناسایی وقت کافی نخواهدماند. از این رو کاری که اکنون باید کرد این است که با توسل به‌هنر مامایی خود به‌ثنای‌تتوس یاری کنیم تا کودکی را که بدان آبستن است بزاید و اندیشه‌ای را که دربارهٔ شناسایی دارد بیرون بیاورد.

ثئودوروس: اگر چنین می‌پسندی بحث را با ثنای‌تتوس از سر بگیر.

سقراط: ثنای‌تتوس، گفتی که شناسایی ادراک حسی است. چنین نگفتی؟

ثنای‌تتوس: چنین گفتیم.

سقراط: اگر بپرسند که آدمی سفید و سیاه را با چه می‌بیند و آواز زیر و بم را با چه می‌شنود، آیا خواهی‌گفت با چشم می‌بیند و با گوش می‌شنود؟

ثنای‌تتوس: بدیهی است.

سقراط: تساهل در انتخاب کلمه‌ها نشانهٔ نقص تربیت نیست بلکه، بعکس، موشکافی در معنی هر کلمه نوعی اسارت و بندگی است. با این همه در پاره‌ای موارد ضرورت ایجاب می‌کند که در کلمه‌هایی که بکارمی‌بریم دقت کامل کنیم. دربارهٔ پاسخی که هم‌اکنون دادی ناگزیرم بدین روش توسل جویم تا روشن شود که کدام جزءِ آن درست نبود. اینک نیک بنگر که آیا درست‌تر نیست اگر به‌جای «با چشم می‌بینیم و با گوش می‌شنویم» بگوییم «به‌وسیلهٔ چشم می‌بینیم و به‌وسیلهٔ گوش می‌شنویم؟»

ثنای‌تتوس: بی‌گمان «به‌وسیلهٔ آنها» درست‌تر از «با آنها»ست.

سقراط: آری، پسر من، خیلی بد بود اگر در وجود ما احساسهای گوناگون همانند جنگجویان تروا در شکم آن اسب چوبین، در کنار یکدیگر قرارداشتند و در مرکزی معین (خواه آن را روح بخوانی و خواه به‌نامی دیگر) به‌هم نمی‌پیوستند و ما چیزهای محسوس را با آن مرکز معین و به‌وسیلهٔ آن آلات درک نمی‌کردیم.

ثنای‌تتوس: درست است و از این رو بهتر آن است که بگوییم به‌وسیلهٔ چشم می‌بینیم و به‌وسیلهٔ گوش می‌شنویم.

سقراط: علت اینکه می‌خواهم در این نکته دقیق شوی این است که معلوم گردد آیا در ما چیزی واحد وجوددارد و ما با آن چیز واحد، منتها به‌وسیلهٔ چشم، سیاه و سفید را می‌بینیم و به‌وسیلهٔ حواس دیگر محسوسات دیگر را درک می‌کنیم؟ اگر دربارهٔ آن آلات سؤال کنند، آیا نخواهی‌گفت که همهٔ آنها اعضای تنند؟ ولی شاید بهتر آن است که بگذارم تو خود پاسخ بدهی. آیا آلاتی که به وسیلهٔ آنها گرمی و سختی و سبکی و شیرینی را درمی‌یابی اعضای تن نیستند؟

ثنای‌تتوس: البته اعضای تنند.

۱۸۵ **سقراط:** و آیا تصدیق می‌کنی که آنچه به‌وسیلهٔ یک حس درک می‌کنی به وسیلهٔ حس دیگر نمی‌توانی درک کرد؟ مثلاً آنچه به‌وسیلهٔ حس بینایی درمی‌یابی به‌وسیلهٔ حس شنوایی نمی‌توان دریافت و آنچه به‌وسیلهٔ حس شنوایی درک می‌کنی به‌وسیلهٔ حس دیگر دریافتنی نیست؟

ثنای‌تتوس: البته تصدیق می‌کنم.

سقراط: آیا هنگامی که دربارهٔ آن دو حس می‌اندیشی، این اندیشه را نه به وسیلهٔ یکی از آن دو حس می‌توانی درک کرد و نه به‌وسیلهٔ حس دیگر؟

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: و آیا هنگامی که دربارهٔ صدا و رنگ می‌اندیشی، نخستین چیزی که به‌ذهنت می‌آید این است که آنها هر دو هستند؟

ثنای‌تتوس: البته.

سقراط: و همچنین آیا نمی‌اندیشی که هر کدام از آن دو غیر از دیگری و با خود برابر است؟

ثنای‌تتوس: البته این را نیز می‌اندیشم.

سقراط: و آیا باز نمی‌اندیشی که آن دو با هم دو تا هستند و هر یک بتنهایی یکی است؟

ثنای‌تتوس: این را نیز می‌اندیشم.

سقراط: و آیا نمی‌اندیشی که آنها به‌یکدیگر شبیهند یا بی‌شباهت؟

ثنای‌تتوس: می‌اندیشم.

سقراط: همهٔ این مطالب را با کدام وسیله درک می‌کنی؟ وجه اشتراکی را که میان آنهاست نه به‌وسیلهٔ بینایی می‌توانی دریافت و نه به‌وسیلهٔ شنوایی، و این خود دلیل تازه‌ای است به‌درستی نکته‌ای که پیشتر گفتیم. مثلاً اگر می‌خواستی

معلوم کنی که آیا آن دو شورند یا نه، می‌دانستی که به‌کدام حس باید توسل جویی، و این حس نه بینایی بود و نه شنوایی.

ثنای‌تتوس: البته می‌دانستم که باید به‌حسی توسل جویم که آلتش زبان است.

سقراط: درست است. پس بگو ببینم آن مرکز ادراک، که جنبهٔ مشترک همهٔ آن چیزها را بر تو می‌نماید و تو را از بودن و نبودن آنها آگاه می‌سازد، به‌وسیلهٔ کدام حس عمل می‌کند؟

ثنای‌تتوس: گمان می‌کنم مقصودت از جنبهٔ مشترک، هستی و نیستی و همانندی و ناهمانندی و همانی و دگری و وحدت و کثرت و فردی و زوجی و چیزهایی از این قبیل است، و می‌پرسی که روح ما به‌وسیلهٔ کدام جزءِ تن آنها را درمی‌یابد؟

سقراط: سؤالم را درست دریافته‌ای و مقصودم همان است.

ثنای‌تتوس: سقراط، بدین پرسش پاسخی نمی‌توانم داد جز اینکه بگویم برای درک آن چیزها آلت و وسیله‌ای نیست بلکه به‌عقیدهٔ من روح ما به‌جنبهٔ مشترک همهٔ چیزها خود مستقیم و بی‌واسطه برمی‌خورد.

سقراط: ثنای‌تتوس، پسر زیبایی هستی برخلاف آنچه ثئودوروس دربارهٔ تو گفت! زیرا کسی که سخنی بدین زیبایی بگوید هم نیک است و هم زیبا. گذشته از اینکه پاسخی درست دادی، با این سخن بار سنگینی از دوش من برداشتی و مرا از زحمت بحثی دراز خلاص کردی زیرا معلوم شد بر تو روشن است که روح به پاره‌ای چیزها به‌وسیلهٔ خود و بی‌واسطه برمی‌خورد و پاره‌ای چیزها را به‌وسیلهٔ نیروهای مختلفی که در تن است درمی‌یابد. عقیدهٔ من نیز همین است و می‌خواستم در آن با من شریک شوی.

ثنای‌تتوس: من نیز بدین عقیده‌ام.

سقراط: وجود جزءِ کدام یک از آن دو نوع است؟ می‌دانی که همهٔ چیزها از ۱۸۶
وجود بهره دارند و وجود کلی‌تر از هر کلی دیگر است.

ثنای‌تتوس: وجود از چیزهایی است که روح، خود و به‌وسیلهٔ خود درمی‌یابد.

سقراط: همانندی و ناهمانندی و همانی و غیریت نیز از آن قبیلند؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: زیبایی و زشتی و نیکی و بدی نیز؟

ثنای‌تتوس: آری، خصوصاً در مورد این چیزها، روح مستقیم و بی‌واسطه عمل می‌کند، بدین نحو که آنها را در برابر یکدیگر قرارمی‌دهد و آنچه را که در گذشته بود و اکنون هست با آنچه در آینده خواهدبود می‌سنجد.

سقراط: کمی درنگ کن! آیا روح سختی چیز سخت و نرمی چیز نرم را به‌وسیلهٔ حس لامسه درنمی‌یابد؟

ثنای‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: ولی آیا وجود سختی و نرمی و ماهیت آنها، و تضاد آنها را با یکدیگر، و وجود این تضاد را، خود روح بدون هیچ واسطه‌ای از راه مشاهده و سنجش درمی‌یابد و دربارهٔ آنها داوری می‌کند؟

ثنای‌تتوس: البته.

سقراط: نیروی ادراک تأثراتی که به‌وسیلهٔ تن به‌روح می‌رسند به‌اقتضای طبیعت در آدمیان و دیگر جانوران از هنگام زایش بوجودمی‌آید. ولی آنانکه از آن ادراکها چنین نتیجه می‌گیرند که آنچه ادراک می‌شود هست یا سودمند است، این نیروی نتیجه‌گیری را فقط با گذشت زمان و در پرتو کوشش فراوان و تربیت درست بدست‌می‌آورند.

ثنای‌تتوس: در این شک نیست.

سقراط: آیا کسی که به‌درک وجود چیزی توانا نیست می‌تواند ماهیت راستین آن چیز را دریابد؟

ثنای‌تتوس: نه.

سقراط: آیا اگر آدمی ماهیت راستین چیزی را درنیابد، می‌تواند به‌آن شناسایی پیدا کند؟

ثنای‌تتوس: هرگز.

سقراط: پس شناسایی از ادراک حسی حاصل نمی‌شود بلکه بر اثر داوریهایی که دربارهٔ ادراکهای حسی می‌کنیم و نتایجی که از آن داوریها می‌گیریم بدست‌می‌آید. زیرا دریافتن وجود و ماهیت راستین، چنانکه روشن شد، تنها از این راه میسر است نه از راه ادراک حسی.

ثنای‌تتوس: مطلب روشن است.

سقراط: آیا با وجود اختلافی بدان بزرگی که میان آن دو هست، هر دو را یکی می‌دانی؟

ثنای‌تتوس: البته نه.

سقراط: شنیدن و دیدن و بوییدن و احساس گرمی و سردی را به‌چه نام می‌خوانی؟

ثنای‌تتوس: به‌آنها جز ادراک حسی نام دیگر نمی‌توان داد.

سقراط: پس آیا همهٔ آنها را ادراک حسی می‌نامی؟

ثنای‌تتوس: بدیهی است.

سقراط: و آیا آنها چون، چنانکه گفتیم، از دریافتن وجود ناتوانند به‌ماهیت راستین چیزها نمی‌توانند راه‌یابند؟

ثنای‌تتوس: نه.

سقراط: پس آیا قادر به‌شناسایی نیستند؟

ثنای‌تتوس: نه.

سقراط: بنا بر این، ثنای‌تتوس، هیچ گاه و در هیچ حال شناسایی و ادراک حسی نمی‌تواند یکی باشد؟

ثنای‌تتوس: نه، زیرا روشن شد که شناسایی غیر از ادراک حسی است.

۱۸۷ **سقراط:** ولی این بحث را برای آن آغاز نکردیم که معلوم کنیم شناسایی چه نیست. مقصود ما این بود که بدانیم شناسایی چیست. با این همه لااقل به‌اندازه‌ای پیشرفت کرده‌ایم که دیگر شناسایی را در ادراک حسی نمی‌جوییم بلکه معتقد شده‌ایم شناسایی آن حالتی است که روح به‌خود می‌گیرد هنگامی که خود و برای خود به‌آنچه موجود است توجه می‌یابد و بدان می‌پردازد[9]. اکنون هر نامی که می‌خواهی، به‌آن بده.

ثنای‌تتوس: سقراط، گمان می‌کنم این همان است که پندار یا عقیده نامیده‌می‌شود.

سقراط: حق با توست. اکنون هر چه تا کنون گفته‌ایم فراموش کن و بار دیگر نیک بیندیش و ببین، تو که تا این مرحله پیش‌رفته‌ای، آیا می‌توانی با نظری دقیق‌تر در موضوع بنگری و بگویی که شناسایی چیست؟

ثنای‌تتوس: سقراط، نمی‌توانم بگویم که هر پنداری شناسایی است زیرا پندار نادرست هم وجوددارد. شاید بتوان گفت که شناسایی پندار درست است. اینک بگذار پاسخ من همین باشد و اگر در نتیجهٔ بررسی معلوم شود که آن پاسخ درست نیست به‌دنبال پاسخی دیگر خواهیم‌گشت.

سقراط: خوب گفتی ثئای‌تتوس. در بحث باید بدین گونه با شجاعت پیش رفت نه بدان‌سان که در آغاز گفت و گو با ترس و تردید پاسخ می‌دادی. اگر بدین روش پیش برویم از دو نتیجه یکی بدست‌خواهدآمد: یا آنچه را می‌جوییم خواهیم یافت و یا اگر نیابیم از آن پس نخواهیم پنداشت می‌دانیم چیزی را که نمی‌دانیم، و این خود توفیق بزرگی است. خوب، چه گفتی؟ گفتی پندار گاه درست است و گاه نادرست، و به‌گمان تو پندار درست شناسایی است؟

ثئای‌تتوس: آری، چنین می‌پندارم.

سقراط: آیا میل داری بار دیگر به‌بحث خود دربارهٔ پندار برگردیم؟

ثئای‌تتوس: کدام بحث؟

سقراط: نکته‌ای هست که مرا بارها چه در تنهایی و چه در برابر دیگران به دشواری افکنده، و آن این است که نمی‌توانم بگویم آن عارضه که به‌ما روی‌می‌آورد چیست و چگونه پدیدمی‌آید؟

ثئای‌تتوس: کدام عارضه؟

سقراط: اینکه آدمی گاه پنداری نادرست پیدا می‌کند. اکنون نیز نمی‌دانم آیا باید این مطلب را رها کنیم یا از طریقی دیگر، غیر از آنچه پیشتر برگزیده بودیم، دربارهٔ آن تحقیق نماییم؟

ثئای‌تتوس: اگر لازم می‌دانی البته تحقیق می‌کنیم. مگر ساعتی پیش تو و ثئودوروس نگفتید که در این گونه مسائل نباید شتاب کرد.

سقراط: خوب شد این نکته را به‌یادم‌آوردی. شاید صلاح در این است که بررسی را بار دیگر از سر بگیریم چه اگر مطلب کوچکی را نیک بررسی کنیم بهتر از آن است که به‌مطالب بزرگتر بپردازیم ولی بررسی ما ناقص بماند.

ثئای‌تتوس: درست است.

سقراط: بگذار ببینیم مسأله چیست؟ آیا می‌گوییم پندار ممکن است گاه نادرست باشد و بنا بر این پندار بعضی کسان نادرست است و پندار بعضی دیگر درست؟

ثئای‌تتوس: آری چنین می‌گوییم.

۱۸۸ **سقراط:** وضع هر یک از ما آدمیان در برابر چیزهای گوناگون چنین است که چیزی را یا می‌دانیم و یا نمی‌دانیم. در اینجا به‌آموختن و ازیادبردن، که مرحله‌ای میان دانستن و ندانستن است، کار نداریم چون ربطی به‌بحث ما ندارد.

ثنای‌تتوس: پس غیر از دو حال باقی‌نمی‌ماند: یا می‌دانیم و یا نمی‌دانیم.

سقراط: و بی‌گمان کسی که پنداری دارد، پندارش یا دربارهٔ چیزی است که می‌داند و یا چیزی که نمی‌داند؟

ثنای‌تتوس: آری بی‌گمان چنین است.

سقراط: و آیا محال است که کسی چیزی را که می‌داند در عین حال نداند، یا آنچه را نمی‌داند در عین حال بداند؟

ثنای‌تتوس: البته محال است.

سقراط: هنگامی که کسی دربارهٔ چیزی که می‌داند پندار نادرست دارد، ناچار باید در این گمان باشد که آنچه می‌پندارد آن چیز نیست بلکه چیز دیگری است که آن را هم می‌داند. پس نتیجه چنین می‌شود که با اینکه هر دو چیز را می‌داند در عین حال هیچ یک از آن دو را نمی‌داند.

ثنای‌تتوس: سقراط، چنین امری محال است.

سقراط: یا چیزی را که نمی‌داند چیز دیگری می‌پندارد که آن را هم نمی‌داند. مثل اینکه کسی که نه سقراط را می‌شناسد و نه ثنای‌تتوس را، چنین پندارد که سقراط ثنای‌تتوس است یا ثنای‌تتوس سقراط.

ثنای‌تتوس: این هم محال است.

سقراط: هنچنین ممکن نیست کسی بپندارد که آنچه می‌داند چیزی است که نمی‌داند، و یا آنچه نمی‌داند چیزی است که می‌داند.

ثنای‌تتوس: نه، این نیز ممکن نیست.

سقراط: پس چگونه ممکن است که کسی پندار نادرست داشته‌باشد؟ پندار یا مربوط به‌چیزی است که می‌دانیم و یا به‌چیزی که نمی‌دانیم، و در این هر دو مورد محال است که پندار ما نادرست باشد.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: اکنون بگذار به‌جای دانستن و ندانستن، دربارهٔ بودن و نبودن بحث کنیم.

ثنای‌تتوس: چگونه؟

سقراط: بگوییم اگر کسی چیزی را بدان گونه که نیست می‌پندارد، پندارش نادرست است.

ثنای‌تتوس: این تعریف درست‌تر می‌نماید.

سقراط: ولی اگر از ما بپرسند: «آیا اصلاً ممکن است چنین حالتی برای کسی پیش‌آید؟ و آیا ممکن است کسی آنچه را که نیست بپندارد؟ به‌عبارت دیگر آیا ممکن است کسی چیزی را که اصلاً نیست، و یا چیزی را بدان گونه که نیست، بپندارد» چه پاسخ خواهیم‌داد؟ گمان می‌کنم ناگزیر خواهیم‌شد بگوییم «آری، اگر کسی اعتقادی داشته‌باشد ولی اعتقادش مطابق با حقیقت نباشد!» یا معتقدی که باید پاسخی جز این بدهیم؟

ثنای‌تتوس: به‌عقیدهٔ من نیز باید همان پاسخ را بدهیم.

سقراط: آیا در موارد دیگر نیز ممکن است چنین حالتی پیش‌آید؟

ثنای‌تتوس: در کدام موارد؟

سقراط: آیا ممکن است کسی چیزی را ببیند ولی هیچ چیز نبیند؟

ثنای‌تتوس: نه.

سقراط: پس کسی که چیزی را می‌بیند، چیزی واقعی می‌بیند، یعنی چیزی را که براستی هست. یا معتقدی که چیزی ممکن است غیرواقعی باشد؟

ثنای‌تتوس: چنین عقیده‌ای ندارم.

سقراط: پس آیا وقتی که کسی چیزی را می‌بیند، چیزی را می‌بیند که وجوددارد؟

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید.

۱۸۹ **سقراط:** و آیا کسی که می‌شنود چیزی را می‌شنود که هست؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: و آیا کسی که لمس می‌کند، چیزی را لمس می‌کند، یعنی چیزی را که هست؟

ثنای‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: و آیا کسی که می‌پندارد، چیز معینی را نمی‌پندارد؟

ثنای‌تتوس: البته چیز معینی را می‌پندارد.

سقراط: یعنی چیزی را که براستی هست؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: و آیا اگر کسی پنداری داشته‌باشد دربارهٔ چیزی که نیست، باید گفت که دربارهٔ هیچ چیز پنداری ندارد؟

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: و آیا کسی که دربارهٔ هیچ چیز پنداری ندارد، باید گفت که اصلاً پنداری ندارد؟

ثنای‌تتوس: نتیجهٔ استدلال همین است.

سقراط: پس آیا محال است آدمی دربارهٔ لاوجود پنداری داشته‌باشد: خواه دربارهٔ چیزی که موجود نیست و خواه دربارهٔ هیچ فی‌نفسه؟

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس آیا پندار نادرست باید چیزی باشد غیر از پندار دربارهٔ چیزی که نیست؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: پس می‌بینی که پندار نادرست در ما نه بدین صورت پدید می‌تواند آمد و نه به‌صورتی که پیشتر تشریح کردیم.

ثنای‌تتوس: حق با توست.

سقراط: ولی شاید به‌صورت...

ثنای‌تتوس: به‌کدام صورت؟

سقراط: شاید پندار نادرست پنداری بر مبنای اشتباه است، بدین‌سان که کسی چیز موجود واقعی را به‌جای چیز موجود واقعی دیگر بگیرد. در این صورت پندار او البته به‌چیز موجود واقعی مربوط است ولی چیزی را بخطا چیزی دیگر می‌پندارد و چون به‌جای آن چیز که هدف اوست به‌چیزی دیگر روی‌می‌آورد، حق داریم بگوییم که پندارش نادرست و برخطاست.

ثنای‌تتوس: گمان می‌کنم این توجیه درست است. زیرا هنگامی که کسی چیزی را به‌جای زیبا زشت می‌شمارد، یا به‌جای زشت زیبا می‌پندارد پندارش براستی نادرست است.

سقراط: ثنای‌تتوس، چنین می‌نماید که مرا به‌دیدهٔ حقارت می‌نگری و از من نمی‌ترسی.

ثنای‌تتوس: مقصودت چیست؟

سقراط: گویا هیچ نمی‌ترسی که روی عبارت «براستی نادرست» انگشت بگذارم و بپرسم که آیا ممکن است چیزی «به‌سرعت آهسته» باشد یا «به‌سنگینی سبک» باشد و یا یکی از دو چیز که ضد یکدیگرند عین خود و همانند خود نباشد بلکه طبیعت ضد خود را بپذیرد و ضد خود شود؟ ولی از این پرسش صرف نظر

می‌کنیم تا به‌دلیری تو چشم‌زخم نرسد. به‌هر حال چنین می‌نماید که تو هم موافقی که بگوییم پندار نادرست پنداری است بر مبنای اشتباه و گرفتن چیزی به‌جای چیز دیگر.

ثئای‌تتوس: آری.

سقراط: پس تو بر آنی که ممکن است آدمی چیزی را به‌جای چیز دیگر در نظر آورد و دربارهٔ آن بیندیشد، نه به‌جای خود آن چیز؟

ثئای‌تتوس: آری.

سقراط: اگر روح کسی مرتکب چنان خطایی شود، ناچار باید هنگام تفکر یا آن هر دو چیز را در نظر داشته‌باشد و یا یکی از آنها را.

ثئای‌تتوس: بدیهی است.

سقراط: یعنی یا باید هر دو را در آنِ واحد در نظر داشته‌باشد و یا یکی را پس از دیگری.

ثئای‌تتوس: درست است.

سقراط: آیا تفکر به‌عقیدهٔ تو نیز همان است که من می‌گویم؟

ثئای‌تتوس: به‌عقیدهٔ تو تفکر چیست؟

سقراط: گفت و گویی است که روح با خود می‌کند دربارهٔ چیزی که می‌خواهد به‌کنه آن پی‌ببرد. البته من مردی نادانم و آنچه دربارهٔ تفکر می‌توانم گفت سخن مرد نادانی است. ولی به‌هر حال به‌عقیدهٔ من روح در حال تفکر کاری نمی‌کند جز اینکه از خود می‌پرسد و خود پاسخ می‌دهد و باز خود آن پاسخ را
۱۹۰ می‌پذیرد یا رد می‌کند. پس از آنکه در این جست و جو آهسته یا بسرعت پیش رفت و به‌نتیجه‌ای رسید و آن را پذیرفت و دیگر دربارهٔ آن تردیدی برایش نماند، آن نتیجه را داوری یا پندار او می‌نامیم. از این رو می‌گویم پنداشتن نوعی سخن گفتن است و پندار سخنی است، ولی نه سخنی که به‌یاری صدا به‌دیگری گفته می‌شود، بلکه سخنی است که روح در حال خاموشی به‌خود می‌گوید. در این باره عقیدهٔ تو چیست؟

ثئای‌تتوس: عقیدهٔ من نیز همان است.

سقراط: پس آیا هنگامی که کسی چیزی را چیز دیگر می‌پندارد، به‌خود می‌گوید آن چیز چیز دیگری است؟

ثئای‌تتوس: جز این نمی‌تواند بود.

سقراط: آیا هیچ اتفاق افتاده‌است که یک بار به‌خود گفته‌باشی زیبا زشت است و ظلم عدل؟ یا بیادداری که کوشیده‌باشی خود را قانع کنی که چیزی چیز دیگر است؟ گمان نمی‌کنم در خواب نیز به‌مخیله‌ات خطور کرده‌باشد که به‌خود بگویی فرد زوج است یا زوج فرد.

ثنای‌تتوس: حق با توست.

سقراط: آیا گمان می‌کنی کسی که عقلش بجاست، و حتی دیوانه، صریحاً به‌خود می‌گوید که گاو اسب است یا دو یک است؟

ثنای‌تتوس: به‌خدا سوگند نه.

سقراط: پس اگر پندار سخنی باشد که آدمی به‌خود می‌گوید، کسی که دربارهٔ هر دو چیز با خود سخن می‌گوید و هر دو را با روح خود درمی‌یابد، هرگز یکی از آن دو را به‌جای دیگری نخواهدگرفت. بنا بر این تو نیز باید تصدیق کنی که تصور چیزی به‌جای چیز دیگر امکان‌پذیر نیست، و اینک تکرار می‌کنم که هیچ کس نمی‌تواند بپندارد که زشت زیباست.

ثنای‌تتوس: آری تصدیق می‌کنم.

سقراط: پس آیا کسی که هر دو چیز را تصور می‌کند ممکن نیست یکی از آن دو را به‌جای دیگری تصور کند؟

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: کسی هم که یکی از دو چیز را تصور می‌کند و دیگری را نه، هرگز نمی‌تواند بپندارد که چیزی چیز دیگر است.

ثنای‌تتوس: حق با توست، وگرنه باید چیز دوم را هم تصور کند، و حال آنکه گفتیم آن را تصور نمی‌کند.

سقراط: پس نه کسی که هر دو چیز را در آنِ واحد در نظر دارد، در پندار خود بخطامی‌رود و نه آنکه یکی را در نظر دارد و دیگری را نه. پس اگر کسی بگوید که پندار نادرست مبنی بر اشتباه است سخنش را نخواهیم‌پذیرفت زیرا مبرهن ساختیم که پندار نادرست نه بدین صورت بوجودمی‌آید و نه به‌صورتی که پیشتر گفته‌ایم.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: ولی، ثنای‌تتوس، اگر بگوییم پندار نادرست محال است ناگزیر خواهیم‌شد مطالب بی‌پایهٔ بسیاری را بپذیریم.

ثنای‌تتوس: کدام مطالب؟

سقراط: پیش از آنکه آن مطالب را بر تو فاش کنم باید بکوشیم تا موضوع
۱۹۱ را از همه سو بررسی کنیم و تحقیق خویش را بپایان‌برسانیم. چه اگر به‌سبب این درماندگی که اکنون دچار آنیم ناگزیر شویم مطالبی را بپذیریم شرمساری خواهیم برد. ولی اگر بتوانیم مشکلی را که درپیش‌داریم بگشاییم و این بار را به‌منزل برسانیم از ریشخند دیگران در امان خواهیم‌بود و آنگاه دربارهٔ مشکلاتی که دیگران دارند سخن خواهیم‌گفت. ولی اگر از گشودن مشکل خود ناتوان گردیم و امید خود را ازدست‌بدهیم سخنی را که پیشتر گفتیم خواهیم‌پذیرفت و تسلیم آن خواهیم‌شد تا هر چه می‌خواهد با ما بکند و حتی ما را لگدکوب نماید همچنان که ملاحان کسانی را که به‌بیماری دریا مبتلا هستند با لگد می‌کوبند. اینک گوش فرادار تا راه حلی را که به‌نظرم رسیده‌است بگویم.

ثنای‌تتوس: بگو.

سقراط: پیشتر گفتیم کسی که چیزی را می‌داند محال است بپندارد که آن چیز چیز دیگری است که نمی‌داند. ولی به‌عقیدهٔ من این سخن درست نیست بلکه در یک صورت ممکن است که آدمی چنین بپندارد.

ثنای‌تتوس: مرادت این است که مثلاً من که سقراط را می‌شناسم، هنگامی که از دور کسی دیگر را می‌بینم که نمی‌شناسم، می‌پندارم آن کس سقراط است. مقصودت همین نیست؟

سقراط: نه، پیشتر این مطلب را رد کردیم زیرا نتیجهٔ آن چنین می‌شد که هنگامی که ما چیزی را می‌دانیم در عین حال آن را نمی‌دانیم.

ثنای‌تتوس: راست است، این را رد کردیم.

سقراط: بگذار مطلب را به‌نحو دیگر ادا کنیم. شاید این بار آنچه خواهیم گفت پذیرفتنی باشد و شاید هم باز به‌نتیجهٔ درست نرسیم. ولی چون در تنگنا مانده‌ایم ناگزیریم هر سخنی را از هر جانب بیازماییم. اینک به‌آنچه می‌گویم بدقت گوش فرادار: آیا ممکن است که آدمی چیزی را که نمی‌داند، بیاموزد؟

ثنای‌تتوس: البته ممکن است.

سقراط: پس هر روز می‌تواند چیزی تازه را که نمی‌داند بیاموزد؟

ثنای‌تتوس: البته.

سقراط: اکنون برای آنکه بتوانیم موضوع را نیک مجسم سازیم، چنان

بدان که ما در درون خود لوحی از موم داریم که می‌توان نقشهایی بر آن بست و این لوح در بعضی کسان بزرگتر است و در بعضی کوچکتر، در بعضی صافتر است و در برخی دیگر ناصاف‌تر، در بعضی نرمتر است و در بعضی دیگر سخت‌تر.

ثنای‌تتوس: بسیار خوب.

سقراط: و می‌گوییم این لوح هدیه‌ای است که «منه‌موسونه»، مادر خدایان دانش و هنر، به‌ما بخشیده، و ما هر چه را می‌بینیم و می‌شنویم و می‌اندیشیم و می‌خواهیم در حافظهٔ خود نگاه داریم و بیادبیاوریم بر این لوح نقش می‌بندیم. بدین معنی که همچنان که قطعه‌ای موم در زیر مهر انگشتری قرارمی‌دهند تا نقش مهر بر آن بیفتد ما نیز لوح مومی را که در درون خویش داریم در زیر آنچه به‌حس درمی‌یابیم یا می‌اندیشیم قرارمی‌دهیم و هر چه را بر لوح نقش می‌بندد، تا هنگامی که نقش باقی است، بیادمی‌آوریم و می‌دانیم ولی پس از آنکه نقش پاک شد، یا اگر اصلاً نقشی بسته‌نشد، آنچه را دیده و شنیده و اندیشیده‌ایم فراموش می‌کنیم و نمی‌دانیم.

ثنای‌تتوس: خوب.

سقراط: کسی که بدین‌سان دارای شناسایی شده‌است و سپس چیزی را می‌بیند یا می‌شنود، آیا ممکن است پندار نادرست بدین صورت که خواهم‌گفت به‌او دست‌دهد؟

ثنای‌تتوس: به‌چه صورت؟

سقراط: بدین صورت که چیزی را که می‌داند گاه به‌جای چیز دیگری بگیرد که آن را هم می‌داند و گاه به‌جای چیزی که نمی‌داند. پیشتر گفتیم که چنین امری محال است در حالی که حق نداشتیم چنان ادعایی بکنیم.

ثنای‌تتوس: پس چه باید بگوییم؟

۱۹۲ **سقراط:** اکنون مطلب را بار دیگر از سر می‌گیرم و با بیانی دقیق‌تر و روشن‌تر تشریح می‌کنم:

کسی که چیزی را می‌داند و نقشش را در درون خود دارد ولی به‌وسیلهٔ حس ادراک نمی‌کند، محال است آن را با چیزی دیگر که می‌داند و نقشش را در درون خود دارد ولی با حس ادراک نمی‌کند، اشتباه نماید.

همچنین کسی که چیزی را می‌داند محال است آن را با چیزی اشتباه کند که نمی‌داند و نقشش را در درون خود ندارد.

باز ممکن نیست کسی چیزی را که نمی‌داند به‌جای چیز دیگری بگیرد که آن را هم نمی‌داند، و یا چیزی را که نمی‌داند با چیزی اشتباه کند که می‌داند.

باز محال است کسی چیزی را که به‌وسیلهٔ حس ادراک می‌کند به‌جای چیزی بگیرد که آن را هم به‌وسیلهٔ حس ادراک می‌کند. یا چیزی را که به‌حس درک می‌کند با چیزی اشتباه کند که به‌حس درک نمی‌کند، یا چیزی را که به‌حس درک نمی‌کند به‌جای چیز دیگری بگیرد که آن را هم به‌حس درک نمی‌کند، یا چیزی را که به‌حس درک نمی‌کند چیزی پندارد که به‌حس درک می‌کند.

همچنین ممکن نیست کسی چیزی را که می‌داند و به‌حس نیز درک می‌کند و نقشی از آن مطابق ادراک حسی در درون خود دارد با چیز دیگری اشتباه کند که آن را نیز می‌داند و به‌حس درک می‌کند و نقشی از آن مطابق ادراک حسی در درون دارد، و این صورت اخیر از هر صورت دیگر غیرممکن‌تر است.

باز محال است کسی چیزی را که می‌داند و به‌حس درک می‌کند و نقش درستی از آن در درون خود دارد با چیز دیگری اشتباه کند که آن را نیز می‌داند، و یا چیزی را که می‌داند و نقشش را در درون خود دارد و به‌حس هم درک می‌کند به‌جای چیز دیگری بگیرد که به‌وسیلهٔ حس درک می‌کند.

این نیز محال است که کسی چیزی را که نه می‌داند و نه به‌حس درک می‌کند به‌جای چیز دیگری بگیرد که آن را نیز نه می‌داند و نه به‌حس درک می‌کند، و یا چیزی را که نه می‌داند و نه به‌حس درک می‌کند با چیزی اشتباه کند که نمی‌داند، و یا چیزی را که نه می‌داند و نه به‌حس درک می‌کند به‌جای چیزی بگیرد که به‌حس درک نمی‌کند.

در همهٔ آن موارد محال است که کسی پندار نادرست پیدا کند. پس فقط مواردی می‌ماند که...

ثئای‌تتوس: کدام موارد؟ شاید پس از آنکه موارد دیگر را برشمردی مطلب را تا اندازه‌ای دریابم. تا اینجا چیزی نفهمیدم.

سقراط: ممکن است کسی چیزی را که می‌داند با چیز دیگری اشتباه کند که هم می‌داند و هم در این دم به‌وسیلهٔ حس درک می‌کند، و یا آن را به‌جای چیزی بگیرد که نمی‌داند ولی به‌وسیلهٔ حس درک می‌کند، و یا چیزی را که هم با حس درک می‌کند و هم می‌داند به‌جای چیزی بگیرد که هم با حس درک می‌کند و هم می‌داند.

ثنای‌تتوس: اکنون کاملاً گیج شده‌ام.

سقراط: پس بگذار مطلب را با بیانی دیگر ادا کنم. من ثئودوروس و ۱۹۳
ثنای‌تتوس را می‌شناسم و به‌یاد هم دارم که چگونه کسانی هستند. گرچه آنان را گاه می‌بینم و گاه نمی‌بینم، و گاه با دست لمس می‌کنم و گاه نمی‌کنم، و گاه صدای آنان را می‌شنوم یا به‌وسیلهٔ حسی دیگر آنان را ادراک می‌کنم و گاه هیچ گونه ادراک حسی از آنان ندارم، ولی با این همه آنان را خوب بیاددارم و در درون خود آنان را می‌شناسم.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: نخست این نکته را به‌یاد بسپار که آدمی چیزی را که می‌داند گاه با حس نیز درک می‌کند و گاه نه.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: آیا ممکن نیست آدمی چیزی را هم که نمی‌داند گاه با حس درک بکند و گاه نکند؟

ثنای‌تتوس: البته ممکن است.

سقراط: اکنون نیک دقت کن شاید بتوانی مقصودم را دریابی. سقراط ثئودوروس و ثنای‌تتوس را می‌شناسد ولی هیچ یک از آن دو را نمی‌بیند و به‌وسیلهٔ حسی دیگر نیز ادراک نمی‌کند. در این حال سقراط هرگز نخواهدپنداشت که ثنای‌تتوس ثئودوروس است. این سخن درست است یا نه؟

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: این حالت نخست بود از حالاتی که پیشتر بیان کردم.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: حالت دوم این است که اگر یکی از شما دو تن را بشناسم و دیگری را نشناسم، و هیچ یک از شما دو تن را نبینم، محال است تصور کنم که آنکه می‌شناسم آن است که نمی‌شناسم.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: حالت سوم این است که اگر هیچ یک از شما دو تن را نشناسم و به‌وسیلهٔ حس نیز درک نکنم، محال است تصور کنم که یکی از شما که نه می‌بینم و نه می‌شناسم دیگری است. اکنون همهٔ حالتهایی را که برشمردم بدین‌سان بررسی کن. خواهی‌دید که در هیچ کدام از آنها، چه هر دوی شما را بشناسم و چه

هیچ یک از شما دو تن را نشناسم و چه یکی را بشناسم و دیگری را نه، ممکن نیست که دربارهٔ تو و ثئودوروس پنداری نادرست داشته‌باشم. در مورد ادراک حسی نیز اگر مطلب را به‌همان سان دنبال کنی به‌همان نتیجه خواهی‌رسید. اکنون مطلب را دریافتی؟

ثئای‌تتوس: آری دریافتم.

سقراط: پس موردی که برای امکان پندار نادرست باقی‌می‌ماند این است که تو و ثئودوروس را بشناسم و نقش هر دوی شما چون نقش مهر در لوح مومی من بسته شده‌باشد. در آن صورت هر گاه شما دو تن را از دور به‌نحو غیرروشن ببینم می‌کوشم ادراک حسی حاصل از دیدن هر یک از شما را با نقشی که از او در ضمیر دارم منطبق سازم و بر روی آن نقش قراردهم تا شناختن دوباره حاصل شود. ولی در این تطبیق بخطامی‌روم و چون کسی که هنگام پوشیدن کفش باشتباه پای در کفش غلط کند، ادراک حسی حاصل از دیدن یکی را بر نقشی که از دیگری دارم می‌گذارم و در نتیجه اشتباه در داوری روی‌می‌دهد و پندار نادرست حاصل می‌گردد همچنان که در تصویر آینه طرف راست جای چپ را می‌گیرد.

ثئای‌تتوس: تشبیهی که آوردی مطلب را به‌نیکوترین وجه روشن ساخت.

سقراط: اکنون بگذار این صورت را در نظر آوریم:

من هر دوی شما را می‌شناسم، و یکی از شما دو تن را علاوه بر شناختن می‌بینم ولی دیگری را نمی‌بینم، و در این حال شناسایی که از یکی دارم با ادراکی که از راه دیدن بدست‌می‌آورم تطبیق نمی‌کند. این صورت را پیشتر گفتم ولی درنیافتی.

ثئای‌تتوس: درست است.

سقراط: گفتم کسی که مردی را بشناسد و به‌حس نیز درک بکند، و شناسایی که به‌او دارد با ادراک حسی مطابقت نماید محال است بپندارد که این مرد شخص دیگری است که او را هم می‌شناسد و به‌حس نیز ادراک می‌کند و شناسایی که به‌او دارد با ادراک حسی مطابقت می‌نماید. بیادداری که چنین گفتم؟

ثئای‌تتوس: آری.

سقراط: پس موردی که باقی‌می‌ماند همان است که دمی پیش تشریح
۱۹۴ کردم. گفتم پندار نادرست در صورتی روی‌می‌نماید که کسی هر دو تن را بشناسد و
هر دو را ببیند یا به‌حسی دیگر ادراک کند، ولی ادراکی را که از هر یک بدست

می‌آورد نتواند با نقشی که از او دارد منطبق سازد و چون تیراندازی تازه‌کار در نشانه‌زدن خطا کند، و درست بدین جهت است که پنداری که در او پدیدمی‌آید نادرست خوانده‌می‌شود.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: همچنین است هنگامی که ادراک حسی مربوط به‌یکی از دو نقش باشد ولی روح آن ادراک را با نقشی که بدان مربوط نیست منطبق سازد. در این صورت نیز روح دچار اشتباه می‌شود.

پس اگر در استدلال خویش به‌راه خطا نرفته‌باشم، خلاصهٔ مطلب این است که ما در مورد چیزی که نمی‌شناسیم و به‌حس نیز درک نکرده‌ایم دچار پندار نادرست نمی‌شویم. پندار ما همیشه گرد چیزهایی می‌گردد که می‌دانیم و به‌حس ادراک می‌کنیم، و فقط در مورد این گونه چیزهاست که گاه پندار درست بدست می‌آوریم و گاه پندار نادرست. اگر ادراک حسی را به‌سوی نقشی ببریم که بدان مربوط است و با آن منطبق سازیم پندار ما درست می‌شود و اگر در این انطباق بخطابرویم، نادرست.

ثنای‌تتوس: بسیار خوب گفتی.

سقراط: اگر باقی مطلب را بگویم بیش از اینم خواهی‌ستود. آیا تصدیق می‌کنی که پندار درست زیباست و پندار نادرست زشت؟

ثنای‌تتوس: چگونه تصدیق نکنم؟

سقراط: می‌گویند علت پیدایش پندار درست و نادرست این است که شرح می‌دهم: کسانی که لوح مومی روحشان، که به‌سبب شباهت موم با مغز استخوان، هومر آن را مغز دل نام نهاده‌است، صاف و پاک است و عمق کافی دارد و نرمی آن نیز به‌اندازه است، نقشهایی که از ادراکهای حسی در آن بسته‌می‌شود صاف و ژرف و بادوام است و از این رو آن گونه کسان همه چیز را بآسانی می‌آموزند و حافظه‌ای نیرومند دارند و آنچه می‌آموزند از یاد نمی‌برند و گذشته از آن در انطباق ادراکهای حسی با نقشهای مربوط به‌آنها خطا نمی‌کنند و بدین‌سبب همیشه پندار درست دارند زیرا نقشهای درون خویش را که خوانا و روشنند و با یکدیگر فاصله دارند، بآسانی می‌توانند با چیزهای متعلق به‌آنها ــ که «اشیاءِ واقعی» نامیده می‌شوند ــ منطبق سازند و اینان همان کسانند که دانا و خردمند می‌نامیم. تو نیز با این سخن موافقی؟

ثئای‌تتوس: البته.

سقراط: ولی حال کسانی که به‌قول شاعر مغز دلشان خشن و ناهموار است، یا موم آن ناپاک و آلوده و یا بیش از اندازه نرم یا سخت است، چنین است که تشریح می‌کنم: کسی که مومش بیش از اندازه نرم است همه چیز را زود می‌آموزد و زود از یاد می‌برد. آنکه مومش بیش از اندازه سخت است بر خلاف اوست. کسانی که موم لوحشان به‌موی و شن و خاک آمیخته‌است، نقشهایشان روشن و خوانا نیست، و کسانی هم که موم لوحشان سخت است نقشهایشان سطحی است و ژرفای کافی ندارد. آنانکه مومی بیش از اندازه نرم دارند نقشهایشان را دوام نیست
۱۹۵ و زود زدوده می‌گردد. اگر کوچکی روح و تنگی جا نیز بر این عیبها افزوده‌شود نقشها به‌روی هم می‌افتند و مبهم‌تر و ناخواناتر می‌گردند. این گونه کسان بیشتر اوقات پندار نادرست پیدا می‌کنند زیرا هنگامی که چیزی را می‌بینند یا می‌شنوند یا می‌اندیشند نمی‌توانند هر ادراک را با نقشی که به‌آن مربوط است منطبق سازند وچون همیشه در این کار بخطامی‌روند بسی کند ذهنند و در دیدن و شنیدن و اندیشیدن اشتباه می‌کنند و از این رو ایشان را نادان و بی‌خرد می‌خوانیم و می‌گوییم از راه حقیقت دور افتاده‌اند.

ثئای‌تتوس: مطلب را بسیار خوب تشریح کردی.

سقراط: پس آیا باید تصدیق کنیم که پندار نادرست وجوددارد؟

ثئای‌تتوس: البته.

سقراط: و پندار درست نیز؟

ثئای‌تتوس: آری پندار درست نیز وجوددارد.

سقراط: پس آیا سرانجام توانستیم ثابت کنیم که آن دو نوع پندار قطعاً وجوددارند؟

ثئای‌تتوس: آری ثابت کردیم.

سقراط: ثئای‌تتوس، بسیار زشت است که کسی این همه بیهوده سخن‌درازی کند.

ثئای‌تتوس: چرا چنین می‌گویی؟

سقراط: برای آنکه از یاوه‌گویی و سماجت خود ملول شده و بجان‌آمده‌ام. جز این چه می‌توان گفت دربارهٔ مردی که به‌علت کندذهنی مطلبی را چند بار و هر بار به‌شکلی دیگر تکرار کند و آماده نباشد از سخنی که یک بار به‌ذهنش رسیده

است دست‌بردارد.

ثئای‌تتوس: هنوز نمی‌دانم علت ملال تو چیست.

سقراط: نه تنها ملولم بلکه دچار ترس شده‌ام و در این اندیشه‌ام که چه پاسخ خواهم‌داد اگر کسی بپرسد: «سقراط، آیا اکنون معتقدی که به‌چگونگی پیدایی پندار نادرست پی‌برده‌ای و ادعا می‌کنی که آن گونه پندار فقط در انطباق نادرست ادراکهای حسی با آنچه در ذهن داریم پدیدمی‌آید نه در انطباق ادراکهای حسی با یکدیگر، یا در انطباق چیزهایی که در ذهن داریم؟» گمان می‌کنم اگر کسی چنان بپرسد با غرور تمام خواهم‌گفت «آری چنین است»، و به‌خود خواهم بالید چنانکه گویی کشفی بزرگ کرده‌ایم.

ثئای‌تتوس: سقراط، به‌عقیدهٔ من نیز آنچه توانستیم روشن کنیم مطلب کوچکی نیست.

سقراط: آن کس باز خواهدپرسید: «سقراط، آیا اگر نقش کسی را در ذهن داشته‌باشیم ولی او را نبینیم، هرگز او را با اسبی که نه می‌بینیم و نه لمس می‌کنیم ولی نقشش را در ذهن داریم اشتباه نخواهیم‌کرد؟» و من پاسخ خواهم داد: نه.

ثئای‌تتوس: حق نیز همین است.

سقراط: ولی باز خواهدپرسید: «دربارهٔ یازده چه می‌گویی؟ آیا کسی که یازده را در ذهن دارد، بنا بر آنچه گفتی، هرگز یازده را به‌جای دوازده، که آن را نیز در ذهن دارد نخواهدگرفت؟» ثئای‌تتوس، پاسخ این سؤال را تو بده.

ثئای‌تتوس: خواهم‌گفت که در هنگام دیدن یا لمس‌کردن ممکن است کسی یازده را به‌جای دوازده بگیرد ولی در فکر هرگز چنین اشتباهی روی نمی‌دهد.

سقراط: چرا؟ فرض کن کسی پنج و هفت را در نظر آورد ــ ولی مرادم این
نیست که پنج یا هفت تن آدمی در پیش چشم داشته‌باشد ــ بلکه خود عدد پنج و ۱۹۶
عدد هفت را، که چون نقشی بر لوح مومی پذیرفتیم و گفتیم که در مورد ارتباط این نقشها تصور نادرست محال است. حال اگر دوکس دربارهٔ این دو عدد بیندیشند و از خود بپرسند که حاصل جمع آنها چند است، ممکن است یکی بدین نتیجه برسد که مجموع آنها یازده است و دیگری حاصل جمع آنها را دوازده بداند. یا معتقدی که همهٔ مردم زود معتقد می‌گردند که مجموع آنها دوازده است؟

ثئای‌تتوس: نه. بسی کسان خواهندپنداشت که مجموع آنها یازده است و

اگر اعداد بزرگتر را با هم جمع کنند احتمال اشتباه بیشتر است.

سقراط: حق با توست. ولی آیا معنی سخن تو این نیست که بعضی کسان نقش عدد دوازده را در لوح مومی خود به‌جای نقش یازده می‌گیرند؟

ثئای‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: آیا این همان سخن پیشین نیست؟ کسی که دچار این اشتباه است، اگر نیک بنگریم چیزی را که می‌داند به‌جای چیز دیگری می‌گیرد که آن را هم می‌داند. اگر به‌یادت باشد گفتیم چنین امری محال است و ثابت کردیم که در این مورد پندار نادرست نمی‌تواند پدیدآید و دلیل ما هم این بود که محال است کسی چیزی را هم بداند و هم نداند.

ثئای‌تتوس: درست است.

سقراط: پس ناچاریم ثابت کنیم که پندار نادرست ناشی از آن نیست که در انطباق ادراک حسی با آنچه در ذهن داریم اشتباه روی‌دهد، بلکه علتی دیگر در کار است. چه اگر پندار نادرست ناشی از آن اشتباه بود، در تطبیق چیزهایی که در ذهن داریم بخطانمی‌رفتیم. پس یا باید بگوییم که پندار نادرست اصلاً وجود ندارد و یا تصدیق کنیم که ممکن است کسی چیزی را هم بداند و هم نداند. تو کدام یک از این دو شق را برمی‌گزینی؟

ثئای‌تتوس: سقراط، مرا با مشکلی بزرگ رو به‌رو ساختی.

سقراط: گمان نمی‌کنم بتوانیم هر دو شق را بپذیریم. ولی برای اینکه از هیچ کوششی دریغ نکرده‌باشیم، آیا آماده‌ای که کاری بی‌شرمانه بکنیم؟

ثئای‌تتوس: چه کاری؟

سقراط: بیا نخست بگوییم که دانستن چیست؟

ثئای‌تتوس: چرا این کار را بی‌شرمانه می‌دانی؟

سقراط: مگر فراموش کرده‌ای که تمام بحث ما از کلمهٔ نخستین برای آن بود که ببینیم شناسایی چیست، و چنان وانمود می‌کردیم که از حقیقت آن آگاه نیستیم؟

ثئای‌تتوس: نه، فراموش نکرده‌ام.

سقراط: آیا بی‌شرمی نیست که ما، که نمی‌دانیم شناسایی چیست، بخواهیم حقیقت دانستن را بازنماییم؟ ولی، ثئای‌تتوس، دیری است که ما خود را بدین بی‌شرمی آلوده‌ایم و از این رو گفت و گوی ما پاک و بی‌آلایش نیست زیرا تا کنون

هزار بار گفته‌ایم «می‌شناسیم» و «نمی‌شناسیم» و «می‌دانیم» و «نمی‌دانیم»، چنانکه گویی معنی این کلمات را می‌فهمیم و حال آنکه نمی‌دانیم شناسایی چیست. حتی هم‌اکنون باز کلمه‌های «نمی‌دانیم» و «می‌فهمیم» را بکاربردیم در حالی که سزاوار نیست ما که فاقد شناسایی هستیم این کلمه‌ها را بکارببریم.

ثنای‌تتوس: ولی سقراط، اگر این گونه کلمات را به‌یک سو نهی چگونه خواهی‌توانست بحث را دنبال کنی؟

۱۹۷ **سقراط:** تا هنگامی که در این حالم البته نخواهم‌توانست. ولی اگر از جملهٔ ارباب مغالطه بودم تردید به‌خود راه‌نمی‌دادم، گرچه اگر یکی از ایشان در اینجا حاضر بود ما را سرزنش می‌کرد که چرا این کلمات را بی‌پروا بکارمی‌بریم. به‌هر حال چون ما مردمانی ساده و نادانیم، می‌خواهم دلیری کنم و بگویم که دانستن چیست، زیرا گمان می‌برم این کار در گشودن مشکلی که درپیش‌داریم سودمند خواهدبود.

ثنای‌تتوس: پس پروا مکن و بگو. اگر نتوانی از بکاربردن آن کلمات خودداری کنی من چشم‌پوشی خواهم‌کرد.

سقراط: آیا تعریفی را که در زمان ما از دانستن می‌کنند، شنیده‌ای؟

ثنای‌تتوس: شاید شنیده‌باشم ولی در این دم بیادندارم.

سقراط: می‌گویند دانستن داشتن شناسایی است.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: بگذار این تعریف را اندکی تغییر بدهیم و بگوییم دانستن مالک شناسایی بودن است.

ثنای‌تتوس: میان آن دو تعریف چه فرقی می‌بینی؟

سقراط: شاید فرقی نباشد. ولی میل دارم عقیدهٔ مرا بشنوی تا در تحقیق اینکه کدام تعریف درست‌تر است به‌من یاری کنی.

ثنای‌تتوس: اگر بتوانم دریغ نخواهم‌کرد.

سقراط: به‌نظرم چنین می‌آید که داشتن و مالک‌بودن یکی نیست. مثلاً اگر کسی جامه‌ای بخرد و مالک آن شود ولی آن را بر تن نداشته‌باشد، نمی‌گوییم جامه را بر تن «دارد» بلکه می‌گوییم مالک آن است.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: اکنون بیندیش و ببین آیا ممکن است آدمی به‌همان نحو مالک

شناسایی باشد ولی آن را نداشته‌باشد، درست چون کسی که پرندگانی را گرفته باشد و در مرغدانی نگاه‌دارد؟ البته دربارهٔ آن کس به‌یک معنی می‌توانیم بگوییم که آن مرغان را دارد.

ثئای‌تتوس: درست است.

سقراط: ولی به‌یک معنی دیگر می‌توانیم بگوییم که آن مرغان را ندارد بلکه آنها در اختیار او هستند چون آنها را در مرغدانی که مال اوست جای داده‌است و هر وقت اراده کند می‌تواند یکی را بگیرد و داشته‌باشد و به‌عبارت دیگر می‌تواند هر یک از آنها را که بخواهد بگیرد یا رها کند و هر چند بار که مایل باشد می‌تواند این کار را تکرار کند.

ثئای‌تتوس: درست است.

سقراط: بگذار همچنان که پیشتر برای هر روح لوحی مومی قائل شدیم اکنون برای هر روح مرغدانی فرض کنیم پر از انواع پرندگان. گروهی از پرندگان همیشه با همند و در دسته‌های بزرگ و جدا از دیگران بسرمی‌برند. بعضی، دسته‌های کوچکتر تشکیل می‌دهند و بعضی دیگر همیشه تنها هستند و به‌هر سو که خواستند می‌پرند.

ثئای‌تتوس: از این فرض چه نتیجه می‌گیری؟

سقراط: می‌گوییم هنگامی که ما کودکیم آن مرغدان تهیست. به‌جای پرندگان هم شناساییها را تصور می‌کنیم. هنگامی که کسی یک شناسایی را مالک می‌شود و در مرغدان خود جای می‌دهد، می‌گوییم آن کس چیزی را که موضوع آن شناسایی است فراگرفته و یا کشف کرده‌است، و این عمل را دانستن می‌نامیم.

ثئای‌تتوس: بسیار خوب.

۱۹۸ **سقراط:** اکنون بیندیش و ببین به‌عمل دوم او، یعنی به‌اینکه هر یک از آن شناساییها را که می‌خواهد، می‌گیرد و نگاهمی‌دارد و سپس رها می‌کند، چه نامی باید داد؟ آیا به‌این عمل نیز باید نام عمل نخستین [مالک‌شدن] را بدهیم یا نامی دیگر؟ برای اینکه مقصودم را بهتر دریابی مثالی می‌آورم: آیا تصدیق می‌کنی که دانش حساب وجوددارد؟

ثئای‌تتوس: آری.

سقراط: فرض کن این دانش شکار شناساییهایی است که به‌اعداد زوج و فرد مربوطند.

ثنای‌تتوس: بسیار خوب.

سقراط: آدمی به‌وسیلهٔ این دانش هم شناساییهای مربوط به‌اعداد و ارقام را در اختیار خویش دارد و هم می‌تواند به‌وسیلهٔ این دانش آن شناساییها را به دیگران منتقل کند.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: وقتی که کسی که آن شناساییها را به‌دیگری می‌دهد می‌گوییم «یاد می‌دهد» و دربارهٔ کسی که آنها را از دیگری می‌گیرد می‌گوییم «یاد می‌گیرد». ولی دربارهٔ کسی که آنها را دارد، یعنی در مرغدان خود جای داده و مالک آنها است، می‌گوییم «می‌داند».

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: اکنون بدین نکته گوش بده: کسی که علم حساب را به‌حد کمال داراست، همهٔ اعداد را می‌داند زیرا شناساییهای مربوط به‌همهٔ اعداد در روح او جای دارند.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: آیا ممکن است آن کس یک بار چیزی را در ذهن خود بشمارد: خواه خود اعداد و خواه چیزی غیر از اعداد را که دارای عدد است؟

ثنای‌تتوس: البته ممکن است.

سقراط: آیا شمارش جز این است که شمارنده جست و جو می‌کند تا بداند که نتیجهٔ شمارش کدام عدد است؟

ثنای‌تتوس: نه.

سقراط: پس معلوم می‌شود آن کس چیزی را که می‌داند چون کسی که آن را نداند جست و جو می‌کند! زیرا فرض ما این است که او همهٔ اعداد را می‌داند. ثنای‌تتوس، گمان می‌کنم این گونه مسائل را که مورد بحث و اختلاف است شنیده‌باشی.

ثنای‌تتوس: آری شنیده‌ام.

سقراط: اکنون اگر این نکته را با مثال شکار پرندگان و تملک آنها تطبیق کنیم، می‌توانیم بگوییم که دو نوع شکار هست: نوعی پیش از تملک و برای تملک صورت‌می‌گیرد و نوع دوم شکاری است که مالک مرغ می‌کند تا مرغی را که مملوک او و در اختیار اوست بگیرد و بدست‌آورد. این سخن دربارهٔ شناسایی نیز صادق

است. زیرا ممکن است کسی شناسایی خاصی را که از دیرباز از راه آموختن کسب کرده‌است دوباره به‌ذهن آورد، یعنی شناسایی مربوط به‌چیزی را که از دیرباز مالک بود ولی در دست و آماده نداشت، دوباره بدست‌آورد و نگاه‌دارد.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: مقصودم از سؤال پیشین همین بود. سؤال این بود که هنگامی که حسابدان چیزی را می‌شمارد و حساب می‌کند، یا آموزگار زبان نوشته‌ای را می‌خواند، به‌این عمل او چه نامی باید داد؟ آیا بگوییم چنان کسی که در فن خویش داناست می‌خواهد چیزی را که می‌داند از خود بیاموزد؟

ثنای‌تتوس: چنین سخنی بی‌معنی است.

۱۹۹ **سقراط:** پس آیا باید گفت چیزی را که نمی‌داند می‌شمارد یا می‌خواند؟ مگر تصدیق نکردیم که استاد حساب همهٔ اعداد را می‌داند و آموزگار زبان همهٔ حروف الفبا را می‌شناسد؟

ثنای‌تتوس: البته تصدیق کردیم.

سقراط: پس بگوییم که ما با الفاظ و کلمات کار نداریم و هر کس کلمات «دانستن» و «آموختن» را هر گونه می‌خواهد می‌تواند بکارببرد. ولی ما خود پس از آنکه دیدیم که مالک شناسایی‌بودن غیر از داشتن شناسایی است، می‌گوییم البته ممکن نیست کسی چیزی را که مالک است مالک نباشد و از این رو هیچ‌گاه اتفاق نمی‌افتد که کسی چیزی را که می‌داند نداند. با این همه پندار نادرست امکان‌پذیر است بدین‌سان که کسی هنگامی که دست می‌یازد تا یکی از شناساییهای خود را بگیرد، شناساییهایش به‌این سو و آن سو می‌پرند و در نتیجه آن کس دچار خطا می‌شود و به‌جای شناسایی مطلوب، شناسایی دیگر را بچنگ‌می‌آورد. بنا بر این علت اینکه کسی دوازده را یازده می‌پندارد این است که به‌جای شناسایی دوازده شناسایی یازده را بدست‌آورده‌است و حال او چون حال کسی است که بخواهد از مرغدان قمری بگیرد ولی به‌جای آن کبوتر بدستش آید.

ثنای‌تتوس: این توجیه پذیرفتنی است.

سقراط: ولی اگر شناسایی مطلوب خویش را بدست‌آورد از خطا مصون می‌ماند و موضوع را بدان‌سان که هست می‌پندارد. پندار درست و پندار نادرست بدین‌گونه پدیدمی‌آیند و مشکلی که اندکی پیش دچارش بودیم بدین‌سان از میان برمی‌خیزد. آیا تو نیز در این باره با من موافقی؟

ثنای‌تتوس: آری موافقم.

سقراط: پس این مشکل را، که چگونه ممکن است آدمی چیزی را که می‌داند نداند، از میان برداشتیم و مسلم گردید که ممکن نیست کسی چیزی را که مالک است مالک نباشد، خواه اشتباه بکند و خواه نه. ولی چنین می‌نماید که اکنون مشکلی بزرگتر سر برداشته‌است.

ثنای‌تتوس: آن کدام است؟

سقراط: آن مشکل این است که چگونه ممکن است اشتباه در انتخاب شناساییها سبب پیدایش پندار نادرست شود؟

ثنای‌تتوس: مقصودت را درنیافتم.

سقراط: اولاً چگونه ممکن است که کسی به‌چیزی شناسایی داشته‌باشد و با این همه آن را نشناسد و سبب این نشناختن هم وجود شناسایی باشد نه نادانی؟ ثانیاً چگونه ممکن است که آن چیز را به‌جای چیز دیگر بگیرد و چیز دیگر را به‌جای آن؟ آیا این سخن متناقض نیست که بگوییم روح با اینکه دارای شناسایی است هیچ چیز را نمی‌شناسد؟ اگر این سخن را بپذیریم و بگوییم که دانایی علت نادانی است پس مانعی نخواهدداشت که بگوییم نادانی علت دانایی است و کوری علت بینایی.

ثنای‌تتوس: سقراط، شاید علت خطای ما این بود که گمان کردیم در مرغدان همهٔ مرغها شناسایی هستند. بهتر آن بود که می‌گفتیم بعضی از آنها شناساییند و بعضی نادانی، و کسی که برای گرفتن یکی از شناساییها دست‌می‌یازد گاه شناسایی به‌چنگش می‌آید و گاه نادانی. اگر شناسایی را بچنگ‌آورد دربارهٔ موضوع مورد نظر خویش پندار درست می‌یابد و اگر نادانی به‌دستش آید پندار نادرست.

سقراط: ثنای‌تتوس، کسی که با تو بحث می‌کند نمی‌تواند از ستودن تو ۲۰۰
خودداری ورزد. با این همه در نکته‌ای که گفتی بار دیگر نیک بیندیش. فرض می‌کنیم آنچه گفتی درست است و کسی که نادانی را بچنگ‌می‌آورد پندار نادرست پیدا می‌کند. چنین نگفتی؟

ثنای‌تتوس: مرادم همین است.

سقراط: ولی او خود معتقد نیست که پندارش نادرست است.

ثنای‌تتوس: نه.

سقراط: بلکه پندار خود را درست می‌شمارد و معتقد است می‌داند چیزی را که نمی‌داند؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: یعنی گمان می‌برد که آنچه بدست‌آورده، دانایی است نه نادانی؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: ثنای‌تتوس، بیراهه‌ای به‌آن درازی پیمودیم و سرانجام به‌همان مشکل پیشین رسیدیم! مدعی که تا اینجا به‌دنبال ما آمده‌است خواهدخندید و خواهدگفت: اگر آن کس هم دانایی را می‌شناسد و هم نادانی را، چگونه ممکن است چیزی را که می‌شناسد به‌جای چیز دیگر بگیرد که آن را هم می‌شناسد؟ ولی اگر هیچ یک از آن دو را نمی‌شناسد، چگونه چیزی را که نمی‌شناسد چیز دیگری می‌پندارد که آن را هم نمی‌شناسد؟ یا مقصود شما این است که چیزی را که نمی‌شناسد به‌جای چیزی می‌گیرد که می‌شناسد؟ یا معتقدید دانشهای خاصی هم وجوددارند که موضوعشان داناییها و نادانیهاست، و مالک آن دانشها آنها را در مرغدان مضحک دیگری زندانی کرده و یا بر لوح مومی دیگری نقش بسته‌است و تا هنگامی که در تصرف و اختیار او هستند، هر چند در ذهنش حاضر نباشند، می‌داند؟ اگر مرادتان همین است پس بدانید که ناگزیر خواهیدشد هزار بار به‌گرد خود بگردید بی‌آنکه از این گردیدن سودی ببرید. ثنای‌تتوس، در پاسخ او چه بگوییم؟

ثنای‌تتوس: سقراط، به‌خدا سوگند نمی‌دانم چه باید گفت.

سقراط: می‌بینی که بحث خود ما سرزنشمان می‌کند و می‌گوید که پیش از آنکه بدانیم شناسایی چیست، حق نداشتیم دربارهٔ پندار نادرست گفت و گو کنیم زیرا تا ندانیم که شناسایی چیست از کیفیت پندار نادرست آگاه نخواهیم‌گردید.

ثنای‌تتوس: سقراط، چاره ندارم جز اینکه سخنت را تصدیق کنم.

سقراط: پس بگذار مطلب را بار دیگر از سر بگیریم تا ببینیم شناسایی چیست. یا می‌خواهی دست از جست و جو برداری؟

ثنای‌تتوس: البته نمی‌خواهم مگر آنکه تو مایل به‌ادامهٔ بحث نباشی.

سقراط: پس اینک بگو که شناسایی را چگونه تعریف کنیم تا باز دچار تناقض نشویم.

ثنای‌تتوس: گمان می‌کنم باید به‌تعریف پیشین بازگردیم زیرا راه دیگر

نمی‌بینم.

سقراط: کدام تعریف؟

تئای‌تتوس: شناسایی پندار درست است. زیرا پندار درست از اشتباه بری است و هر چه از آن برمی‌آید نیک و زیباست.

سقراط: تئای‌تتوس، کسی که پیش می‌افتد و به‌آب می‌زند، می‌گوید: ۲۰۱
هم‌اکنون پدیدار خواهدشد که کار از چه قراراست. ما نیز اگر گام به‌پیش بگذاریم و دست از جست و جو برنداریم شاید پایمان به‌آنچه می‌جوییم اصابت کند. ولی اگر از جا نجنبیم قطعاً چیزی نخواهیم‌یافت.

تئای‌تتوس: حق با توست. پس بگذار پیش برویم و دست از بررسی برنداریم.

سقراط: ولی این بررسی بطول‌نخواهدانجامید زیرا هنری بزرگ راه را بر تو خواهدبست و ثابت خواهدکرد که شناسایی آن نیست که تو می‌گویی.

تئای‌تتوس: کدام هنر؟

سقراط: هنر تبلورهای دانش و حکمت، یعنی سخنوران و وکلای دعاوی! زیرا اینان حقیقت را به‌مردمان نمی‌آموزند بلکه کاری می‌کنند که مردمان پنداری بدان گونه که ایشان می‌خواهند بدست‌آورند. یا گمان می‌کنی سخنوران و وکلای دعاوی چنان آموزگاران قابلی هستند که اگر مال کسی ربوده یا ظلمی دیگر به‌او شده‌باشد بی‌آنکه گواهی در میان باشد، می‌توانند معجزه کنند و در اندک زمانی جزئیات واقعه را بر شنوندگان روشن و مبرهن سازند؟

تئای‌تتوس: نه، چنان گمانی ندارم و می‌دانم که آنان فقط اعتقادی در شنوندگان پدیدمی‌آورند.

سقراط: آیا پدیدآوردن اعتقاد این نیست که کسی کاری کند که شنوندگان موضوع را به‌صورتی خاص بپندارند؟

تئای‌تتوس: جز این نیست.

سقراط: پس اگر کسی در قضات دادگاه در مورد واقعه‌ای چنان اعتقادی پدیدآورد که تنها شخصی که آن واقعه را به‌چشم دیده‌است آن گونه اعتقاد می‌تواند داشت، و قضات هم بر اساس این اعتقاد که از راه شنیدن در آنان پدیدآمده‌است داوری کنند، اگر داوری ایشان نیک و درست باشد باید گفت که آن قضات بر اساس پنداری درست، بی‌آنکه شناسایی یافته‌باشند، داوری کرده‌اند.

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: ولی دوست گرامی، اگر پندار درست و شناسایی یکی باشد، ممکن نیست که بهترین داوران در مورد واقعه‌ای پندار درست پیدا کند بی‌آنکه شناسایی بدست‌آورد. پس معلوم می‌شود شناسایی غیر از پندار درست است.

ثنای‌تتوس: اکنون به‌یادم آمد که در این باره از کسی نکته‌ای شنیده‌ام. آن کس می‌گفت، شناسایی پندار درستی است که بتوان توضیحی خردمندانه دربارهٔ آن داد و آنچه با تعریف و توضیح همراه نباشد شناسایی نیست. هم او می‌گفت فقط چیزی را می‌توانیم شناخت که بتوانیم درباره‌اش توضیحی عاقلانه بدهیم و آنچه توضیح‌پذیر نباشد شناختنی نیست.

سقراط: نکته خوبی است. ولی آن کس چگونه می‌توانست چیزهای شناختنی را از نشناختنی تمیز دهد؟ این مطلب را هم توضیح بده تا معلوم شود که نکته‌ای هم که من در این باره شنیده‌ام همان است یا غیر از آن.

ثنای‌تتوس: گمان نمی‌کنم بتوانم از عهدهٔ این توضیح برآیم. ولی اگر دیگری توضیح دهد می‌توانم بگویم که آنچه شنیده‌ام همان است یا نه.

سقراط: اکنون که تو خواب خود را گفتی گوش فرادار تا من نیز خوابی را که دیده‌ام بگویم. چنین یاددارم که شنیده‌ام عناصر اولیه، که همه چیز و حتی من و تو، از ترکیب آنها پدیدآمده‌ایم تعریف‌پذیر نیستند. فقط نام آنها را می‌توانیم
۲۰۲ ببریم بی‌آنکه بتوانیم دربارهٔ آنها سخنی بگوییم. حتی نه می‌توانیم بگوییم هستند و نه می‌توانیم بگوییم نیستند. زیرا همین که از بودن و نبودن آنها سخن بگوییم، بودن و نبودن را بر آنها افزوده‌ایم و حال آنکه، اگر بخواهیم خود آنها را وصف کنیم نباید به‌آنها چیزی دیگر بیفزاییم. از این رو کلماتی مانند این و همان و هر و تنها را هم نمی‌توان به‌نام آنها افزود زیرا این مفهومها در همه جا راه‌می‌یابند و به‌همه چیز اضافه می‌شوند و در عین حال همواره با آنچه به‌آن افزوده‌شده‌اند فرق دارند. عناصر اولیه اگر تعریف‌پذیر بودند و برای هر یک وصفی خاص وجودداشت، لازم می‌آمد که بتوانیم توصیفشان کنیم بی‌آنکه چیزی بر آنها بیفزاییم. پس راستی این است که هیچ یک از آنها را نمی‌توان با هیچ بیان وصف کرد و از آنها جز نامی نمی‌توان به‌زبان آورد. ولی آنچه از ترکیب آنها پدیدمی‌آید نامش نیز چون خودش مرکب است و این نام مرکب تعریف آن است زیرا تعریف چیزی نیست جز ترکیب چند نام. پس عناصر اولیه نه قابل تعریف و توضیحند و نه شناختنی، ولی قابل

ادراکند. چیزهای مرکب، بر خلاف آنها، هم توضیح‌پذیرند و هم شناختنی و می‌توان دربارهٔ آنها پنداری درست بدست‌آورد. حال اگر کسی دربارهٔ چیزی پندار درست داشته‌باشد ولی نتواند آن را تعریف کند باید گفت که روح او به‌حقیقت برخورده ولی شناسایی بدست نیاورده‌است. زیرا کسی که نتواند دربارهٔ چیزی توضیح بدهد و به‌سؤالهایی که می‌کنند پاسخ بگوید، به‌آن چیز شناسایی ندارد. ولی اگر علاوه بر پندار درست توانایی توضیح هم داشته‌باشد شناسایی را به‌حد کمال داراست.

ثئای‌تتوس، آیا تو نیز این خواب را بدین صورت دیده‌ای؟

ثئای‌تتوس: آری، درست به‌همین صورت.

سقراط: آیا این سخن را می‌پسندی و تصدیق می‌کنی که شناسایی پندار درستی است که بتوان دربارهٔ آن توضیح کافی داد؟

ثئای‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: پس معلوم می‌شود من و تو امروز در طی چند ساعت حقیقتی را بچنگ‌آوردیم که بسی جویندگان در طلبش پیر شدند و بدان راه‌نیافتند.

ثئای‌تتوس: سقراط، گمان می‌کنم آنچه در این باره گفته‌ایم درست است.

سقراط: چنین می‌نماید که حق با توست زیرا شناسایی چه می‌تواند بود جز پندار درست که با توضیح و تعریف همراه باشد. فقط نکته‌ای هست که مرا خوش‌نمی‌آید.

ثئای‌تتوس: کدام نکته؟

سقراط: چنین می‌نماید که اساس مطلب همین نکته است و آن اینکه چگونه ممکن است عناصر اصلی نشناختنی باشند و هر چه از ترکیب آنها پدید آمده‌است شناختنی باشد؟

ثئای‌تتوس: در این باره چه تردید داری؟

سقراط: باید مطلب را بررسی کنیم. مگر مثالهایی که گویندگان این مطلب بدانها نظر داشته‌اند در گرو ما نیستند؟

ثئای‌تتوس: کدام مثالها؟

سقراط: مرادم عناصری است که خط و نوشته از ترکیب آنها بدست‌می‌آید. یا گمان می‌کنی گویندگان آن مطلب به‌مثال دیگری نظر داشته‌اند؟

ثئای‌تتوس: نه، حق با توست.

سقراط: پس بگذار مطلب را بار دیگر نیک بنگریم و شاید بهتر آن باشد که بررسی را از خودمان آغاز کنیم تا ببینیم ما خود خواندن و نوشتن را چگونه آموخته‌ایم. نخست بگو ببینم، آیا دربارهٔ هجاها می‌توان توضیح داد در حالی که حروف الفبا توضیح‌پذیر نیستند؟

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: من نیز با تو همداستانم. مثلاً اگر کسی دربارهٔ هجای اول نام من بپرسد: «ثنای‌تتوس، so چیست؟» چه خواهی‌گفت؟

ثنای‌تتوس: خواهم‌گفت s و o است.

سقراط: پس هجا را بدین‌سان تشریح می‌کنی؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: اکنون s را تعریف کن.

ثنای‌تتوس: چگونه می‌توان اجزاءِ یک جزءِ را تشریح کرد؟ s حرفی است بی‌حرکت و فقط صدایی دارد چون صدای کسی که هیس‌هیس کند در حالی که B نه تنها بی‌حرکت است صدایی هم ندارد. از این رو درست گفته‌اند که حروف قابل توضیح نیستند.

سقراط: پس آیا دربارهٔ شناسایی این نکته را روشن کردیم؟

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: آیا این مطلب را هم که اجزاءِ نشناختنی هستند ولی آنچه از ترکیب آنها پدیدآمده، شناختنی است، حق داشتیم بپذیریم؟

ثنای‌تتوس: به‌عقیدهٔ من آری.

سقراط: بسیار خوب. آیا وقتی که سخن از هجا می‌گوییم مقصود ما آن دو حرف است، یا اگر از بیش از دو حرف در آن باشد، مجموع آن حروف؟ یا هجا چیز خاصی است که از ترکیب آن حرفها پدیدآمده؟

ثنای‌تتوس: به‌عقیدهٔ من هجا مجموع آن حرفهاست.

سقراط: اکنون آن دو حرف s و o را در نظر بیاور. آنها هجای اول نام مرا می‌سازند. آیا کسی که این هجا را بشناسد آن دو حرف را هم می‌شناسد؟

ثنای‌تتوس: البته.

سقراط: پس s و o را می‌شناسد؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: مقصودت را نمی‌فهمم. می‌گویی آن کس یکایک آن دو حرف را نمی‌شناسد و با این همه هر دو را می‌شناسد؟

ثنای‌تتوس: البته این سخن دور از خرد است.

سقراط: اگر شناختن هر دو حرف مستلزم این باشد که شخص یکایک آنها را بشناسد، پس شناختن هجا مستلزم این است که نخست حرفها را بشناسیم. بدین‌سان توضیح زیبایی که دادی از دست ما می‌گریزد و نابود می‌گردد!

ثنای‌تتوس: آری، بسیار تند می‌گریزد.

سقراط: گمان می‌کنم علت آن است که نیک مراقبش نشدیم. شاید بهتر آن بود که می‌گفتیم هجا مجموع حروف نیست بلکه واحد خاصی است که هر چند از ترکیب حروف پدیدآمده‌است، ذات و صورتی خاص خود دارد و چیزی است غیر از حروف.

ثنای‌تتوس: حق با توست و این عقیده درست‌تر از عقیدهٔ پیشین است.

سقراط: ولی این بار باید هر دو چشم خود را باز نگاه‌داریم تا نظریه‌ای بدین‌بزرگی و زیبایی را که بچنگ‌آوردیم بر اثر کاهلی و نامردی ازدست‌ندهیم.

ثنای‌تتوس: البته.

۲۰۴ **سقراط:** پس آیا مطلب این شد که آنچه از ترکیب عناصر پدیدمی‌آید چیز خاص و نوع جداگانه‌ای است، خواه عناصر ترکیب‌دهندهٔ آن حروف الفبا باشند یا عناصر دیگر؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: پس آیا این چیز خاص دارای اجزاء نیست؟

ثنای‌تتوس: چرا نیست؟

سقراط: برای اینکه هر چه دارای اجزاء باشد، بالضروره کل آن، مجموع آن اجزاء است. یا می‌گویی کل، چیز واحدی است که از اجزاء ترکیب یافته‌است ولی با مجموع آن اجزاء فرق دارد؟

ثنای‌تتوس: آری، عقیدهٔ من چنین است.

سقراط: آیا به‌عقیدهٔ تو مجموع و کل، یکی است یا با هم فرق دارند؟

ثنای‌تتوس: درست نمی‌دانم. ولی چون همیشه فرمان می‌دهی که با دلیری پاسخ بدهم، می‌گویم با هم فرق دارند.

سقراط: دلیریت شایان ستایش است ولی پاسخت را باید بررسی کنیم.

ثنای‌تتوس: البته.

سقراط: پس آیا به‌عقیدهٔ تو کل غیر از مجموع است؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: دربارهٔ «همه» و مجموع چه می‌گویی؟ آیا این دو نیز با هم فرق دارند؟ مثلاً هنگامی که می‌گوییم یک، دو، سه، چهار، پنج، شش، یا دو بار سه یا سه بار دو یا سه به‌اضافهٔ دو به‌اضافهٔ یک، در همهٔ این موارد یک چیز می‌گوییم یا هر بار چیزی دیگر؟

ثنای‌تتوس: یک چیز.

سقراط: و آن همان شش است؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: پس در همهٔ آن موارد همواره یک چیز بدست‌می‌آوریم، یعنی شش را؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: آیا اگر آن را «همه» بنامیم سخن ما معنایی نخواهدداشت؟

ثنای‌تتوس: البته معنایی خواهدداشت.

سقراط: و آیا آن معنی غیر از شش است؟

ثنای‌تتوس: نه.

سقراط: پس آیا در مورد اعداد «همه» و مجموع یکی است؟

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: اکنون پاسخ این سؤال را بده: آیا «همهٔ» [ذرع مربعهای] یک جریب زمین و خود یک جریب یکی است؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: و همچنین «همهٔ» [ذرعهای] یک میل و خود یک میل؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: همچنین عدد افرادی که سپاه را تشکیل می‌دهند و خود سپاه یکی است؟ می‌بینی که در همهٔ این موارد مجموع اعداد یک چیز با کل آن یکی می‌شود؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: آیا اعداد هر یک از آن چیزها غیر از اجزاءِ آن است؟

ثنای‌تتوس: نه.

سقراط: و هر چه دارای اجزا است از اجزاء تشکیل یافته؟

ثنای‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: اگر بپذیریم که مجموع اعداد یک چیز، وجود آن چیز است، ناچار باید قبول کنیم که مجموع اجزاء، همان کل است؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: پس باید بگوییم کل از اجزاءِ تشکیل نیافته‌است وگرنه کل، همان مجموع خواهدبود.

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید که از اجزاءِ تشکیل نیافته‌است.

سقراط: آیا جزء، جزئی از کل نیست؟

ثنای‌تتوس: نه، بلکه جزئی از مجموع است.

۲۰۵ **سقراط:** ثنای‌تتوس، با دلیری کامل از خود دفاع می‌کنی. آیا مجموع چیزی نیست که هیچ چیز از آن کم نباشد؟

ثنای‌تتوس: بدیهی است.

سقراط: آیا کل هم چیزی نیست که نقص نداشته و چیزی از آن کم نباشد؟ چیزی که کمبودی دارد نه مجموع است و نه کل.

ثنای‌تتوس: اکنون به‌نظرم چنین می‌آید که کل و مجموع یکی است.

سقراط: مگر نگفتیم که هر چه از اجزاء تشکیل یافته، کل آن و مجموع آن، «همهٔ» اجزاست؟

ثنای‌تتوس: چنین گفتیم.

سقراط: پس اگر هجا مجموع حروف نباشد، حروف را نمی‌توان اجزاءِ آن شمرد. ولی اگر مجموع حروف باشد لازم می‌آید که از حیث شناختنی و نشناختنی بودن درست مانند حروف باشد.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: ولی آیا برای اینکه بدین نتیجه نرسیم ناگزیریم فرض کنیم که هجا چیزی است غیر از حروف؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: اگر حروف اجزاء هجا نباشند، آیا چیزی جز حروف می‌توان یافت که اجزاءِ هجا باشند؟

ثئای‌تتوس: نه. اگر برای هجا به‌اجزایی قائل شویم، آن اجزاء جز حروف نمی‌توانند بود.

سقراط: پس آیا هجا موجود واحد تجزیه‌ناپذیری است؟

ثئای‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: اکنون بیاد بیاور که اندکی پیش پذیرفتیم که عناصر اولیه، که چیزهای دیگر از ترکیب آنها پدیدآمده‌اند، غیرقابل توصیف و توضیحند زیرا هر یک از آنها کاملاً بسیط است و تنها برای خود وجوددارد و ما نمی‌توانیم وصف «هستی» یا «این» یا وصفی دیگر به‌آنها بیفزاییم چه، همهٔ این وصفها با آنها بیگانه‌اند و از این رو گفتیم که آنها توضیح‌ناپذیر و نشناختنی هستند.

ثئای‌تتوس: این مطلب را بیاددارم.

سقراط: آیا علت آن نیست که آنها بسیط و تجزیه‌ناپذیرند؟ یا علتی دیگر می‌شناسی؟

ثئای‌تتوس: علت دیگر به‌نظر نمی‌رسد.

سقراط: هجا نیز اگر از اجزاء تشکیل نیافته بلکه موجود واحد خاصی باشد، از همان نوع نیست؟

ثئای‌تتوس: البته از همان نوع است.

سقراط: پس اگر هجا مجموع چند حرف باشد، باید از حیث شناختنی و نشناختنی‌بودن درست مانند حروفی باشد که اجزاءِ آنند. زیرا دیدیم که «همهٔ اجزاءِ» هر مجموع از هر حیث با خود مجموع برابر است.

ثئای‌تتوس: درست است.

سقراط: ولی اگر هجا واحدی باشد غیرقابل تجزیه، در این صورت هجا نیز مانند یکایک حروف توضیح‌ناپذیر و نشناختنی خواهدبود زیرا همان علت دربارهٔ هر دو صادق است.

ثئای‌تتوس: جز این نمی‌توان گفت.

سقراط: پس آیا نمی‌توان گفت‌که چیزهای مرکب شناختنی و قابل توضیحند و اجزاءِ آنها نشناختنی؟

ثئای‌تتوس: البته نمی‌توان گفت زیرا استدلال ما ثابت کردکه چنان سخنی درست نیست.

سقراط: اگر کسی خلاف آن را ادعا کند، تو چون بیادخواهی‌آورد که

خواندن و نوشتن را چگونه آموخته‌ای، با او همداستان نخواهی‌شد؟

ثنای‌تتوس: مقصودت چیست؟

سقراط: وقتی که خواندن و نوشتن می‌آموختی، کاری نمی‌کردی جز اینکه ۲۰۶ می‌کوشیدی تا اشکال حروف را از راه دیدن و صدای آنها را از راه شنیدن از یکدیگر بازشناسی تا به‌هنگام خواندن و نوشتن جای آنها را با هم اشتباه نکنی.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: کسی هم که چنگ‌نواختن می‌آموزد کاری نمی‌کند جز اینکه بداند کدام صدا از کدام سیم برمی‌خیزد، و تو می‌دانی که صداها عناصر موسیقی هستند.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: اگر این مثالها را با موارد دیگر نیز تطبیق کنیم بدین نتیجه می‌رسیم که شناسایی عناصر اصلی بسی روشن‌تر و دقیق‌تر از شناسایی چیزهای مرکب و حتی شرط اساسی است برای اینکه هر چیز را به‌نحو کامل بشناسیم و اگر کسی بگوید که چیزهای مرکب شناختنی هستند و چیزهای بسیط نشناختنی، سخن او را مزاح تلقی خواهیم‌کرد.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: برای اثبات این مطلب دلایل فراوان می‌توان آورد. ولی فراموش نکنیم که بحث ما در این بود که اینکه می‌گویند شناسایی پندار درستی است که با توضیح و تشریح همراه باشد، یعنی چه؟

ثنای‌تتوس: آری موضوع بحث ما همین است.

سقراط: بگذار ببینیم مقصود گویندهٔ آن سخن از توضیح و تشریح چیست؟ برای توضیح سه معنی می‌توان پذیرفت.

ثنای‌تتوس: آن معانی کدامند.

سقراط: معنی نخست این است که آدمی اندیشهٔ خود را به‌یاری صدا و از راه بکاربردن اسامی و افعال ظاهر کند و بدین‌سان تصور خویش را در آنچه می‌گوید نمایان سازد مانند تصویری که در آب یا آینه نمایان می‌شود. آیا به‌عقیدهٔ تو این کار توضیح و تشریح نیست؟

ثنای‌تتوس: البته توضیح است.

سقراط: دربارهٔ کسی که چنان می‌کند می‌گوییم مطلبی را توضیح می‌دهد.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: ولی این کار از همه برمی‌آید زیرا هر کس می‌تواند عقیده‌ای را که دربارهٔ چیزی دارد بیان کند و توضیح دهد مگر آنکه کر یا لال باشد. پس هر کسی که پنداری درست دارد می‌تواند پندار خویش را بدان‌سان توضیح دهد. بنا بر این باید بگوییم که پندار درست در هر حال شناسایی است.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: با این همه حق نداریم کسی را که گفته‌است شناسایی پندار درستی است که با توضیح همراه باشد، بدین سادگی محکوم کنیم. زیرا چنین
۲۰۷ می‌نماید که مراد او آن معنی نخستین نبوده بلکه این بوده‌است که اگر از کسی دربارهٔ موضوع شناسایی سؤالی بکنند باید در پاسخ بتواند اجزاءِ تشکیل‌دهندهٔ آن موضوع را بیان کند.

ثنای‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: مثلاً می‌دانی که هسیودوس از صد قطعه چوب ارابه سخن می‌گوید. من و تو البته نمی‌توانیم آن صد قطعه را برشماریم بلکه اگر از ما بپرسند ارابه چیست می‌توانیم پاسخ بدهیم که ارابه از چرخها و محورها و اسب‌بند و نشستنگاه تشکیل یافته‌است.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: ولی اگر چنان پاسخ بدهیم سؤال‌کننده به‌ما خواهدخندید همچنان که اگر دربارهٔ نام تو توضیح می‌خواست و در پاسخ فقط هجاهای نام تو را ذکر می‌کردیم می‌خندید و می‌گفت: «پندار شما درست است و آنچه گفتید راست بود. ولی گمان مبرید که استاد زبان هستید و توضیحی استادانه داده‌اید». زیرا چنانکه گفتیم فقط کسی دربارهٔ چیزی سخن از روی شناسایی تواند گفت که علاوه بر داشتن پندار درست بتواند همهٔ اجزاءِ آن چیز را توصیف کند و دربارهٔ آنها توضیح کافی بدهد.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: پس پندار ما دربارهٔ ارابه پنداری درست بود ولی کسی که بتواند آن صد قطعه چوب را برشمارد و بدین‌سان ماهیت ارابه را بیان کند پندار درست را با توضیح همراه ساخته‌است، و به‌عبارت دیگر علاوه بر پندار درست این توانایی را دارد که ارابه را، که واحدی است، با برشمردن اجزاءِ تشکیل‌دهنده‌اش توصیف

کند.

ثئای‌تتوس: سقراط، این عقیده را درست می‌دانی؟

سقراط: دوست من، تو خود در آن باره چه می‌اندیشی؟ آیا می‌پذیری که اگر کسی چیزی را با توصیف یکایک اجزاءِ تشکیل‌دهنده‌اش تعریف کند، آن تعریف را باید توضیح کامل شمرد ولی اگر کسی تنها به‌توصیف واحدهای بزرگتر آن اکتفا ورزد نباید توضیح او را کامل خواند؟

ثئای‌تتوس: آری، این نظر را می‌پذیرم.

سقراط: و آیا معتقدی که اگر کسی چیزی واحد را گاه جزءِ این موضوع بداند و گاه جزءِ موضوع دیگر، و یا گاه این چیز را جزءِ آن بداند و گاه چیزی دیگر را، می‌توان گفت که آن چیز را می‌شناسد؟

ثئای‌تتوس: نه، چنین عقیده‌ای ندارم.

سقراط: آیا بیادنداری که این حالت هنگامی که تو و همسالانت حروف الفبا را می‌آموختید، بر شما عارض شده‌باشد؟

ثئای‌تتوس: مرادت این است که هجایی را گاه با این حرف می‌نوشتیم و گاه با حرف دیگر، و حرفی را گاه در هجایی بکارمی‌بردیم که باید در آن بکاربرد و گاه در هجایی که جای آن نبود؟

سقراط: آری، مقصودم همان است.

ثئای‌تتوس: به‌خدا سوگند نیک بیاددارم و معتقدم کسی که مرتکب آن گونه خطاها شود به‌مرحلهٔ شناسایی نرسیده‌است.

سقراط: اگر کسی هنگامی که می‌خواهد نام Theaitetos را بنویسد، معتقد باشد که نخستین هجای آن را باید با حرف th و e نوشت و چنین بنویسد و ۲۰۸
هنگامی که می‌خواهد نام Theodoros را بنویسد گمان کند که نخستین هجای آن را باید با t و e نوشت و چنین بنویسد، آیا می‌توان گفت که نخستین هجای نام شما دو تن را می‌داند؟

ثئای‌تتوس: دمی پیش گفتم که کسی که مرتکب آن گونه خطاها شود از شناسایی بی‌بهره است.

سقراط: آیا ممکن نیست که همان کس هنگام نوشتن هجاهای دوم یا سوم یا چهارم نیز دچار همان حال باشد؟

ثئای‌تتوس: البته ممکن است.

سقراط: همان کس اگر هنگام نوشتن نام Theaitetos حـروف درست را پشت سر هم بکارببرد، آیا نباید گفت که به‌برشمردن اجزاءِ آن نام تواناست و آن را با پندار درست می‌نویسد؟

ثنای‌تتوس: البته باید چنین گفت.

سقراط: مگر او همان کس نیست که با وجـود دارابـودن پـندار درست، از شناسایی بی‌بهره است؟

ثنای‌تتوس: همان کس است.

سقراط: و هم او نه تنها پندار درست دارد بـلکه بـه‌توضیح و تشـریح نـیز تواناست زیرا هنگامی که نام تو را می‌نوشت همهٔ اجـزاءِ آن را در دست داشت و این همان است که شناسایی نامیدیم.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: پس دوست گرامی، معلوم می‌شود نـوعی پـندار درست هـمراه بـا توضیح وجوددارد که شناسایی نیست.

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس تعریفی که از شناسایی بدست‌آورده‌بودیم گنجی بـود کـه در خواب یافته‌بودیم. ولی شاید هنوز جا ندارد دربـارهٔ آن چـنین داوری کـنیم زیـرا ممکن است کسی پیدا شود که شناسایی را پندار درست همراه با توضیح بـدانـد ولی مرادش از توضیح معنی سوم آن باشد که هنوز بیان نکرده‌ایم.

ثنای‌تتوس: خوب شد این نکته را به‌یادمان آوردی چون هنوز از سه معنی توضیح یکی را نیاورده‌ایم. معنی نخست، بیان اندیشه بـه‌یاری اصوات و کـلمات است و معنی دوم برشمردن جزئیات و رسیدن از جزئیات به‌کل. اکنون باید معنی سوم را بررسی کنیم.

سقراط: معنی سـوم هـمان است کـه بـیشتر مـردمان از اصـطلاح تـعریف درمی‌یابند، یـعنی بـیان خـصوصیاتی کـه چـیزی خـاص را از دیگـر چـیزها جـدا می‌سازد.

ثنای‌تتوس: آیا می‌توانی برای این معنی مثالی بیاوری؟

سقراط: مثلاً توضیحی که دربارهٔ خورشید می‌توان بیان کرد این است که بگوییم خورشید درخشانترین اجرام آسمانی است که به‌گرد زمین می‌گردد.

ثنای‌تتوس: مثال خوبی است.

سقراط: می‌دانی چرا توضیح را بدین‌معنی می‌گیرند؟ گروهی بر آنند که اگر در مقام توضیح و تعریف چیزی خصوصیتی بیان کنی که آن را از همهٔ چیزهای دیگر جدا کند، از عهدهٔ توضیح برآمده‌ای ولی اگر به‌خصوصیاتی بپردازی که میان آن چیز و دیگر چیزها مشترک است، تعریف تو همهٔ چیزهایی را دربرمی‌گیرد که در آن خصوصیات شریکند.

ثنای‌تتوس: اکنون مطلب را دریافتم و معتقدم که معنی سوم از دو معنی دیگر درست‌تر است.

سقراط: پس آیا کسی که دربارهٔ چیزی پندار درست دارد و از این گذشته از خصوصیتی که مایهٔ جدایی آن از دیگر چیزهاست آگاه می‌باشد، آن چیز را می‌شناسد؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: ثنای‌تتوس، دمی پیش که این نظریه را از دور می‌نگریستم به‌نظرم زیبا می‌آمد. ولی اکنون که بدان نزدیکتر شده‌ام چیزی از آن نمی‌فهمم، درست چون تصویری که برای تماشا از دور ساخته‌باشند.

ثنای‌تتوس: مقصودت چیست؟

سقراط: گوش فرادار تا مشکل خود را توضیح دهم. گفتیم اگر من دربارهٔ تو ۲۰۹
پنداری درست داشته‌باشم، در صورتی می‌توان گفت تو را می‌شناسم که بتوانم تو را تعریف کنم، وگرنه جز پندار ندارم.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: و گفتیم تعریف، بیان خصوصیتی است که تو را از دیگران جدا می‌کند.

ثنای‌تتوس: آری، چنین گفتیم.

سقراط: هنگامی که فقط پنداری دربارهٔ تو داشتم، آیا ذهنم متوجه خصوصیتی نبود که تو را از دیگران جدا می‌سازد؟

ثنای‌تتوس: گمان نمی‌کنم.

سقراط: پس آیا تنها به‌خصوصیاتی نظر داشتم که میان تو و دیگران مشترکند؟

ثنای‌تتوس: آری.

سقراط: پس چرا می‌گوییم که تو را در نظر داشتم نه دیگران را؟ اگر

تصوری که داشتم فقط این بود که تئای‌تتوس انسانی است که بینی و دهان و چشم و دست و پا دارد آیا این تصور می‌توانست سبب شود که میان تو و تئودوروس و دیگران فرق بگذارم؟

تئای‌تتوس: نه.

سقراط: حال فرض کن که تصورم دربارهٔ تو منحصر به‌بینی و چشم و دهان نبود بلکه تو را مردی تصور می‌کردم با بینی فروکوفته و چشمان برآمده. آیا این تصور فرق می‌داشت با تصوری که از خود داشتم یا از کسان دیگری که دارای این خصوصیاتند؟

تئای‌تتوس: نه.

سقراط: پس تنها وقتی می‌توان گفت تصوری از تو دارم که بینی و چشمان و دیگر اعضای تن تو خصوصیاتی را که تو را از دیگر کسان جدا می‌سازند در ذهن من باقی‌گذاشته‌باشند چنانکه اگر فردا نیز تو را ببینم آن خصوصیات سبب شوند که تو را بیادبیاورم و دربارهٔ تو پنداری درست بیابم.

تئای‌تتوس: درست است.

سقراط: پس پندار درست دربارهٔ چیزی، به‌هر حال شامل خصوصیاتی است که آن را از دیگر چیزها مشخص می‌سازد.

تئای‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس آیا اینکه می‌گویند پندار درست باید با تعریف و توضیح همراه باشد، چه معنی دارد؟ اگر مراد این است که پندار درست باید با تصور خصوصیات مشخصه توأم باشد، آیا این سخن خنده‌آور نیست؟

تئای‌تتوس: چرا خنده‌آور است؟

سقراط: برای آن خنده‌آور است که نخست گفتیم پندار درست آن است که به‌آنچه چیزی را از دیگر چیزها جدا می‌سازد واقف باشیم. اکنون می‌گوییم این پندار باید با پندار درست دیگری همراه باشد که به‌واسطهٔ آن به‌آنچه آن چیز را از دیگر چیزها جدا می‌کند واقف گردیم. بدین‌سان همچون نابینایی به‌گرد خود می‌گردیم بی‌آنکه گامی پیشتر رویم، و حال ما چون حال کسی است که بگوید چیزی را که دارم باید بدست‌آورم تا بتوانم چیزی را که تصوری از آن دارم، بشناسم؛ و چنین سخنی درخور ابلهان است نه مردمان خردمند.

تئای‌تتوس: درست است. ولی مقصودت از سؤالی که اندکی پیش کردی

چه بود؟

سقراط: می‌خواستم بگویم اگر مقصود از تعریف و توضیح، تصور خصوصیات مشخصه نباشد بلکه دانایی به‌آن خصوصیات باشد، پس تعریفی که از شناسایی می‌کنند عجب تعریف جالب توجهی خواهدبود! چه، مگر دانایی، داشتن شناسایی نیست؟

ثنای‌تتوس: البته همان است. ۲۱۰

سقراط: پس اگر از کسی بپرسند شناسایی چیست؟ باید بگوید: «پندار درستی که با شناسایی خصوصیات مشخصه همراه باشد». زیرا تعریفی که از شناسایی بدست‌می‌آید جز این نخواهدبود.

ثنای‌تتوس: درست است.

سقراط: و آیا خنده‌آور نیست که به‌کسی که شناسایی را می‌جوید، بگویند: «شناسایی پندار درستی است که با شناسایی همراه باشد» اعم از اینکه مراد پاسخ‌دهنده شناسایی خصوصیات مشخصه باشد یا شناسایی چیزی دیگر؟ پس ثنای‌تتوس، آشکار شد که شناسایی نه ادراک حسی است و نه پندار درست و نه پندار درستی که با تعریف و توضیح همراه باشد.

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: دوست گرامی، آیا هنوز در مورد شناسایی آبستنی و درد زایش داری، یا هر چه داشتی زاییدی و خلاص شدی؟

ثنای‌تتوس: سقراط، به‌خدا سوگند هنر مامایی تو مرا بر آن داشت که بیش از آنچه در دل دارم به‌زبان آورم.

سقراط: و آیا هنر مامایی من چنین حکم کرد که هر چه زاییدی باد و هوا بود و ارزش پروردن نداشت؟

ثنای‌تتوس: آری، چنین است.

سقراط: ثنای‌تتوس، آزمایش امروزی سبب خواهدشد که اگر بار دیگر آبستن شوی فرزندان بهتری بزایی. ولی اگر نتوانی بارور شوی مایهٔ دردسر دیگران نخواهی‌شد بلکه خویشتن را خواهی‌شناخت و آنچه را نمی‌دانی نخواهی‌پنداشت که می‌دانی. نه هنر من بیش از این اثر دارد و نه من خود از دانش بزرگمردان این زمان و زمانهای گذشته بهره‌ای دارم. آنچه خدایان به‌من ارزانی داشته‌اند هنر مامایی است که به‌مادرم نیز بخشیده‌بودند: هنر او این بود که به‌زاییدن زنان یاری

کند و هنر من این است که جوانان شریف و زیبا را یاری کنم تا دانشی را که در خود نهفته دارند بزایند و بیرون بیاورند. ولی اکنون وقت آن است که به‌تالار شاه ـ آرخون[10] بروم تا به‌دعوایی که ملتوس بر من اقامه کرده‌است پاسخ بدهم.

فردا بامدادان بیایید تا باز یکدیگر را در اینجا ببینیم[11].

حاشیه

۱. رک: منون ۸۰

۲. ربةالنوعی در آسیای صغیر که بیش از بیست پستان داشته و حامی زنان باردار بوده است.

۳. رک: آپولوژی ۳۱ و ۴۰ ـ اوثوفرون ۳ ـ اوتیدم ۲۷۳ ـ فایدروس ۲۴۲.

۴. پرودیکوس یکی از معروفترین سوفسطاییان معاصر سقراط است. سقراط می‌گوید اگر کسانی به‌نزد من بیایند و ببینم که شیفتهٔ فلسفه نیستند و قصدشان این است که با آموختن دانشهای ظاهری به‌مال و جاه برسند به‌آنان می‌فهمانم که معاشرت با من برای آنان ثمری جز اتلاف وقت ندارد و بهتر آن است که با سوفسطاییان معاشر شوند و فنون آنان را بیاموزند.

۵. دانشمند و سوفسطایی معروف معاصر سقراط که گویا کتابی به‌نام «حقیقت» نوشته و اندیشه‌های فلسفی خود را در آن گنجانده‌بوده‌است. رک: آپولوژی، حاشیهٔ شمارهٔ ۱ و رسالهٔ پروتاگوراس.

۶. در اساطیر یونان ایریس فرشته‌ای بود که پیامهای خدایان را به‌آدمیان می‌آورد. تاوماس Taumas کلمه‌ای است یونانی به‌معنی بهت و حیرت. مراد سقراط در اینجا این است که تا حیرت به‌کسی دست‌ندهد پیام خدایان بر او نازل نمی‌شود و به‌عبارت دیگر حیرت شرط دست‌یافتن به‌شناسایی است و مراد از حیرت این است که آدمی به‌مقامی برسد که بداند که نمی‌داند.

۷. دربارهٔ وکلای دعاوی رک: فایدروس ۲۶۱ ـ ثئای‌تتوس ۲۰۱ ـ قوانین ۹۳۷.

۸. پارمنیدس Parmenides فیلسوف الئایی است که در حدود ۵۰۰ ق. م. می‌زیسته. یگانه اثری که از او باقی‌ماندهٔ بخشی است از شعری مفصل تحت عنوان «طبیعت» که حاوی اندیشه‌های فلسفی اوست.

۹. رک: «سوفسطایی» ۲۶۲ و ۲۶۴.

۱۰. آرخون (archon)های نُه‌گانه بلندپایه‌ترین مأموران دولتی دولتشهر آتن ــ و بعضی دولتشهرهای دیگر یونان ــ بودند که سال به‌سال انتخاب می‌شدند و بلندپایه‌ترین آنان که رئیس قوهٔ قضائیه بود شاه ـ آرخون نیز نامیده‌می‌شد. ـ م.

۱۱. رک: آغاز رسالهٔ «سوفسطایی».

سوفسطایی

Sophistes

(سوفیست)

ثئودوروس: سقراط، بنا به‌قرار دیروز به‌میعادگاه آمده[1] و بیگانه‌ای هم با خود آورده‌ایم که از شهر الئا و از پیروان پارمنیدس و زنون است و خود نیز فیلسوف است. ۲۱۶

سقراط: ثئودوروس، نکند بی‌آنکه خود بدانی به‌قول هومر خدایی با خود آورده‌ای. می‌دانی که هومر می‌گوید: خدایان، و خصوصاً خدای سفر، مردمان عادل و باشرم را پابه‌پا همراهی می‌کنند و ناظر همهٔ کارهای نیک و بد آدمیانند. شاید این بیگانه هم که همراه تو آمده یکی از آن ذوات آسمانی[2] است که می‌خواهد ما را بیازماید و نادانی ما را برملا کند.

ثئودوروس: نه سقراط، این بیگانه مردی فروتن است نه اهل جدل. خدا نیست ولی مردی است خدایی و به‌عقیدهٔ من همهٔ فیلسوفان چنین‌اند.

سقراط: درست است دوست گرامی. ولی شناختن ایشان آسانتر از شناختن خدایان نیست زیرا فیلسوفان راستین به‌سبب نادانی مردمان به‌قول هومر به اشکال گوناگون درمی‌آیند و در شهرها می‌گردند و از مقام بلند خویش زندگی آدمیان را تماشا می‌کنند در حالی که گروهی از مردمان کوچکترین ارجی بر آنان نمی‌نهند و گروهی دیگر آنان را ارجمندتر از همه کس می‌شمارند. به‌دیدهٔ گروهی مرد سیاسی می‌نمایند و به‌دیدهٔ گروهی دیگر سوفسطایی، و حتی بعضی کسان ایشان را ابله و دیوانه می‌پندارند. اکنون میل دارم از این بیگانه بپرسم که همشهریان او در آن باره چگونه می‌اندیشند و چه می‌گویند. ۲۱۷

ثئودوروس: دربارهٔ چه؟

سقراط: دربارهٔ سوفسطاییان و مردان سیاسی و فیلسوفان.

ثئودوروس: مقصودت چیست و چرا به‌اندیشهٔ این سؤال افتادی؟

سقراط: می‌خواهم بدانم آیا او و همشهریانش آن سه را یکی می‌دانند یا دو چیز، و یا همچنان که ما آنان را به‌سه نام می‌خوانیم همشهریان او نیز بر آنند

که آنان سه چیزند از سه نوع مختلف، و برای هر یک از آن سه نام مفهومی خاص قائلند؟

ثئودوروس: گمان نمی‌کنم این بیگانه از پاسخ دریغ ورزد. چنین نیست بیگانه؟

بیگانه: حق با توست. از پاسخ دریغ ندارم و پاسخ سؤال سقراط ساده است: همشهریان من آنان را سه چیز مختلف می‌دانند از سه نوع. ولی تعریف یکایک آن سه نوع آسان نیست.

ثئودوروس: سقراط، نکته‌ای که با این پرسش به‌میان آوردی شبیه مطلبی است که ما خود، پیش از آنکه به‌اینجا بیاییم، از او پرسیدیم. به‌ما نیز همان گونه پاسخ داد و بدین‌سان از توضیح بیشتر شانه خالی کرد در حالی که خود معترف است که بسی مطالب در این باره شنیده‌است و همه را بیاددارد.

سقراط: پس مرد بیگانه، دست رد به‌سینه ما مگذار و از برآوردن نخستین تقاضای ما دریغ مدار. نخست بگو ببینم هنگامی که می‌خواهی مطلبی را بر کسی تشریح کنی بهتر آن می‌دانی که تنها سخن بگویی و مقصود خود را با گفتاری مسلسل بیان کنی، یا روش پارمنیدس را بیشتر می‌پسندی و با مخاطب به‌سؤال و جواب می‌پردازی؟ من خود در روزگار جوانی یک بار محضر پارمنیدس را که در آن هنگام پیری دیرینه‌سال بود دریافتم و خود شاهد بودم که چگونه با سؤال و جواب مطالب بسیار مهمی را بمیان‌آورد و از هم باز نمود.

بیگانه: سقراط، اگر مخاطب آزرده‌نشود و آمادهٔ بحث باشد گفت و گو و سؤال و جواب را بهتر می‌دانم وگرنه تنها سخن می‌گویم.

سقراط: بسیار خوب. از حاضران مجلس هر که را می‌خواهی بگزین و گفت و گویی آغاز کن زیرا همهٔ کسانی که در اینجا می‌بینی با رغبت تمام برای بحث آماده‌اند. ولی اگر از من می‌شنوی یکی از جوانان را انتخاب کن، مثلاً این ثئای‌تتوس را.

بیگانه: سقراط، از یک سو شرم دارم که با اینکه نخستین بار است با شما رو به‌رو شده‌ام، در اینجا زمان درازی سخن بگویم خواه تنها و خواه در حال سؤال و جواب با یکی از حاضران، و می‌ترسم گمان ببرید که قصد خودنمایی دارم. وظیفه‌ای که به‌عهده‌ام گذاشتید آن‌سان که بظاهر می‌نماید کوچک نیست بلکه توضیح مطلبی که می‌خواهید به‌بحثی دراز احتیاج دارد. از سوی دیگر خلاف ادب

می‌دانم که تقاضای تو و دوستانت را برنیاورم. از این رو آماده‌ام بحث را با ۲۱۸
ثنای‌تتوس آغاز کنم چون هم تو میل داری که روی سخنم با او باشد و هم خود ساعتی پیش چندی با او گفت و گو کرده‌ام.

ثنای‌تتوس: بیگانه، اگر چنین کنی همهٔ حاضران مجلس سپاسگزار خواهند بود.

بیگانه: پس لازم نیست در این باره بیش از این چیزی بگوییم. از این پس روی سخنم با تو خواهدبود و اگر از درازی بحث خسته شدی بدان که گناه از من نیست بلکه دوستانت چنین خواسته‌اند.

ثنای‌تتوس: امیدوارم خسته نشوم و اگر خسته شدم از این سقراط یاری خواهم‌جست که همنام سقراط و همسال من است. من و او همواره با هم تمرین می‌کنیم و او عادت دارد که در بحثهای دشوار پا به‌پای من بیاید و از میدان نگریزد.

بیگانه: اختیار با توست و در اثنای بحث هر گونه صلاح دیدی چنان کن. اکنون باید گام در میدان تحقیق بگذاریم و به‌عقیدهٔ من بهتر آن است که بحث را با بررسی مفهوم سوفسطایی آغاز کنیم و از راه پرسش و پاسخ روشن سازیم که سوفسطایی چیست. تا این دم من و تو تنها دربارهٔ نام آن توافق داریم در حالی که شاید هر یک از ما برای آن معنای دیگری در نظر دارد. ولی هنگامی که دو کس دربارهٔ چیزی بحث می‌آغازند نخست باید دربارهٔ موضوع بحث به‌یکدیگر توضیح کافی بدهند تا بتوانند دربارهٔ ماهیت آن همداستان گردند و به‌توافق در نام تنها، بی‌آنکه توضیحی داده‌شود، قناعت نورزند. ما نیز به‌آنچه اکنون می‌خواهیم از راه تحقیق برسیم آسان دست‌نخواهیم‌یافت مگر آنکه نخست روشن کنیم که سوفسطایی از کدام نوع چیزهاست. همهٔ مردمان در این متفقند که کسی که بخواهد در کاری بزرگ کامیاب شود باید تمرین را از کارهای کوچکتر و آسانتر آغاز کند و چون ما یافتن نوعی را که سوفیست جزئی از آن است کاری بس دشوار و گران می‌دانیم بهتر آن است که نخست مطلبی کوچکتر و سهل‌تر پیش بیاوریم و تمرین را با بررسی آن آغاز کنیم مگر آنکه تو راهی بهتر پیشنهاد کنی.

ثنای‌تتوس: من راهی بهتر از آن نمی‌شناسم.

بیگانه: پس آیا موافقی که موضوعی کوچکتر پیش بیاوریم و بکوشیم تا با بررسی آن نمونه‌ای برای بررسی مطلب بزرگتر آماده سازیم؟

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: چه موضوعی پیش بیاوریم که هم شناختنش آسان باشد و هم تشریحش کوتاهتر از تشریح مطلب اصلی؟ آیا میل داری «ماهیگیری با قلاب» را عنوان کنیم که همه می‌دانند چیست و تشریح و تعریفش زحمتی ندارد؟

ثنای‌تتوس: البته.

۲۱۹ **بیگانه:** امیدوارم بررسی این موضوع راه درست جست و جو را به‌ما بنماید و ما را به‌هدفی که داریم رهنمون شود.

ثنای‌تتوس: چه بهتر از این.

بیگانه: بسیار خوب. پس بیا بحث را آغاز کنیم. آیا کسی را که با قلاب ماهی می‌گیرد دارای هنری می‌دانیم یا بی‌هنری که تنها مهارتی دارد؟

ثنای‌تتوس: البته بی‌هنر نمی‌دانیم.

بیگانه: هنر را به‌دو نوع می‌توان تقسیم کرد[۲].

ثنای‌تتوس: آن دو نوع کدامند؟

بیگانه: مثلاً کشاورزی و پرورش موجودات فناپذیر، و همهٔ هنرهایی را که اثرشان پیونددادن اجسام مختلف به‌یکدیگر است به‌نحوی که در نتیجهٔ آن پیوند شیئی تازه به‌صورت آلت و اسباب بوجودآید، و همچنین هنر تقلید را، می‌توان با نامی واحد خواند.

ثنای‌تتوس: کدام نام؟

بیگانه: هر گاه کسی چیزی را که نیست بوجودمی‌آورد، می‌گویند آن کس آن چیز را می‌سازد، و به‌چیزی که بوجودآمده‌است می‌گویند «ساخته‌شده».

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: آیا خاصیت همهٔ هنرهایی که هم‌اکنون برشمردیم ساختن است؟

ثنای‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: پس آیا همهٔ آنها را می‌توان هنر ساختن نامید؟

ثنای‌تتوس: البته.

بیگانه: ولی اگر همهٔ انواع آموختن و بدست‌آوردن دانشها و هنر پول درآوردن و جنگ و شکار را در نظر آوریم می‌بینیم که صاحبان این هنرها به‌یاری هنر خود چیزی نمی‌سازند بلکه چیزهایی را که ساخته‌شده‌اند و هستند به‌وسیلهٔ گفتار یا کردار گاه در تحت اختیار خود درمی‌آورند و گاه مانع می‌شوند که دیگران

آنها را در اختیار خود درآورند. از این رو همهٔ این هنرها را می‌توان هنر کسب نامید زیرا این نام همهٔ آنها را دربرمی‌گیرد.

ثئای‌تتوس: در این نیز اشکالی نمی‌بینم.

بیگانه: اگر همهٔ هنرها یا هنر ساختنند یا هنر کسب، کسی را که با قلاب ماهی می‌گیرد از صاحبان کدام یک از آن دو نوع باید شمرد؟

ثئای‌تتوس: ناچار از صاحبان هنر کسب.

بیگانه: هنر کسب نیز بر دو نوع است: یکی هنر دادن و گرفتن است که در آن هر دو طرف با ارادهٔ آزاد عمل می‌کنند مانند بخشیدن و خرید و فروش و اجاره، در حالی که نوع دوم همواره با اکراه و اجبار همراه است خواه اجبار از راه گفتار بعمل‌آید و خواه از راه کردار. پس آیا این نوع اخیر را نباید هنر اجبار بنامیم؟

ثئای‌تتوس: روشن است.

بیگانه: اینک هنر اجبار را هم به‌دو نوع تقسیم می‌کنیم.

ثئای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: بدین‌سان که اجبار آشکار را جنگ می‌نامیم و اجبار پنهان را نیرنگ.

ثئای‌تتوس: خوب است.

بیگانه: آیا نیرنگ را هم نباید به‌دو نوع تقسیم کنیم؟

ثئای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: یکی با موجودات بی‌جان سروکار دارد و دیگری با جانداران.

ثئای‌تتوس: اگر این دو نوع براستی وجوددارند البته باید چنانکه گفتی تقسیم کنیم.

بیگانه: مگر هر دو نوع براستی وجود ندارند؟ برای بیشتر اقسام نیرنگ که ۲۲۰
با موجودات بی‌جان سروکار دارد نامی خاص نمی‌شناسیم و اینقدر می‌دانیم که قسمتی از آن هنر غواصی نام دارد. از این رو این نوع را به‌یک سو می‌نهیم. ولی نوع دیگر را که با جانداران سروکار دارد هنر شکار می‌خوانیم.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: شکار نیز خود بر دو نوع است: نوعی که به‌یاری آن جانوران بری را می‌گیرند اقسام گوناگون دارد و هر قسم به‌نامی خوانده‌می‌شود. ما همهٔ آنها را

یکجا شکار در خشکی می‌نامیم و نوع دوم را که به‌یاری آن جانوران شناگر بدست می‌آیند شکار در آب.

ثئای‌تتوس: موافقم.

بیگانه: می‌دانی که جانوران شناگر بر دو نوعند: نوعی بالدار است و نوع دیگر همیشه در آب زندگی می‌کند.

ثئای‌تتوس: البته می‌دانم.

بیگانه: آیا همهٔ اقسام شکار جانوران بالدار شکار مرغ نامیده‌نمی‌شود؟

ثئای‌تتوس: البته چنین نامیده‌می‌شود.

بیگانه: و آیا شکار جانورانی که در آب زندگی می‌کنند، ماهیگیری نام دارد؟

ثئای‌تتوس: آری.

بیگانه: آیا ماهیگیری را نباید به‌دو نوع عمده تقسیم کنیم؟

ثئای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: نوعی به‌وسیلهٔ دام ماهی می‌گیرد و نوع دیگر از راه زخم‌زدن.

ثئای‌تتوس: فرق آن دو چیست؟

بیگانه: هر چیز که چیزی را در میان می‌گیرد تا از گریختن بازدارد، دام خوانده‌می‌شود.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: آیا اقسام تورها و طنابها و تورهایی را که در زیر آب گسترده می‌شود می‌توان جز دام نامید؟

ثئای‌تتوس: نه.

بیگانه: پس هنر کسی را که به‌یاری آن گونه چیزها ماهی می‌گیرد ماهیگیری به‌وسیلهٔ دام می‌خوانیم یا به‌نامی شبیه آن.

ثئای‌تتوس: آری.

بیگانه: ولی هنر کسی را که ماهی را با قلاب و زوبین زخمی می‌سازد و می‌گیرد از نوع نخستین جدا می‌کنیم و ماهیگیری از راه زخم‌زدن می‌نامیم. یا تو نامی بهتر از این می‌شناسی؟

ثئای‌تتوس: همان نام که نهادی نام خوبی است.

بیگانه: ماهیگیری از راه زخم‌زدن اگر هنگام شب و در روشنایی مشعل

صورت‌گیرد در نزد اهل فن به‌ماهیگیری با مشعل معروف است.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: و اگر در روز و به‌یاری قلاب و زوبین و چنگک و مانند آن بعمل‌آید ماهیگیری با سلاح نامیده‌می‌شود.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: ماهیگیری با سلاح که خود یکی از انواع ماهیگیری از راه زخم‌زدن است، اگر از راه ضربه‌زدن از بالا به‌پایین صورت‌گیرد، چون به‌یاری زوبین بعمل می‌آید، ماهیگیری با زوبین نام دارد.

ثنای‌تتوس: آری، آن را چنین می‌نامند.

بیگانه: ولی دیگر اقسام ماهیگیری با سلاح از یک نوع بیرون نیست.

ثنای‌تتوس: کدام نوع؟

بیگانه: این نوع از راه ضربه‌زدن در جهت مخالف و به‌یاری چنگک و قلاب بعمل می‌آید و ماهیگیر ماهی را در هر جای تن که پیش‌آید زخمی نمی‌کند بلکه همیشه زخم بر سر یا دهان واردمی‌آید و هنگامی که ماهی را گرفتند به‌وسیلهٔ نی یا ریسمان از پایین به‌بالا می‌کشند. ثنای‌تتوس، برای این نوع چه نامی شایسته است؟ ۲۲۱

ثنای‌تتوس: گمان می‌کنم آنچه می‌جستیم یافته و به‌مقصد رسیده‌ایم.

بیگانه: پس اکنون من و تو تنها در نام «ماهیگیری با قلاب» توافق نداریم بلکه توضیح کافی دربارهٔ آن داده و گفته‌ایم که نیمی از هنر هنر کسب است، و نیمی از هنر کسب هنر کسب با اجبار، و نیمی از هنر کسب با اجبار نیرنگ است و نیمی از نیرنگ هنر شکار. سپس روشن کرده‌ایم که نیمی از هنر شکار، شکار در آب است و همهٔ انواع آن را یکجا به‌نام ماهیگیری نامیده‌ایم. از هنر ماهیگیری نوعی ماهیگیری از راه زخم‌زدن است و از این نیز نوعی ماهیگیری با سلاح. نوعی از ماهیگیری با سلاح که در آن زخم را با ضربه‌ای از پایین به‌بالا می‌زنند و ماهی را از جای زخم آویزان می‌کنند و از آب می‌کشند به‌نام ماهیگیری با قلاب خوانده شده‌است.

ثنای‌تتوس: این مطلب به‌حد کفایت روشن شد.

بیگانه: آیا میل داری این نمونه را راهنمای خود سازیم تا ماهیت سوفسطایی را نیز روشن کنیم؟

ثئای‌تتوس: البته.

بیگانه: اگر به‌یادت باشد نخستین پرسش ما این بود که ماهیگیر با قلاب را باید دارای هنر دانست یا بی‌هنر؟

ثئای‌تتوس: آری، پرسش ما همین بود.

بیگانه: اکنون دربارهٔ سوفسطایی چه می‌گویی؟ باید او را دارای هنر بدانیم یا نادان و بی‌هنر؟

ثئای‌تتوس: هرگز نمی‌توان بی‌هنرش شمرد. کسی که بدان نام خوانده می‌شود بی‌گمان دانا و هنرمند است[4].

بیگانه: پس به‌هر حال باید او را دارای هنری بدانیم؟

ثئای‌تتوس: آری، ولی دارای کدام هنر؟

بیگانه: شاید این مرد با کسی که پیشتر درباره‌اش سخن گفته‌ایم خویشی دارد و ما نمی‌دانیم؟

ثئای‌تتوس: کدام مرد با کدام کس؟

بیگانه: سوفسطایی با کسی که با قلاب ماهی می‌گیرد.

ثئای‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: چنین می‌نماید که هر دو صیادند.

ثئای‌تتوس: وضع ماهیگیر را روشن کرده‌ایم. سوفیست به‌کدام یک از انواع شکار می‌پردازد؟

بیگانه: مگر ساعتی پیش هنر شکار را به‌دو نوع تقسیم نکردیم و نگفتیم که نوعی شکار جانوران شناگر است و نوع دیگر شکار جانوران رونده؟

ثئای‌تتوس: البته چنین گفتیم.

بیگانه: نوع نخستین را بتفصیل بررسی کردیم ولی شکار در خشکی را به انواعش تقسیم ننمودیم و فقط گفتیم که انواع گوناگون دارد.

۲۲۲ **ثئای‌تتوس:** درست است.

بیگانه: تا آنجا سوفسطایی و کسی که با قلاب ماهی می‌گیرد در هنر کسب شریکند و تا آن نقطه دوشادوش یکدیگر پیش رفته‌اند.

ثئای‌تتوس: چنین می‌نماید.

بیگانه: ولی در نقطهٔ شکار جانوران، که نوعی از هنر نیرنگ است، از هم جدا می‌شوند. یکی به‌سوی دریاها و رودخانه‌ها و دریاچه‌ها روی‌می‌نهد تا جانورانی

را که در آنها زندگی می‌کنند بگیرد.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: ولی دیگری در خشکی می‌گردد و هر جا که نشانی از جوانی و توانگری ببیند روی بدانجا می‌آورد و شکار خود را در چمنزارهای سبز و خرم می‌جوید.

ثنای‌تتوس: مقصودت را درنیافتم.

بیگانه: شکار در خشکی به‌دو نوع اصلی تقسیم می‌شود.

ثنای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: یکی شکار جانوران اهلی است و دیگر شکار جانوران وحشی.

ثنای‌تتوس: مگر جانوران اهلی را هم شکار می‌کنند؟

بیگانه: آری اگر بتوان آدمی را جانوری اهلی نامید. ولی در این باره اختیار با توست که چه حکم کنی: یا بگو که جانور اهلی اصلاً وجود ندارد، و یا تصدیق کن که وجوددارد ولی آدمی از آن گونه نیست بلکه جانوری وحشی است. شق سومی هم هست و آن اینکه بگویی آدمی جانور اهلی است ولی هیچ کس در صدد شکار آدمی برنمی‌آید. از این سه شق کدامین را می‌پذیری؟

ثنای‌تتوس: معتقدم که ما آدمیان جانوران اهلی هستیم و شکار آدمی ممکن است.

بیگانه: پس بگذار بگوییم که شکار جانوران اهلی نیز بر دو نوع است.

ثنای‌تتوس: چرا چنین بگوییم؟

بیگانه: راهزنی و برده‌گیری و فرمانروایی با زور و خودسری و فنون جنگ را یکجا شکار با زور می‌نامیم.

ثنای‌تتوس: خوب است.

بیگانه: هنر وکالت دعاوی[5] و سخنوری و هنر گفت و شنید را نوعی واحد می‌شماریم و هنر معتقدساختن نام می‌نهیم.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: هنر معتقدساختن را نیز بر دو نوع تقسیم می‌کنیم.

ثنای‌تتوس: آن دو نوع کدامند؟

بیگانه: نوعی برای اقناع یکایک اشخاص بکارمی‌آید و نوع دوم در آنجا که توده‌ای از مردمان گردآمده‌اند، جلوه‌گر می‌شود.

ثئای‌تتوس: آری این دو نوع براستی وجوددارد.

بیگانه: نوعی که به‌اقناع تک‌تک اشخاص می‌پردازد خود نیز بر دو نوع است: نوعی با طلب مزد همراه است و نوع دیگر با تقدیم هدیه.

ثئای‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: تا کنون ندانسته‌ای که عاشقان نیز شکارگرند؟

ثئای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: و ندیده‌ای که چون شکار خود را گرفتند، به‌او هدیه‌ها می‌دهند.

ثئای‌تتوس: حق با توست.

بیگانه: پس این نوع را هنر عشق نام می‌گذاریم.

ثئای‌تتوس: نام خوبی است.

بیگانه: نوع دیگر که با طلب مزد همراه است خود نیز بر دو نوع است: نوعی بدین گونه است که صاحب آن خوشی و لذت را وسیلهٔ جلب شکار خود می‌سازد و او را با سخنهای خوشایند به‌سوی دام می‌کشد و یگانه مزدی که می‌طلبد این
۲۲۳ است که شکمش را سیر کنند. این نوع را چاپلوسی می‌نامیم.

ثئای‌تتوس: جز این نامی نمی‌توان به‌آن نهاد.

بیگانه: نوع دیگر چنین است که صاحب آن ادعا می‌کند که می‌تواند از راه گفت و گو مخاطب خویش را صاحب فضیلت سازد و به‌پاداش این کار پول می‌خواهد. پس آیا این نوع را نباید به‌نامی دیگر بخوانیم؟

ثئای‌تتوس: البته.

بیگانه: اکنون بکوش تا نام آن را بیابی.

ثئای‌تتوس: مطلب روشن است و سوفسطایی را یافته‌ایم و به‌عقیدهٔ من بهترین نامی که می‌توان به‌او داد همین است.

بیگانه: پس، ثئای‌تتوس، از هنر کسب همراه با نیرنگ، نوعی هنر شکار جانوران بری است، و نوعی از این هنر، شکار آدمیان. از هنر شکار آدمیان، نوعی هنر اقناع تک‌تک اشخاص است همراه با طلب مزد. این نوع اخیر که خود را به پول می‌فروشد و ادعای آموزگاری دارد و کارش بدام‌انداختن جوانان توانگر است، باید هنر سوفسطایی نامیده‌شود.

ثئای‌تتوس: در این هیچ تردید نیست.

بیگانه: ولی بگذار مطلب را از جنبه‌ای دیگر نیز بنگریم زیرا آنچه

می‌خواهیم بشناسیم دارای هنر کوچکی نیست بلکه هنرش جنبه‌های متعدد دارد و دریافتنش بس دشوار است. چون سخنان پیشین را بیادمی‌آورم چنین می‌نماید که سوفسطایی آن نیست که هم‌اکنون تعریف کردیم بلکه از نوعی دیگر است.

ثنای‌تتوس: چرا؟

بیگانه: گفتیم هنر کسب بر دو نوع است و نوعی را نیرنگ و شکار نامیدیم و نوع دیگر را دادن و گرفتن.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: اینک دادن و گرفتن را نیز به‌دو نوع تقسیم می‌کنیم: نوعی بخشیدن و هدیه‌دادن است و نوع دوم داد و ستد.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: بگذار داد و ستد را نیز بر دو نوع تقسیم کنیم.

ثنای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: نوعی فروش کالاهایی است که فروشنده خود ساخته‌است، و نوع دوم پیشه کسی است که حاصل دسترنج دیگران را می‌خرد و می‌فروشد.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: از نوع دوم، نیمی در همان یک شهر صورت می‌گیرد و آن را خرده‌فروشی می‌نامند.

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: ولی نیم دیگر سبب می‌شود که کالا از راه خرید و فروش از شهری به‌شهر دیگر انتقال یابد و عمده‌فروشی نام دارد.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: بی‌گمان می‌دانی که نوعی از عمده‌فروشی با کالاهایی سروکار دارد که به‌کار تغذیه و رفع نیازهای تن می‌آیند و نوع دیگر کالاهایی را به‌پول تبدیل می‌کند که غذای روحند.

ثنای‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: گمان می‌کنم فقط نوع دوم را درنیافته‌ای زیرا نوع نخستین روشن است.

ثنای‌تتوس: آری چنین است.

بیگانه: هنر موسیقی را در نظر بیاور که در شهری خریده و در شهر دیگر ۲۲۴

فروخته می‌شود، یا هنر نقاشی و شعبده‌بازی و بسی هنرهای دیگر که همه غذای روحند، با این فرق که پاره‌ای وسیلهٔ بازی و تفریح است و پاره‌ای دیگر به‌منظور سرگرمی جدی فروخته می‌شود. آیا کسانی را که کالاهای از این دست صادر و وارد می‌کنند نباید مانند تجار غله و شراب بازرگان نامید؟

ثنای‌تتوس: بی‌گمان حق با توست.

بیگانه: آیا کسانی را هم که دانشها را می‌خرند و انبار می‌کنند و سپس به شهری دیگر می‌برند و به‌پول می‌فروشند، نمی‌خواهی به‌همان نام بخوانی؟

ثنای‌تتوس: البته به‌همان نام می‌خوانم.

بیگانه: عمده‌فروشی کالاهای مربوط به‌روح نیز بر دو نوع است: نوعی را می‌توان نمایشگری نامید. نوع دوم گرچه از حیث مضحک‌بودن کمتر از نوع نخستین نیست، ولی چون خرید و فروش دانش است باید نامی بر آن نهاد که حاکی از این رشتهٔ تجارت باشد.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: از تجارت دانش نیز قسمی را که موضوعش هنرها و دانشهای دیگر است به‌یک نام خواهیم‌خواند و قسمی را که موضوعش فضیلت است به‌نامی دیگر.

ثنای‌تتوس: پس بگذار چنین کنیم.

بیگانه: برای قسمی که با دانشها و هنرهای دیگر سروکار دارد «هنر فروشی» نام مناسبی است. بکوش تا برای قسم دوم نیز نامی پیدا کنی.

ثنای‌تتوس: بهترین نامی که می‌توان به‌آن داد همان است که تا کنون به دنبالش می‌گشتیم، یعنی سوفسطایی‌گری.

بیگانه: خوب گفتی. اینک بگذار سخنانی را که تاکنون گفته‌ایم بدین‌سان خلاصه کنیم: دومین بار آشکار شد که هنر سوفسطایی هنر فروش دانشهای مربوط به‌فضیلت است که خود رشته‌ای است از هنر عمده‌فروشی کالاهای مورد نیاز روح، و این نیز شعبه‌ای است از هنر داد و ستد که خود یکی از انواع هنر کسب است.

ثنای‌تتوس: خوب گفتی.

بیگانه: وقتی که مطلب را از جنبهٔ سوم در نظر می‌آوریم می‌بینیم که اگر کسی در شهری دکانی بازکند و پاره‌ای از دانشهای مورد نیاز روح را از دیگران بخرد و پاره‌ای دیگر را خود بسازد و همهٔ آنها را در دکان خود بفروشد و از این راه

معاش خود را تأمین کند، او را نیز جز به‌همان نام نخواهی‌خواند.

ثنای‌تتوس: مگر به‌او نامی دیگر می‌توان داد؟

بیگانه: پس چنین می‌نماید که تو جزئی‌فروشی کالاهای مورد نیاز روح را هم که شعبه‌ای است از هنر داد و ستد، که خود یکی از انواع هنر کسب است، هنر سوفسطایی خواهی‌خواند.

ثنای‌تتوس: بی‌گمان. زیرا نامی که به‌چیزی می‌دهیم باید با تعریف آن مطابق باشد.

بیگانه: اکنون به‌تعریف دیگری که از هنر سوفسطایی خواهیم‌کرد گوش فرادار و آنگاه بگو که این تعریف دربارهٔ او صادق است یا نه.

ثنای‌تتوس: بگو.

بیگانه: بیادداری که گفتیم هنر جنگ نوعی از هنر کسب است؟ ۲۲۵

ثنای‌تتوس: البته.

بیگانه: بگذار آن را نیز به‌دو نوع تقسیم کنیم.

ثنای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: نوعی مسابقه است و نوع دیگر نبرد.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: نبردی را که در آن تن با تن گلاویز می‌شود نبرد همراه با زور می‌خوانیم.

ثنای‌تتوس: خوب است.

بیگانه: و نبردی را که در آن سخن با سخن گلاویز می‌شود مرافعه می‌نامیم.

ثنای‌تتوس: بسیار خوب.

بیگانه: مرافعه نیز بر دو نوع است.

ثنای‌تتوس: آن دو نوع کدامند؟

بیگانه: اگر مرافعه در برابر گروهی از مردمان و به‌وسیلهٔ خطابه‌های دراز دربارهٔ عدل و ظلم صورت‌گیرد آن را مرافعهٔ حقوقی نام می‌دهیم.

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: ولی مرافعه‌ای را که با سؤال و جواب میان دو کس بعمل‌آید جز مجادله نمی‌توان خواند.

ثنای‌تتوس: این نیز درست است.

بیگانه: مجادله نیز بر دو نوع است: یکی در اثنای معاملات و داد و ستدها، بی‌نظم و ترتیب و بی‌آنکه هنری بکاررود، صورت‌می‌گیرد. بدین نوع منازعه نه پیشینیان نامی خاص داده‌اند و نه چنان ارجی دارد که ما خود نامی برای آن بجوییم.

ثنای‌تتوس: حق با توست. این گونه مجادله فراوان پیش‌می‌آید و اقسام آن نیز بسیار است.

بیگانه: ولی مجادلهٔ هنرمندانه را، چه دربارهٔ عدل و ظلم و چه در دیگر مسائل، مردمان مباحثه می‌نامند.

ثنای‌تتوس: نام مناسبی است.

بیگانه: مباحثه نیز بر دو نوع است: نوعی سبب اتلاف دارایی است و نوع دیگر وسیلهٔ پول‌درآوردن.

ثنای‌تتوس: راست می‌گویی.

بیگانه: پس بیا برای هر یک از آنها نامی پیدا کنیم.

ثنای‌تتوس: آری باید چنین کنیم.

بیگانه: برای مباحثه‌ای که فقط از روی رغبت بدان گونه گفت و شنودها صورت‌می‌گیرد و آدمی را از کارهای شخصی بازمی‌دارد و برای بیشتر شنوندگان نیز حظی دربرندارد، یاوه‌گویی[6] نام مناسبی است.

ثنای‌تتوس: آری، مردمان آن را چنین می‌خوانند.

بیگانه: ولی کسی را که هنر مباحثه را به‌دیگران می‌آموزد و مزد کلان می‌گیرد و بدین‌سان مباحثه را وسیلهٔ پول‌درآوردن می‌سازد چگونه باید خواند؟

ثنای‌تتوس: باز به‌همان اعجوبه رسیده‌ایم که همه جا به‌نام سوفسطایی خوانده‌می‌شود و این چهارمین بار است که او را بچنگ‌آورده‌ایم.

۲۲۶ **بیگانه:** پس بحث ما روشن کرد که هنر سوفسطایی نوع پول‌درآورندهٔ هنر مباحثه است که خود نوعی از هنر مجادله است و مجادله نوعی از مرافعه و مرافعه نوعی از نبرد و نبرد نوعی از هنر جنگ که خود نوعی از هنر کسب است.

ثنای‌تتوس: مطلب روشن است.

بیگانه: پس درست بود که گفتیم سوفسطایی جانور چالاکی است که به‌قول معروف نمی‌توان با یک دست گرفت.

ثنای‌تتوس: آری، برای گرفتن او باید هر دو دست را آماده نگاه‌داریم.

بیگانه: آری، و باید همهٔ نیروی خود را در دو دست متمرکز سازیم و به‌نحوی که شرح خواهم‌داد دنبالش کنیم. اینک گوش فرادار و پاسخ بده: آیا کارهایی را که خاص خدمتگاران است به‌نامهای معین نمی‌خوانیم؟

ثنای‌تتوس: آن گونه کارها فراوانند. مقصودت کدام یکی است؟

بیگانه: مرادم کارهایی است از قبیل الک‌کردن و غربال‌کردن و باددادن و پاک‌کردن انواع غله و بنشن.

ثنای‌تتوس: خوب.

بیگانه: از آن گذشته کارهای دیگری هست مانند رشتن و تابیدن و هزاران کار دیگر از این دست. چنین نیست؟

ثنای‌تتوس: درست است، ولی با آن مثالها و سؤالها چه نکته‌ای را می‌خواهی بیان کنی؟

بیگانه: آیا همهٔ آن کارها عمل جداکردن نیست؟

ثنای‌تتوس: البته همان است.

بیگانه: بگذار مطابق روش خود همهٔ آنها را هنری واحد بنامیم و به‌همهٔ آنها نامی واحد بدهیم.

ثنای‌تتوس: چه نامی؟

بیگانه: هنر جداکردن.

ثنای‌تتوس: بسیار خوب. چنین باشد.

بیگانه: اکنون در این هنر نیک بنگر و ببین آیا می‌توانیم آن را به‌دو نوع تقسیم کنیم؟

ثنای‌تتوس: بیگانه، در تحقیق بسرعت پیش می‌روی و رعایت حال مرا نمی‌کنی.

بیگانه: مگر جداکردن بر دو نوع نیست که یکی جداکردن بهتر از بدتر است و دیگر جداکردن شبیه از شبیه؟

ثنای‌تتوس: اکنون که آن دو نوع را تو خود بیان کردی، می‌بینم که سخنت درست است.

بیگانه: نام نوع دوم را نمی‌شناسم. ولی نوع نخست را که اجزاءِ بهتر را نگاه می‌دارد و اجزاءِ بدتر را دور می‌ریزد می‌دانم چگونه می‌نامند.

ثنای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: این گونه جداکردن را پاک‌کردن می‌خوانند.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: همه تصدیق می‌کنند که پاک‌کردن نیز بر دو نوع است.

ثئای‌تتوس: اگر وقت داشتم و می‌اندیشیدم شاید می‌توانستم آن دو نوع را بیابم ولی در این دم نمی‌دانم مقصودت کدام دو نوع است.

بیگانه: همهٔ اقسام پاک‌کردن را که با اجسام سروکار دارد باید به‌یک نام خواند.

ثئای‌تتوس: مرادت کدام اقسام است و کدام نام؟

۲۲۷ بیگانه: قسمی پاک‌کردن اجسام زنده است و چنانکه می‌دانی هنر پزشکی و هنر ورزش درون تن را پاک می‌کنند و هنر استحمام، گرچه بی‌مقدار می‌نماید، بیرون تن را. قسم دیگر، پاک‌کردن اجسام بی‌جان است. از این قسم، هنرهای فراوان می‌توان شمرد از قبیل لکه‌گیری و جلادادن، که همه حقیر و بی‌مقدارند و نامهای عجیب و مضحک دارند.

ثئای‌تتوس: آری این گونه هنرهای بی‌مقدار فراوانند و درخور آن نیستند که همه را برشماریم.

بیگانه: درست است ثئای‌تتوس. ولی برای کسی که در تحقیق روش تشریح و توضیح در پیش گرفته‌است، مثلاً وسایل و اسباب استحمام نه بی‌ارج‌تر از وسایل داروسازی است و نه مهمتر از آنها، گرچه هنر داروسازی برای تن آدمی سودمندتر از استحمام است. زیرا غایت روش ما این است که نمایان سازد که کدام هنرها با هم خویشی دارند و کدام نه. از این رو روش ما همهٔ آنها را به‌یک چشم می‌نگرد و آنجا که شباهتی ببیند هیچ یک را بر دیگری برتری نمی‌نهد، و مثلاً هنر سرداری سپاه را که رشته‌ای از هنر نیرنگ است برتر از هنر کسی نمی‌داند که پیشه‌اش پاک‌کردن خانه‌ها از ساس و پشه است، بلکه فرق آن دو را تنها در این می‌بیند که آن یک ادعایی بیشتر از این دارد. بنا بر این اگر بپرسی که کارهایی را که اثرشان پاک‌کردن جسم، اعم از جاندار و بی‌جان است، به‌چه نام باید خواند، روش ما کوچکترین اعتنایی به‌ظرافت و خشونت آنها نخواهدنمود بلکه همهٔ آنها را، جز هنر پاک‌کردن روح، همانند یکدیگر خواهدشمرد و فقط هنر پاک‌ساختن روح را از دیگر هنرهای پاک‌کننده جدا خواهدکرد. زیرا غایت روشی که در تحقیق پیش‌گرفته‌ایم همین است.

ثئای‌تتوس: مقصودت را دریافتم و تصدیق می‌کنم که پاک‌کردن بر دو نوع است: یکی پاک‌کردن جسم است و دیگری پاک‌ساختن روح.

بیگانه: اکنون به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار و بکوش تا هنر اخیر را نیز به‌دو نوع تقسیم کنی.

ثئای‌تتوس: البته خواهم‌کوشید که به‌آن دو نوع پی‌ببرم.

بیگانه: آیا در روح، رذیلت غیر از فضیلت نیست؟

ثئای‌تتوس: بدیهی است که این غیر از آن است.

بیگانه: گفتیم پاک‌کردن آن است که بد را جدا کنند و دور بریزند و خوب را نگاه‌دارند.

ثئای‌تتوس: آری، پاک‌کردن همین است.

بیگانه: پس آیا اگر هنری بیابیم که بتواند در روح بد را از نیک جدا کند، و آن را هنر پاک‌کردن بنامیم، سخن درست گفته‌ایم؟

ثئای‌تتوس: البته.

بیگانه: ولی بدی در روح بر دو نوع است.

ثئای‌تتوس: آن دو نوع کدامند؟

بیگانه: وجود یکی در روح شبیه وجود بیماری در تن است، در حالی که ۲۲۸
وجود نوع دوم را در روح می‌توان به‌وجود زشتی در تن تشبیه کرد.

ثئای‌تتوس: مطلب را نفهمیدم.

بیگانه: آیا بیماری و ناهماهنگی یکی است یا آن دو غیر از یکدیگرند؟

ثئای‌تتوس: در این باره نمی‌دانم چه بگویم.

بیگانه: اگر دو چیز که طبعاً خویش یکدیگرند به‌سبب ابتلا به‌رذیلت با هم ناسازگار گردند، آن ناسازگاری را ناهماهنگی می‌نامیم. پس ناهماهنگی ناسازگاری ناشی از رذیلت است. چنین نیست؟

ثئای‌تتوس: بی‌گمان همان است.

بیگانه: ولی زشتی نوعی عدم تناسب است که در هر مورد ممکن است پیش‌آید.

ثئای‌تتوس: عقیدهٔ من نیز همین است.

بیگانه: مگر نمی‌بینیم که در روح مردمان رذل، اعتقاد راسخ با خواهشهای نفسانی، و اراده با لذت، و تعقل با درد، و همهٔ آنها با یکدیگر در کشمکشند؟

ثنای‌تتوس: البته می‌بینیم.

بیگانه: و حال آنکه همهٔ آنها خویش یکدیگرند.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس اگر رذیلت را بیماری و ناهماهنگی روح بنامیم، سخن درست گفته‌ایم؟

ثنای‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: اگر چیزی که حرکت جزءِ ذاتش است[۷] و می‌کوشد به‌هدفی که برای خود معین کرده‌است برسد، هر بار که به‌هدف نزدیک گردید بخطارود و به‌جای رسیدن به‌هدف از کنار آن بگذرد، آیا باید این حالت را ناشی از تناسب آن دو بدانیم یا زادهٔ عدم تناسب؟

ثنای‌تتوس: البته از عدم تناسب.

بیگانه: ولی می‌دانیم که روح خواسته و دانسته اشتباه نمی‌کند بلکه همیشه بی‌آنکه خود بخواهد بخطامی‌رود.

ثنای‌تتوس: البته می‌دانیم.

بیگانه: پس اشتباه جز این نیست که روح، در حالی که به‌سوی حقیقت روان است، در برخورد با هدف خطا کند و از کنار حقیقت بگذرد.

ثنای‌تتوس: در این تردید نیست.

بیگانه: پس روح نادان را باید زشت و فاقد تناسب شمرد؟

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید.

بیگانه: بدین‌سان روشن شد که در روح دو نوع بدی هست: یکی که به‌نام رذیلت خوانده‌می‌شود قسمی بیماری است که عارض آن شده.

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: نوع دیگر را مردمان نادانی می‌نامند ولی نمی‌دانند که آن نیز نوعی بدی روح است.

ثنای‌تتوس: پیشتر در این مسأله تردید داشتم ولی اکنون تصدیق می‌کنم که در روح دو نوع بدی هست: جُبن و لگام‌گسیختگی و ظلم و امثال آنها را باید بیماری شمرد، در حالی که اقسام گوناگون نادانی را باید زشتی نامید.

بیگانه: برای رهاندن تن از آن دو نوع بدی، دو هنر معین وجوددارد.

ثنای‌تتوس: آن دو هنر کدامند؟

بیگانه: ورزش تن آدمی را از زشتی می‌رهاند و هنر پزشکی از بیماری. ۲۲۹

ثنای‌تتوس: روشن است.

بیگانه: هنری که روح را از جبن و لگام‌گسیختگی و ظلم می‌تواند رهاند، هنر مجازات‌کردن است. یا تو هنری دیگر می‌شناسی؟

ثنای‌تتوس: نه، این کار فقط از آن هنر برمی‌آید.

بیگانه: و آیا برای رهاندن روح از نادانی، هنری جز هنر آموزش می‌شناسی؟

ثنای‌تتوس: نه.

بیگانه: اکنون نیک بیندیش و ببین هنر آموزش یک نوع است یا چند نوع، و آیا در میان انواع آن، دو نوع مهمتر از همه نیست؟

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید که حق با توست.

بیگانه: برای یافتن آن دو نوع گمان می‌کنم باید بدین روش پیش رفت....

ثنای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: باید در نادانی بدقت بنگریم. شاید خود آن از میان به‌دو نیم شده است. اگر نادانی خود بر دو نوع باشد بی‌گمان آموزش نیز بر دو گونه خواهدبود و هر گونه‌ای متناسب با نوعی.

ثنای‌تتوس: آیا میان انواع نادانی فرقی می‌بینی؟

بیگانه: گمان می‌کنم نوع بزرگی از نادانی را از انواع دیگر جدا می‌بینم و این نوع از حیث وزن و اهمیت با مجموع همهٔ انواع دیگر برابر است.

ثنای‌تتوس: آن کدام است؟

بیگانه: این است که آدمی چیزی را که نمی‌داند گمان کند که می‌داند. همهٔ عیبها و ناکامیهای روح ناشی از این نوع است.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: و گمان می‌کنم این نوع نادانی را ابلهی می‌نامند.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: آن نوع آموزش را که به‌معالجهٔ این بیماری تواناست چگونه بنامیم؟

ثنای‌تتوس: گمان می‌کنم همهٔ اقسام دیگر آموزش از نوع یاددادن پیشه‌ها و کارهای دستی است. ولی این یکی را در شهر ما تربیت می‌خوانند.

بیگانه: ثئای‌تتوس، آن را همهٔ یونانیان چنین می‌نامند ولی این نکته را هم باید بررسی کنیم که آیا تربیت غیرقابل تقسیم است یا آن را نیز می‌توان به انواع مختلف تقسیم کرد.

ثئای تتوس: بگذار تقسیم کنیم.

بیگانه: چنین می‌نماید که تربیت به‌چند قسم تقسیم شده.

ثئای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: تربیت از راه سخن گفتن به‌دو روش می‌تواند بود: یکی روش خشونت‌آمیز است و دیگر روش نرم و ملایم.

ثئای‌تتوس: دربارهٔ آن دو روش توضیح بیشتر بده.

بیگانه: روش نخستین همان است که پیشینیان در تربیت فرزندان خود پیش‌می‌گرفتند و هنوز هم بسی کسان بکارمی‌بندند. بدین معنی که چون فرزندشان
۲۳۰ کاری ناشایسته کند گاه با او پرخاش می‌کنند و گاه به‌مردمی و مهربانی سخن می‌گویند. این روش را روش پند و اندرز می‌نامند.

ثئای‌تتوس: مقصودت را فهمیدم.

بیگانه: ولی گروهی دیگر چون در این باره نیک اندیشیدند دریافتند که مردمان همیشه کارهای ابلهانه را بی‌آنکه خود بخواهند مرتکب می‌شوند و هیچ کس آماده نیست در موضوعی که خیال می‌کند می‌داند، چیزی تازه بیاموزد، و از این رو پند و اندرز، هر چه در آن کوشیده‌شود، بی‌ثمر می‌ماند.

ثئای‌تتوس: راستی همین است.

بیگانه: از این رو آن گروه بر آن شدند که برای رهاندن مردمان از آن خیال واهی راهی دیگر پیش‌گیرند.

ثئای‌تتوس: آن راه کدام است؟

بیگانه: از کسی دربارهٔ موضوعی که خیال می‌کند می‌داند، ولی هر چه دربارهٔ آن می‌گوید یاوه و بی‌معنی است، پرسشهایی می‌کنند و سپس پاسخهای او را پهلوی هم قرارمی‌دهند و با یکدیگر می‌سنجند و بدین‌سان نمایان می‌سازند که آن پاسخها با اینکه به‌موضوعی واحد در حال واحد و به‌معنی واحد مربوطند، با هم متناقض و ناسازگارند. مخاطب همین که این معنی را دریافت بر خود خشم می‌گیرد و غرورش از میان می‌رود و از تعصب و پندارهایی که دربارهٔ خود داشت رهایی می‌یابد و این رهایی سعادتی بس بزرگ است. زیرا، پسر عزیزم، همچنان که

پزشکان تن بر آنند که تن نمی‌تواند از غذایی که بدان می‌رسد سود ببرد مگر آنکه همهٔ موانعی که در خود تن است از میان برده‌شود، پاک‌کنندگان روح نیز بر این عقیده‌اند که روح از دانش سودی نمی‌برد مگر آنکه مربی نخست از راه آزمایش در آن ایجاد شرم کند، تا شرم پندارهایی را که سد راه دانایی هستند از میان بردارد و روح تنها چیزی را که براستی می‌داند دانش خود بشمارد نه چیزهای دیگر را.

ثنای‌تتوس: بهترین و خردمندانه‌ترین راه تربیت همین است.

بیگانه: از این رو، ثنای‌تتوس گرامی، باید بگوییم آزمایشی که به‌منظور تربیت بعمل‌می‌آید بهترین نوع پاک‌ساختن است و کسی که هنوز آزموده نشده است، هر چند شاه ایران باشد، ناپاک است زیرا در وجود او چنان جزئی زشت و ناشسته مانده‌است که نیکبختی هر آدمی بسته به‌پاکی و زیبایی آن است.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: کسانی را که در این هنر می‌کوشند به‌چه نام باید خواند؟ من خود بیم دارم از اینکه آنان را سوفسطایی بنامم. ۲۳۱

ثنای‌تتوس: چرا بیم داری؟

بیگانه: می‌ترسم مقام سوفسطایی را بیش از آنچه شایسته است بالا ببرم.

ثنای‌تتوس: ولی آنچه تشریح کردی تا اندازه‌ای به‌سوفسطایی شبیه است.

بیگانه: آری، گرگ هم به‌گوسفند شبیه است و درنده‌ترین جانوران به اهلی‌ترین آنان. ولی کسی که کار باحتیاط می‌کند باید آنجا که شباهتی در میان است بیشتر بهوش باشد زیرا خطر بزرگ در همان جا نهفته‌است. با این همه بگذار آنان را سوفسطایی بخوانیم زیرا گمان نمی‌کنم اگر نیک بهوش باشیم نام تنها ما را بفریبد.

ثنای‌تتوس: من نیز چنین می‌پندارم.

بیگانه: پس قسمی از هنر جداکردن هنر پاک‌ساختن است و از هنر پاک‌ساختن، قسمی با روح سروکار دارد. از این قسم جزئی را آموزش نامیدیم و جزئی از آموزش را تربیت نام نهادیم. از تربیت نیز، جزئی را که پیشه‌اش آزمودن دانایی و نادانی است جدا ساختیم و پس از آنکه درباره‌اش توضیح کافی دادیم چنین بنظرآمد که همان خود هنر والای سوفسطایی است.

ثنای‌تتوس: بسیار خوب. بگذار اکنون چنین بگوییم. ولی من سخت به‌تردید افتاده‌ام زیرا سوفسطایی تا کنون به‌چندین شکل نمایان گردیده‌است و اگر راست

خواهی سرانجام نمی‌دانیم که سوفسطایی در حقیقت کدام یک از آنهاست.

بیگانه: حق داری به‌تردید بیفتی. گمان می‌کنم سوفسطایی خود نیز در این دم سخت مردد و سرگردان است و نمی‌داند به‌کدام گوشه بگریزد تا از دست پژوهش ما رهایی یابد. این مثل درست است که می‌گویند گریختن از همهٔ خطرها آسان نیست. پس باید از جست و جو خسته نشویم تا او را بچنگ‌آریم.

ثنای‌تتوس: حق با توست.

بیگانه: ولی بگذار کمی درنگ کنیم و بیادبیاوریم که سوفسطایی تا کنون به‌چند صورت نمایان شده‌است. اگر خطا نکنم نخست به‌صورت صیاد جوانان توانگر، که مزدهای کلان می‌پردازند، ظاهر شد.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: سپس به‌صورت عمده‌فروش دانشهایی که غذای روحند خودنمایی کرد.

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: بارِ سوّم جامهٔ خرده‌فروش همان کالاها را به‌تن داشت.

ثنای‌تتوس: درست است و بار چهارم به‌صورت فروشندهٔ دست اول دانشها ظاهر شد.

بیگانه: درست بیادآوردی. اکنون بگذار من بگویم که بار پنجم چه شکلی به‌خود گرفت: این بار معلوم شد استاد فن مباحثه است که خود رشته‌ای است از هنر جنگ.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: بار ششم ما را به‌تردید انداخت. با این همه پذیرفتیم که او کسی است که روح را از پندارهایی که سد راه داناییند پاک می‌سازد.

ثنای‌تتوس: چنین است.

۲۳۲ **بیگانه:** ثنای‌تتوس، اگر کسی به‌دیدهٔ ما چنین بنماید که دارای چندین هنر است، ولی با نام یکی از آن هنرها خوانده‌شود، باید بدانیم که عیبی در کار است. آن عیب اینجاست که ما از پی‌بردن به‌هنر راستین او، و منظوری که در آن نهفته‌است ناتوانیم، و نمی‌دانیم که همهٔ هنرهای دیگرش وسیلهٔ نیل بدان منظورند و از این رو او را با چندین نام می‌خوانیم نه یک نام.

ثنای‌تتوس: ممکن است چنین باشد.

بیگانه: ولی نباید بگذاریم آن عیب در پژوهش ما راه‌یابد. از این رو بیا یکی از نکته‌هایی را که دربارهٔ سوفسطایی گفتیم ازسربگیریم زیرا چنین می‌نماید که این نکته پرده از رخسار او برخواهدداشت.

ثئای‌تتوس: کدام نکته؟

بیگانه: آیا نگفتیم که سوفسطایی در هنر مباحثه استاد است؟

ثئای‌تتوس: گفتیم.

بیگانه: و آیا نگفتیم که می‌تواند این هنر را به‌دیگران نیز بیاموزد و آنان را در این هنر توانا سازد؟

ثئای‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: اکنون بگذار ببینیم سوفسطایی دیگران را به‌مباحثه دربارهٔ کدام موضوع توانا می‌سازد؟ برای اینکه این نکته روشن شود بیا پژوهش را بدین گونه آغاز کنیم: نخست امور خدایی را در نظر بگیر که بیشتر مردمان از آنها بی‌خبرند. مگر سوفسطاییان مردمان را به‌مباحثه دربارهٔ این موضوعات توانا نمی‌سازند؟

ثئای‌تتوس: دربارهٔ آنان چنین می‌گویند.

بیگانه: و آیا همچنین شاگردان خود را به‌مباحثه دربارهٔ هر چه در زمین و آسمان و ورای آسمان است توانا می‌سازند؟

ثئای‌تتوس: البته.

بیگانه: می‌دانیم که در مجالس خصوصی و دوستانه نیز آنجا که سخن از بودن و شدن در میان آید، سوفسطاییان با استادی تمام می‌توانند سخنان دیگران را رد کنند، و این هنر را به‌شاگردان خود نیز می‌آموزند.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: از این گذشته، آیا به‌شاگردان خود وعده نمی‌دهند که آنان را در مباحثه دربارهٔ قوانین و امور سیاسی ماهر سازند؟

ثئای‌تتوس: اگر آن وعده را نمی‌دادند هیچ کس تن به‌مصاحبت ایشان درنمی‌داد.

بیگانه: چنانکه می‌دانی دربارهٔ هنرهای دیگر نیز راه و روش ردکردن سخن هر استادی نوشته‌شده و در دسترس همهٔ کسانی است که بخواهند آن را بیاموزند.

ثئای‌تتوس: گمان می‌کنم مقصودت نوشته‌های پروتاگوراس در فن

کشتی‌گیری و دیگر هنرهاست.

بیگانه: آری، دوست من. دیگران نیز در این باره چیزهای فراوان نوشته‌اند. ولی آیا چنین نمی‌نماید که این هنر ردکردن سخنان دیگران، به‌معنی هنر توانایی مباحثه دربارهٔ همهٔ موضوعات گوناگون است؟

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید که موضوعی نیست که از دستبرد او در امان باشد.

بیگانه: ولی، تو را به‌خدا سوگند می‌دهم، بگو ببینم به‌عقیدهٔ تو چنین امری امکان‌پذیر است؟ یقین دارم که شما جوانان بدین مسأله با دیده‌ای تیزبین‌تر از ما می‌توانید نگریست.

ثنای‌تتوس: کدام مسأله؟ ۲۳۳

بیگانه: آیا ممکن است که یک تن همه چیز را بداند؟

ثنای‌تتوس: بیگانه، اگر چنین بود، نوع بشر از نیکبختی هیچ کم نداشت.

بیگانه: آیا کسی که از هنری بیگانه است، می‌تواند با گفتاری خردمندانه و بامعنی، سخن کسی را که در آن هنر استاد است، رد کند؟

ثنای‌تتوس: هرگز.

بیگانه: پس راز هنر سوفسطایی چیست؟

ثنای‌تتوس: کدام راز؟

بیگانه: اینان چگونه می‌توانند جوانان را معتقد سازند که در همهٔ هنرها از همه استادترند؟ اگر نه سخنان دیگران را با کمال استادی رد می‌کردند و نه لااقل چنان می‌نمودند که آنها رد می‌کنند، و یا اگر به‌سبب آن نمود در نظر مردمان دانا جلوه‌گر نمی‌شدند، چنانکه خود گفتی، کسی پیدا نمی‌شد که از آنان درس بگیرد و به‌آنان مزد کلان بپردازد.

ثنای‌تتوس: راست می‌گویی.

بیگانه: ولی خود می‌بینی که مردم چگونه به‌آنان روی‌می‌آورند.

ثنای‌تتوس: آری می‌بینم.

بیگانه: پس معلوم می‌شود چنین می‌نمایند که در موضوعاتی که دربارهٔ آنها مباحثه می‌کنند استادند.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: آیا تصدیق می‌کنی که آنان دربارهٔ همهٔ موضوعات به‌مباحثه

می‌پردازند؟

ثئای‌تتوس: البته.

بیگانه: پس به‌نظر شاگردانشان چنین می‌نمایند که در همه چیز استادند؟

ثئای‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: بی‌آنکه چنین باشند! زیرا پیشتر ثابت شد که چنین امری محال است.

ثئای‌تتوس: البته محال است.

بیگانه: پس معلوم می‌شود سوفسطایی دربارهٔ همهٔ چیزها دانشی دروغین دارد نه دانش حقیقی.

ثئای‌تتوس: درست است و گمان می‌کنم این بهتر از همهٔ تعریفهای پیشین است.

بیگانه: بگذار مثالی بیاورم تا مطلب روشنتر شود.

ثئای‌تتوس: بیاور.

بیگانه: مثال را می‌گویم. ولی در آن درست دقیق شو و آنگاه پاسخ بده.

ثئای‌تتوس: بگو.

بیگانه: فرض کن کسی ادعا کند که نه می‌تواند دربارهٔ چیزی سخن بگوید و نه قادر است سخن دیگران را رد کند. با این همه هنری دارد که به‌یاری آن می‌تواند همه چیز را ــ بی‌استثنا ــ بسازد و پدیدآورد.

ثئای‌تتوس: مقصودت از «همه چیز» چیست؟

بیگانه: ببین! همین اول مثال را نفهمیدی! مگر نمی‌دانی «همه چیز بی‌استثنا» یعنی چه؟

ثئای‌تتوس: نه، نمی‌دانم.

بیگانه: مرادم از «همه چیز بی‌استثنا» من و تو و همهٔ جانوران و رستنیهاست.

ثئای‌تتوس: بسیار خوب. مقصود از ساختن و پدیدآوردن چیست؟ شاید منظورت کشاورزانند که دامها را تولید می‌کنند؟ ۲۳۴

بیگانه: مرادم این است که هم جانوران را می‌تواند بسازد و هم زمین و آسمان و دریاها و خدایان و خلاصه همه چیز را بی‌استثنا، و پس از آنکه همه را بسرعت ساخت و پدیدآورد، آنها را به‌بهایی ارزان می‌فروشد.

ثئای‌تتوس: گمان می‌کنم مقصودت نوعی مزاح است.

بیگانه: پس چه؟ اگر کسی بگوید «همه چیز را می‌دانم و آماده‌ام که دانشهای خود را در زمانی کوتاه و در برابر مزدی ناچیز به‌دیگران بیاموزم» سخنش را می‌توان جز مزاح شمرد؟

ثنای‌تتوس: البته نه.

بیگانه: آیا در میان انواع مزاح نوعی را می‌شناسی که ماهرانه‌تر و فرح‌انگیزتر از هنر تقلید باشد؟

ثنای‌تتوس: نه. زیرا با این بیان بسیاری از چیزهای گوناگون را تحت نوعی واحد گردآوری که غنی‌ترین انواع است.

بیگانه: پس اگر کسی بگوید که به‌یاری هنری خاص می‌تواند همه چیز بسازد، چنین خواهیم‌فهمید که به‌یاری هنر نگارگری تصویر چیزهای واقعی را می‌سازد و از دور به‌جوانان ساده‌لوح نشان‌می‌دهد و بدین‌سان آنان را می‌فریبد و چنان می‌نماید که چیزهای واقعی را ساخته‌است.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: شاید در عالم سخن نیز هنری شبیه هنر نقاشی هست و بعضی کسان به‌یاری آن جوانان نورسیده را، که از ماهیت حقیقی چیزها دورند، به‌وسیلهٔ کلمات و از راه گوش مسحور می‌سازند و به‌واسطهٔ سخن تصویرها و اشباحی به آنان نشان‌می‌دهند و بدین‌سان به‌شنوندگان چنین وانمود می‌کنند که آنچه می‌گویند عین حقیقت است و گویندهٔ آن سخنان در همهٔ موارد داناتر و استادتر از همهٔ مردمان است؟

ثنای‌تتوس: البته ممکن است چنین هنری وجود داشته‌باشد.

بیگانه: ولی گمان می‌کنم بیشتر آن جوانان پس از گذشتن زمانی چون به سن کمال می‌رسند و به‌ذات و حقیقت چیزها نزدیکتر می‌شوند و بر اثر برخورد مستقیم با چیزها آنها را روشنتر می‌بینند، پندارهایی که در دوران جوانی به‌سبب شنیدن آن سخنان بدست‌آورده‌بودند دگرگون می‌گردد و از آن پس کوچک را بزرگ می‌بینند و سنگین را سبک، و اثری که خود چیزها در آنان می‌بخشد سبب می‌گردد که همهٔ تصویرها و اشباح فریبنده که از راه سخن در ذهنشان راه‌یافته‌بود نابود گردد. چنین نیست؟

ثنای‌تتوس: تا آنجا که در این سن در آن باره داوری می‌توانم کرد، تصدیق می‌کنم که چنین است. ولی معتقدم که من خود یکی از کسانی هستم که چیزها را

از دور می‌نگرند.

بیگانه: به‌همین جهت خواهیم‌کوشید تا تو را، بی‌آنکه تحت تأثیر آن گونه
سخنها قرارگیری، تا آنجا که میسر است به‌حقیقت نزدیکتر سازیم و این بحث را
نیز بدین منظور آغاز کرده‌ایم. ولی دربارهٔ سوفسطایی چگونه می‌اندیشی؟ آیا ۲۳۵
یقین حاصل شده‌است که او از جملهٔ جادوگرانی است که تصویر چیزهای واقعی را
می‌سازند و از دور به‌ما می‌نمایند یا هنوز در این باره تردید داریم و بر آنیم که
ممکن است او در مطالبی که می‌گوید دارای شناسایی راستین باشد؟

ثنای‌تتوس: از آنچه تا کنون گفتیم یقین حاصل شد که سوفسطایی از کسانی است که زندگی خود را وقف نوعی مزاح کرده‌است.

بیگانه: پس آیا باید او را نوعی ساحر و مقلد بشماریم؟

ثنای‌تتوس: چاره جز این نداریم.

بیگانه: بسیار خوب. اکنون وقت آن است که این جانور درنده را گم نکنیم و دست از تعقیبش برنداریم. کمند استدلال را چنان خوب انداخته‌ایم که نمی‌تواند از دستمان بگریزد.

ثنای‌تتوس: مقصودت کدام استدلال است؟

بیگانه: مگر روشن نساختیم که او از جمله حقه‌بازان است؟

ثنای‌تتوس: البته روشن ساختیم.

بیگانه: پس بگذار هر چه زودتر هنر تصویرسازی را از میان به‌دو نیم کنیم. اگر در درون آن سوفسطایی را یافتیم مطابق قوانین شاهی شکارش خواهیم‌کرد و در پیش پای شاه خواهیم‌نهاد. ولی اگر باز در بخشهای مختلف هنر تقلید پنهان شود دست از جست و جو برنخواهیم‌داشت و هر بخش را که ببینیم سوفسطایی در آن پنهان شده‌است از میان به‌دو نیم خواهیم‌ساخت و بدین‌روش پیش خواهیم رفت تا سرانجام سوفسطایی را بچنگ‌آوریم. به‌هر حال به‌او اجازه نخواهیم‌داد خود را بستاید و بگوید که توانسته‌است از کمند پژوهش کسانی که قادرند دربارهٔ «تک» و «کل» بدین روش تحقیق کنند بگریزد.[۸]

ثنای‌تتوس: خوب گفتی. تحقیق را باید به‌همین روش دنبال کنیم.

بیگانه: از هنر تصویرسازی دو نوع متمایز می‌بینم گرچه هنوز نمی‌توانم از روی یقین بگویم که آنچه می‌جوییم در کدام یک از آن دو نهفته‌است.

ثنای‌تتوس: نخست آن دو نوع را تشریح کن.

بیگانه: یکی هنر شبیه‌سازی است. کسی که به‌طول و عرض و عمق سرمشق خود و نسبتهای آنها با یکدیگر توجه کامل دارد و با این توجه از آن تقلید می‌کند و آنگاه به‌اثری که پدیدآمده‌است رنگ شایسته می‌دهد و بدین‌سان تصویری شبیه سرمشق بوجودمی‌آورد، دارای این هنر است.

ثنای‌تتوس: مگر همهٔ تصویرسازان چنان نمی‌کنند؟

بیگانه: نه. لااقل کسانی که به‌تقلید از آثار هنری طویل و عریض نقش یا پیکره‌ای می‌سازند چنان نمی‌کنند. چه اگر می‌خواستند نسبت اندازه‌های حقیقی
۲۳۶ یک اثر زیبا را مصور کنند جزءِ فوقانی تصویر کوچکتر از اندازهٔ واقعی می‌نمود و جزءِ تحتانی بزرگتر از اندازهٔ واقعی زیرا ما جزئی را از دور می‌بینیم و جزئی را از نزدیک.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس معلوم می‌شود آنان کاری به‌حقیقت ندارند و در پی نسبتهای واقعی نیستند بلکه می‌کوشند نسبتها را چنان نمایان کنند که آنچه بتقلید پدید آورده‌اند زیبا بنظرآید.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس آیا اگر تصویری را بدان جهت که به‌سرمشق شبیه است «تصویر شبیه» بنامیم سخن درست گفته‌ایم؟

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: و آیا آن نوع هنر تصویرسازی را که این گونه آثار را پدیدمی‌آورد می‌توانیم هنر شبیه‌سازی بخوانیم؟

ثنای‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: تصویر یا پیکره‌ای را که اگر از نقطه‌ای معین دیده‌شود به‌سرمشق شبیه می‌نماید و اگر از رو به‌رو بدقت نگریسته‌شود ناشبیه، چگونه باید نامید؟ آیا نباید آن را بدین جهت که ما را می‌فریبد و چنین «وانمود می‌کند» که شبیه است، «نقش فریبنده» بخوانیم؟

ثنای‌تتوس: البته باید چنین بخوانیم.

بیگانه: آیا این نوع هنر تقلید در نگارگری و پیکرسازی فراوان بکار نمی‌رود؟

ثنای‌تتوس: البته فراوان بکارمی‌رود.

بیگانه: و آیا نباید این نوع هنر را، که نقش فریبنده می‌سازد نه تصویر شبیه، هنر ظاهرسازی بنامیم؟

ثئای‌تتوس: نام درست همان است.

بیگانه: هنگامی که می‌گفتم هنر تصویرسازی بر دو نوع است، مرادم همین دو نوع بود که یکی هنر شبیه‌سازی است و دیگر هنر ظاهرسازی.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: هنوز نمی‌دانم سوفسطایی در کدام یک از آن دو نوع نهفته‌است. ولی این قدر می‌دانم که این مرد براستی زیرک است و شناختنش آسان نیست. هم‌اکنون نیز گمان می‌کنم خود را با کمال زیرکی در مفهومی پنهان ساخته که شکافتن و کاویدنش بسیار دشوار است.

ثئای‌تتوس: آری، چنین می‌نماید.

بیگانه: «آری» را دانسته و سنجیده می‌گویی یا چنان دستخوش امواج بحث شده‌ای که بی‌اختیار و از روی عادت تصدیق می‌کنی؟

ثئای‌تتوس: چرا چنین می‌پرسی؟

بیگانه: دوست گرامی، مسأله‌ای که ما در این دم بررسی می‌کنیم از دشوارترین مسائل است. اینکه «چیزی می‌نماید بی‌آنکه باشد» یا «چنین می‌گویند ولی آنچه می‌گویند راست نیست» و مسائلی دیگر از این قبیل، از دیرباز مورد تأمل بوده و اندیشهٔ متفکران را به‌خود مشغول داشته‌است. زیرا فهم این مسأله، که
چگونه ممکن است وجود سخن دروغ یا پندار نادرست را تصدیق کنیم بی‌آنکه در ۲۳۷
این تصدیق تناقضی نهفته‌باشد، بسیار دشوار است.

ثئای‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: در آن گونه تصدیقها چنین فرض می‌کنیم که آنچه نیست (= لاوجود)، هست، وگرنه ممکن نبود بپذیریم که دروغ‌گفتن میسر است، در حالی که پارمنیدس بزرگ این نکته را از کودکی گاه به‌شعر و گاه به‌نثر در گوش ما فرو خوانده‌است که:

«هرگز قبول مکن که لاوجود، هست.
روح کنجکاوت را از این اندیشه دور نگاه‌دار!»

عقیدهٔ او در این باره چنین است. ولی ما خود نیز باید این مسأله را نیک بررسی کنیم تا مطلب روشن شود. اینک اگر میل داری بگذار نخست بدین مسأله

بپردازیم.

ثئای‌تتوس: در آمادگی من تردید مکن. بحث را به‌هر جا می‌خواهی بکش و مرا نیز به‌دنبال خود ببر.

بیگانه: بسیار خوب. چنین خواهم‌کرد. اینک بگو ببینم، آیا ما چیزی را که به‌هیچ وجه وجود ندارد، گاه به‌زبان می‌آوریم؟

ثئای‌تتوس: البته.

بیگانه: مقصودم این نیست که به‌قصد مزاح یا مجادله به‌زبان می‌آوریم یا نه. فرض کن کسی که هم‌اکنون سؤال مرا شنیده‌است، دربارهٔ آن نیک می‌اندیشد و آنگاه می‌پرسد: کلمهٔ «لاوجود» را در چه مورد باید بکاربرد؟ در پاسخ او چگونه چیزی را باید نام ببریم که آن کلمه بر آن دلالت کند؟ آیا خود آن چیز را هم می‌توانیم به‌او نشان‌دهیم؟

ثئای‌تتوس: سؤال دشواری است و بی‌پرده می‌گویم که پاسخ آن از من برنمی‌آید.

بیگانه: ولی آیا این نکته مسلم است که «لاوجود» را نمی‌توان به‌چیزی موجود اطلاق کرد؟

ثئای‌تتوس: البته نمی‌توان.

بیگانه: اگر به‌موجود نتوان اطلاق کرد، پس کسی هم که آن را به «چیزی» اطلاق کند، کار درست نکرده‌است.

ثئای‌تتوس: چرا؟

بیگانه: برای اینکه ما همواره کلمهٔ «چیزی» را در مورد یک موجود بکار می‌بریم زیرا ممکن نیست آن را بکارببریم بی‌آنکه موجودی را در نظر داشته باشیم. چنین نیست؟

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: آیا تصدیق می‌کنی که وقتی که کسی «چیزی» می‌گوید مقصودش «یک» چیز است؟

ثئای‌تتوس: البته.

بیگانه: «چیزی» نمایندهٔ «یک» چیز است و «جفت» نمایندهٔ دویی، و «چند» نمایندهٔ چیزهای کثیر.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس کسی که حتی «چیزی» نمی‌گوید، هیچ نمی‌گوید.

ثنای‌تتوس: بدیهی است.

بیگانه: بنا بر این حق نداریم دربارهٔ کسی که لاوجود را به‌زبان می‌آورد، بگوییم که او سخن می‌گوید ولی هیچ چیز نمی‌گوید، بلکه باید بگوییم سخن نمی‌گوید.

ثنای‌تتوس: بدین ترتیب اشکال مسأله از میان می‌رود.

بیگانه: بدین زودی سخن بدان بزرگی مگوا زیرا هنوز نخستین اشکال ۲۳۸
مسأله حل نشده‌است.

ثنای‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: آیا یک موجود را می‌توان به‌موجودی دیگر حمل کرد؟

ثنای‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: آیا میل داری تصدیق کنیم که چیزی موجود را به‌لاوجود نیز می‌توان حمل کرد؟

ثنای‌تتوس: چگونه می‌توانیم چنین مطلبی را تصدیق کنیم؟

بیگانه: مگر همهٔ اعداد موجود نیستند؟

ثنای‌تتوس: البته موجودند.

بیگانه: آیا حق نداریم یک عدد کثیر یا واحد را به‌لاوجود حمل کنیم؟

ثنای‌تتوس: بنا بر آنچه تا کنون گفته‌ایم، چنین کاری درست نخواهدبود.

بیگانه: چگونه ممکن است که کسی لاوجود را بی‌عدد به‌زبان بیاورد یا در ذهن خود تصور کند؟

ثنای‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: وقتی که می‌گوییم «لاوجودها»، آیا لاوجود را به‌عدد کثیر در نظر نمی‌آوریم؟

ثنای‌تتوس: حق با توست.

بیگانه: و هنگامی که می‌گوییم «لاوجود»، آیا آن را واحد تلقی نمی‌کنیم؟

ثنای‌تتوس: چنین است.

بیگانه: ولی گفتیم درست نخواهدبود اگر موجود و لاوجود را به‌یکدیگر ربط دهیم.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس می‌بینی که محال است لاوجود را به‌وجهی درست به‌زبان بیاوریم یا سخنی دربارهٔ آن بگوییم و یا آن را به‌صورت مستقل و فی‌نفسه در ذهن بیاوریم. زیرا لاوجود هم غیرقابل تصور است و هم غیرقابل بیان و هم غیرقابل تعریف و توضیح.

ثئای‌تتوس: کاملاً درست است.

بیگانه: ولی گمان می‌کنم دمی پیش بر خطا بودم که گفتم می‌خواهم بزرگترین اشکال مسأله را توضیح دهم.

ثئای‌تتوس: مگر اشکالی بزرگتر از این هست؟

بیگانه: چه می‌گویی؟ مگر درنیافته‌ای که لاوجود منکر خود را نیز به‌زحمت می‌افکند و در تنگنا گرفتار می‌کند، و انسان تا بخواهد در انکار آن سخنی بگوید مجبور می‌شود سخنانی متناقض عقیدهٔ خود به‌زبان آورد؟

ثئای‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم. مطلب را روشنتر بیان کن.

بیگانه: روشنتر از این چه می‌خواهی که من، با اینکه ادعا می‌کنم لاوجود نه از واحد بهره‌ور می‌تواند بود و نه از کثیر، باز در همین دم آن را واحد می‌نامم، یعنی می‌گویم «لاوجود»! اکنون مقصودم را دریافتی؟

ثئای‌تتوس: آری.

بیگانه: حتی دمی پیش گفتم که لاوجود غیرقابل بیان و غیرقابل تشریح «است». درست توجه داری که چه می‌گویم؟

ثئای‌تتوس: آری.

بیگانه: پس می‌بینی که حتی «بودن» را به‌آن ملحق ساختم و بدین‌سان سخنی گفتم بر خلاف گفتهٔ خودم.

ثئای‌تتوس: درست است. ۲۳۹

بیگانه: و نه تنها بودن را به‌آن نسبت دادم بلکه آن را واحد نیز شمردم.

ثئای‌تتوس: راست است.

بیگانه: و با اینکه آن را بیان‌نشدنی و توضیح‌ناپذیر خواندم، دربارهٔ آن چنان سخن گفتم که پنداری واحد است.

ثئای‌تتوس: راست می‌گویی.

بیگانه: مگر نگفتیم کسی که بخواهد سخن نادرست نگوید باید بپرهیزد از اینکه لاوجود را واحد یا کثیر بشمارد و یا اصلاً به‌زبان آورد و نامی به‌آن بدهد،

زیرا همین که خواست دربارهٔ آن چیزی بگوید ناچار خواهدشد آن را واحد تلقی کند؟

ثنای‌تتوس: البته چنین گفتیم.

بیگانه: پس حال من معلوم شد: همین که خواستم لاوجود را نفی کنم، ادعای خود را نفی کردم. بنا بر این فایده ندارد که بیش از این در سخنان من به‌دنبال مطلب درستی دربارهٔ لاوجود بگردیم. اکنون بگذار آن را در تو جست و جو کنیم.

ثنای‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: می‌خواهم با کمال شهامت، چنانکه شیوهٔ جوانان است، اندیشهٔ خود را بکاربیندازی و بکوشی تا دربارهٔ لاوجود سخنی درست بگویی بی‌آنکه بودن یا عددی اعم از واحد و کثیر بدان نسبت دهی.

ثنای‌تتوس: کمال گستاخی است که پس از آنکه دیدم این کار چه عواقبی برای تو در پی‌داشت، خود در این راه گام بگذارم.

بیگانه: پس من و تو را کنار می‌گذاریم و تا کسی نیابیم که از عهدهٔ این کار برآید ناچاریم اعتراف کنیم که سوفسطایی با کمال نیرنگ‌بازی خفاگاهی برای خود یافته‌است که راه بردن به‌آن برای ما بسیار دشوار است.

ثنای‌تتوس: آری، بسیار دشوار.

بیگانه: اگر با این حال ادعا کنیم که هنر او ساختن تصویرهای دروغین و فریبنده است، زود همین واژهٔ تصویر را خواهدگرفت و برای اینکه مطلب را بازگونه جلوه دهد خواهدگفت: «شما که مرا تصویرساز می‌خوانید، بگویید مقصودتان از تصویر چیست؟» بنا بر این هم‌اکنون باید روشن کنیم که به‌آن سؤال چه پاسخی باید داد؟

ثنای‌تتوس: پاسخ ما روشن است. خواهیم‌گفت تصویر همان است که در آب و آینه نمایان می‌شود و بعضی تصویرها را پیکرسازان و نقاشان می‌سازند.

بیگانه: پیداست که تا کنون با سوفسطایی رو به‌رو نشده‌ای.

ثنای‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: اگر با او رو به‌رو گردی گمان خواهی‌برد که چشمش بسیار ضعیف است یا اصلاً چشم ندارد.

ثنای‌تتوس: چرا؟

بیگانه: اگر به‌او چنان پاسخ بدهی و سخن از آب و آینه و نقاشی به‌میان
۲۴۰ بیاوری ریشخندت خواهدکرد چنانکه گویی نه‌آب و آینه‌ای دیده‌است و نه از وجود آنها خبر دارد و نه اصلاً می‌داند که حس بینایی چیست. او فقط به‌توضیحی که دربارهٔ تصویر می‌دهی خواهدپرداخت و دربارهٔ آن پرسشی خواهدکرد.

ثنای‌تتوس: چه پرسشی؟

بیگانه: پرسش او دربارهٔ کلی یگانه‌ای خواهدبود که وجه مشترک همهٔ آن تصویرهاست و بدان جهت همهٔ آنها را چیزی واحد، یعنی تصویر، می‌خوانی. پس بکوش تا به‌پرسش او پاسخی قانع‌کننده بدهی و بدین‌سان از خود دفاع کن بی‌آنکه از برابر او بگریزی.

ثنای‌تتوس: پاسخی نمی‌توانم داد جز اینکه بگویم: وقتی که شبیه چیزی حقیقی را به‌همان گونه بسازند تصویر بدستمی‌آید.

بیگانه: مقصودت از «همان گونه» این است که آن شبیه نیز باید حقیقی باشد، یا منظوری دیگر داری؟

ثنای‌تتوس: نه، حقیقی نیست بلکه حقیقی می‌نماید، و از این رو نمودی است.

بیگانه: و مقصودت از «حقیقی»، موجود واقعی است؟

ثنای‌تتوس: البته.

بیگانه: و غیرحقیقی خلاف حقیقی است؟

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: و آیا به‌عقیدهٔ تو نمود چون غیرحقیقی است پس نیست؟

ثنای‌تتوس: ولی نمود «هست»!

بیگانه: چگونه؟ آیا هستی حقیقی دارد و حقیقی است؟

ثنای‌تتوس: حقیقی نیست، ولی واقعاً تصویر است.

بیگانه: پس آنچه ما تصویر یک موجود می‌نامیم، هست بی‌آنکه در حقیقت باشد؟

ثنای‌تتوس: اگر چنین بگوییم موجود و لاوجود درهم‌بافته خواهندشد و چنین امری بی‌معنی است.

بیگانه: البته بی‌معنی است. با این همه می‌بینی که سوفسطایی هفت‌سر با این حرکت سریع ما را مجبور ساخته‌است که در برابر لاوجود به‌زانو درآییم و برای

آن نوعی هستی قائل شویم.

ثئای‌تتوس: آری، می‌بینم.

بیگانه: اکنون چه کنیم و به‌هنر او چه نام بدهیم که باز دچار تناقض نگردیم؟

ثئای‌تتوس: چه نگرانی به‌تو روی‌آورده‌است که چنین می‌پرسی؟

بیگانه: هنگامی که می‌گوییم سوفسطایی با تصویر دروغین خود ما را می‌فریبد و هنر او فریفتن است، آیا مرادمان این است که روح ما تحت تأثیر هنر او پنداری خلاف حقیقت پیدا می‌کند؟ یا مقصودی دیگر داریم؟

ثئای‌تتوس: مقصود ما همان است.

بیگانه: ولی پندار نادرست، پنداری است بر خلاف آنچه هست. مگر غیر از این است؟

ثئای‌تتوس: آری، بر خلاف آنچه هست.

بیگانه: پس آیا پندار نادرست این است که آدمی لاوجود را تصور کند؟

ثئای‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: کسی که پنداری نادرست دارد، آیا در این گمان است که لاوجود، نیست؟ یا گمان می‌برد که آنچه به‌هیچ وجه موجود نیست به‌وجهی از وجوه هست؟

ثئای‌تتوس: کسی که فریب خورده‌است و پنداری نادرست دارد در این گمان است که لاوجود به‌وجهی از وجوه هست.

بیگانه: آیا ممکن است چنان کسی در این گمان باشد که موجود کامل به هیچ وجه نیست؟

ثئای‌تتوس: آری.

بیگانه: پس آیا چنین پنداری هم نادرست است؟

ثئای‌تتوس: آری.

بیگانه: عقیدهٔ من این است که اگر کسی بگوید «موجود نیست» یا بگوید «لاوجود هست»، در هر دو صورت ادعایش نادرست است و از حیث نادرستی فرقی میان آن دو نیست. عقیدهٔ تو چیست؟

ثئای‌تتوس: عقیدهٔ من نیز همان است.

241 **بیگانه:** ولی سوفسطایی سخن ما را قبول نخواهدکرد و خواهدگفت چگونه

ممکن است مرد عاقل چنین امری را بپذیرد در حالی که اندکی پیش لاوجود غیرقابل بیان و غیرقابل تعریف و غیرقابل توضیح نامیده‌شد. ثئای‌تتوس، مقصود او را درمی‌یابی؟

ثئای‌تتوس: البته درمی‌یابم. مرادش این است که هنگامی که ما از سخن نادرست یا پندار نادرست سخن می‌گوییم بر خلاف گفتهٔ پیشین خود حرف می‌زنیم و همین حرف مجبورمان می‌کند که موجود و لاوجود را به‌هم بیامیزیم و به‌یکدیگر پیوند دهیم در حالی که پیشتر گفتیم و پذیرفتیم که چنین امری محال است.

بیگانه: مطلب را درست بیادآوردی. پس اینک باید با هم شور کنیم تا ببینیم با سوفسطایی چه باید کرد؟ می‌بینی که چون می‌خواهیم او را در هنر نیرنگبازان و ساحران جست و جو کنیم با چه ایرادها و دشواریها رو به‌رو می‌گردیم؟

ثئای‌تتوس: آری می‌بینم.

بیگانه: و تا کنون به‌جزئی کوچک از آن ایرادها پرداخته‌ایم در حالی که اگر بخواهیم همهٔ آنها را برشماریم سخن بپایان‌نخواهدرسید.

ثئای‌تتوس: پس معلوم می‌شود دستگیرکردن سوفسطایی محال است.

بیگانه: اکنون چه کنیم؟ ناامید گردیم و دست از دنبال‌کردنش برداریم؟

ثئای‌تتوس: نه، تا قدرت داریم نباید ناامید شویم. شاید لااقل بتوانیم دست بر شانه‌اش بگذاریم.

بیگانه: آیا بدین مقدار خرسند خواهی‌شد که بطلان جزءِ کوچکی از آن نظریهٔ قوی را ثابت کنیم؟

ثئای‌تتوس: چگونه خرسند نشوم؟

بیگانه: ولی خواهشی هم از تو دارم.

ثئای‌تتوس: آن چیست؟

بیگانه: که مرا به‌پدرکشی متهم نکنی.

ثئای‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: اگر بخواهیم از خود دفاع کنیم ناچار خواهیم‌شد نظریهٔ پدرمان پارمنیدس را بیازماییم و ثابت کنیم که هم لاوجود به‌وجه معینی هست و هم موجود به‌وجه معینی نیست.

ثئای‌تتوس: معلوم است که باید این مسأله را نیک بررسی کنیم.

بیگانه: البته معلوم است و به‌قول آن مثل مشهور کور هم آن را می‌بیند. چه اگر آن مطلب ثابت نگردد هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که سخن نادرست و پندار نادرست و سایه و تصویر و تقلید و نیرنگ وجوددارد، یا از هنرهایی که با این چیزها سروکار دارند سخن به‌میان آورد بی‌آنکه در سخن دچار تناقض گردد و مایهٔ ریشخند همگان شود.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: از این رو ناچاریم به‌آن نظریهٔ پدرانه بتازیم، و اگر نخواهیم چنین ۲۴۲ کنیم باید بررسی مسأله را به‌یک سو نهیم.

ثنای‌تتوس: چاره جز بررسی آن نظریه نداریم.

بیگانه: پس اجازه بده از تو خواهشی دیگر بکنم.

ثنای‌تتوس: هر چه می‌خواهی بگو.

بیگانه: اندکی پیش گفتم که بارها مجبور شده‌ام از رد آن نظریه چشم بپوشم.

ثنای‌تتوس: آری، چنین گفتی.

بیگانه: اکنون خواهشم این است که اگر بار دیگر بدان روی‌آور شوم و بکوشم تا بطلانش را مبرهن سازم مرا بی‌خرد نشماری زیرا فقط برای خاطر تو چنین می‌کنم.

ثنای‌تتوس: اگر در رد آن بکوشی به‌هیچ وجه نکوهشت نخواهم‌کرد. پس با کمال شهامت پیش برو.

بیگانه: بسیار خوب. این کار گستاخانه را از کجا آغاز کنیم؟ گمان می‌کنم ناچاریم این راه را در پیش گیریم که...

ثنای‌تتوس: کدام راه؟

بیگانه: بگذار نخست مطلبی را که معتقدیم بی‌هیچ شبهه می‌دانیم، بار دیگر بدقت بنگریم تا ببینیم آیا به‌درستی آن ایمان داریم یا هنوز تردیدی هست.

ثنای‌تتوس: مقصودت را آشکارتر بگو.

بیگانه: به‌نظر من چنین می‌آید که پارمنیدس ما را به‌چشم حقارت نگریسته و خواسته‌است با ما مزاح کند و ما را وسیلهٔ تفریح خود سازد. کسان دیگری هم که به‌تقسیم‌بندی موجودات پرداخته‌اند تا انواع گوناگون آنها را معین کنند و از هم جدا نمایند، همان قصد را داشته‌اند.

ثنای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: چنین می‌نماید که هر یک از آنان داستانی به‌ما گفته‌است از آن گونه که مادران به‌کودکان می‌گویند. یکی می‌گوید موجود بر سه گونه است و این سه گاه با هم در جنگند و گاه آشتی می‌پذیرند و با هم عروسی می‌کنند و کودکانی می‌آورند و آنها را می‌پرورند. دیگری موجود را بر دو گونه می‌داند که یکی مرطوب است و دیگری خشک، یا یکی گرم و دیگری سرد، و آنگاه آن دو را به‌هم می‌آمیزد و منظم می‌سازد. داستانی که همشهریان من، یعنی مردم الئا از زمان کسنوفانس و حتی پیشتر از آن گفته‌اند چنین است که آنچه ما «همه چیز» (=کل) می‌نامیم یکی بیش نیست. ولی خدایان علم و هنر ایونیا و سیسیل چندی بعد بدین عقیده رسیده‌اند که برای آنکه راه ایراد از هر سو بسته‌شود باید آن دو را به‌هم پیوست، و از این رو گفته‌اند که موجود هم کثیر است و هم واحد، که به‌واسطهٔ مهر و کین به‌هم پیوسته‌است. از آن میان کسانی که سختگیرتر از دیگرانند می‌گویند موجود در همان حال که تجزیه می‌شود به‌هم می‌آمیزد. ولی آنان که مهربانتر و ظریفترند
۲۴۳ اصرار ندارند که حال موجود پیوسته بدان منوال باشد بلکه معتقدند که کل موجود بنوبت گاه در پرتو لطف آفرودیته (= مهر، دوستی) با خود دوستی می‌گزیند و واحد می‌شود و گاه دیگر به‌سبب کین با خود دشمنی و کشمکش می‌آغازد و کثیر می‌گردد. دریافتن اینکه آیا یکی از آن سخنها موافق حقیقت است یا نه، از ما برنمی‌آید و به‌هیچ وجه سزاوار نیست که مردان نامدار روزگاران گذشته را نکوهش کنیم. ولی بی‌آنکه مرتکب گناهی شویم این قدر می‌توانیم گفت که...

ثنای‌تتوس: چه می‌توانیم گفت؟

بیگانه: که آنان ما را به‌چشم حقارت نگریسته و اعتنایی به‌حال ما ننموده‌اند. زیرا هر یک گفتار خود را بسربرده و بپایان‌رسانده‌است بی‌آنکه از ما بپرسد که آیا توانایی فهم آن را داریم یا نه.

ثنای‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: وقتی که یکی از آنان می‌گوید که موجود، واحد یا دو یا کثیر است، یا چنین شده یا چنین می‌شود، و گاه گرم و سرد را به‌هم می‌آمیزد و گاه سخن از جداشدن و به‌هم برآمدن به‌میان می‌آورد، ثنای‌تتوس، ترا به‌خدا سوگند می‌دهم، از آن گفته‌ها چیزی درمی‌یابی؟ من خود در جوانی گمان داشتم که حتی مطلبی را که امروز این همه دشوار می‌نماید، یعنی لاوجود را، می‌فهمم. ولی امروز

می‌بینی که همین موضوع ما را به‌چه زحمتی دچار ساخته‌است.

ثئای‌تتوس: آری می‌بینم.

بیگانه: شاید حال ما در برابر موجود نیز همچنان است؟ شاید گمان می‌کنیم که دریافتن موجود دشوار نیست و هنگامی که سخن از آن به‌میان می‌آید مطلب را بآسانی می‌فهمیم و اشکالمان فقط در آن یکی است، و حال آنکه در حقیقت وضع ما در برابر هر دو به‌یک منوال است؟

ثئای‌تتوس: شاید.

بیگانه: این سخن دربارهٔ مسائل دیگری هم که پیشتر به‌میان آورده‌ایم صادق است.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: بهتر آن است که مسائل دیگر را به‌روزی دیگر بگذاریم. ولی مسأله‌ای را که بزرگتر و اساسی‌تر از همهٔ آنهاست ناچاریم هم‌اکنون بررسی کنیم.

ثئای‌تتوس: کدام مسأله؟ شاید مقصودت این است که نخست باید «موجود» را بررسی کنیم تا ببینیم کسانی که دربارهٔ آن سخن می‌گویند آن را چگونه تصور می‌کنند؟

بیگانه: درست حدس زده‌ای. برای اینکه در این بررسی کامیاب شویم باید از آن کسان، چنانکه گویی در اینجا حاضرند، بپرسیم: ای کسانی که می‌گویید کل (= همه چیز، همهٔ آنچه هست، کل موجود) گرمی و سردی یا دو چیز دیگر از این قبیل است، مقصودتان از اینکه می‌گویید آن دو با هم و هر یک جدا جدا «هست»، چیست؟ این «هستی» را که درباره‌اش سخن می‌گویید چگونه باید فهمید؟ آیا باید چنین بفهمیم که هستی چیز سومی است غیر از آن دو، و بدین‌سان به‌جای دو چیز قائل به‌سه چیز شویم؟ هنگامی که یکی از آن دو را موجود می‌نامید، بی‌گمان نمی‌خواهیدبگویید که هر دو به‌یک وجه «هستند»، و اگر چنین می‌گفتید یک چیز می‌بود نه دو چیز.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: «ولی آیا شما هر دو را موجود می‌نامید؟»

ثئای‌تتوس: شاید.

۲۴۴ **بیگانه:** آنگاه خواهیم‌گفت: «دوستان گرامی، در آن صورت نیز معنی صریح سخن شما این است که آن دو، یکی (= واحد) است».

ثناي‌تتوس: خوب گفتی.

بیگانه: «اکنون چون ما بکلی درمانده‌ایم، خود بیایید و مطلب را بر ما روشن کنید. هنگامی که از موجود سخن می‌گویید، مرادتان چیست؟ بی‌گمان منظورتان از دیرباز بر خودتان روشن است. ما نیز پیشتر گمان می‌بردیم که مقصود شما را دریافته‌ایم ولی در این دم بکلی ناتوان شده و درمانده‌ایم. پس نخست این نکته را به‌ما بیاموزید تا در عین بی‌خبری از معنی سخن شما در این خیال نمانیم که می‌فهمیم چه می‌گویید».

فرزند عزیزم اگر چنین بگوییم و از کسانی که می‌گویند کل بیش از واحد است، بدان گونه توضیح بخواهیم گناهی کرده‌ایم؟

ثناي‌تتوس: نه.

بیگانه: ولی آیا از کسانی هم که می‌گویند کل، واحد است نباید بپرسیم که دربارهٔ موجود چه عقیده‌ای دارند؟

ثناي‌تتوس: البته باید بپرسیم.

بیگانه: اگر بپرسیم: «آیا می‌گویید کل، واحد است؟» بی‌گمان پاسخ خواهند داد: «آری چنین می‌گوییم.»

ثناي‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: «آیا چیزی هست که موجود می‌نامید؟»

ثناي‌تتوس: آری.

بیگانه: «و آن چیز همان است که واحد می‌نامید؟ به‌عبارت دیگر، همان چیز را با دو نام می‌خوانید؟ یا مطلب غیر از آن است؟»

ثناي‌تتوس: بدین سؤال چه پاسخ می‌توانند داد؟

بیگانه: گمان می‌کنم برای کسی که آن فرض را پایهٔ کار خود قراردهد پاسخ‌دادن به‌این سؤال و سؤالاتی دیگر از این دست آسان نخواهدبود.

ثناي‌تتوس: چرا؟

بیگانه: برای اینکه خنده‌آور است اگر کسی که جز به‌واحد قائل نیست اعتراف کند که دو نام وجوددارد.

ثناي‌تتوس: راست می‌گویی.

بیگانه: حتی پذیرفتن اینکه نامی وجوددارد بی‌معنی خواهدبود.

ثناي‌تتوس: چرا؟

بیگانه: اگر فرض کند که نام غیر از خود آن چیز است، قائل به‌دو چیز شده است.

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: ولی اگر فرض کند که نام با خود آن یکی است، یا مجبور خواهدشد بگوید که نام، نام هیچ چیز نیست، و یا اگر بگوید که نام نام چیزی است معلوم خواهدشد که نام، نام نام است نه نام چیز دیگر.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: همچنین واحد نیز، چون فقط واحدِ واحد (= واحد معطوف به‌واحد) است، ناچار واحدِ نام (= واحد معطوف به‌نام) خواهدبود.

ثنای‌تتوس: مسلم است.

بیگانه: ولی آیا خواهندگفت که کل غیر از واحدِ موجود است، یا هر دو را یکی خواهندشمرد؟

ثنای‌تتوس: البته همیشه شق دوم را انتخاب خواهندکرد.

بیگانه: ولی اگر موجود یک کل کامل باشد، چنانکه پارمنیدس گفته‌است:

«چون گویی است در نهایت گردی،
که از مرکز به‌هر سو به‌یک اندازه پیش رفته.
زیرا نباید از این سو بزرگتر باشد و از آن سو کوچکتر»

پس ناچار مرکز و محیطی خواهدداشت، و اگر چنین باشد ناچار دارای اجزا خواهد بود. تو غیر از این می‌اندیشی؟

ثنای‌تتوس: نه، با تو همداستانم.

بیگانه: چیزی که به‌اجزا تقسیم شده و دارای اجزاست، البته از آن لحاظ ۲۴۵
که اجزایش همه با هم یک کل تشکیل می‌دهند، دارای صفت وحدت است و مانعی نیست که یک کل تلقی شود. بدین جهت کل را می‌توان واحد شمرد.

ثنای‌تتوس: البته.

بیگانه: ولی آیا ممکن است چنان چیزی که دارای همهٔ آن خصوصیات است، واحد باشد؟

ثنای‌تتوس: سؤال را نفهمیدم.

بیگانه: واحد حقیقی، بنا بر تعریف درست، باید غیرقابل تقسیم باشد.

ثنای‌تتوس: البته باید چنان باشد.

بیگانه: ولی چیزی که از اجزاءِ کثیر تشکیل یافته‌است با آن تعریف منطبق نیست.

ثنای‌تتوس: حق با توست.

بیگانه: پس آیا می‌خواهی بگوییم موجود، تنها از حیث دارابودن صفت وحدت، واحد و کل کامل است؟ یا بهتر آن می‌دانی که اصلاً نگوییم موجود یک کل است؟

ثنای‌تتوس: انتخاب میان آن دو بسیار دشوار است.

بیگانه: حق با توست. چه، اگر ثابت شود که موجود فقط از حیث دارابودن صفت وحدت واحد است، معلوم خواهدشد که با خود واحد یکی نیست و در نتیجه کل بیش از واحد خواهدبود.

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: ولی اگر موجود به‌سبب دارابودن صفت کل، کل نباشد، بلکه خود کل جدا از آن و در خودی خود و برای خود موجود باشد، در آن صورت موجود از خود بی‌بهره خواهدبود (= در آن صورت موجود موجود نخواهدبود)

ثنای‌تتوس: روشن است.

بیگانه: و اگر موجود از خود بی‌بهره باشد، موجود نخواهدبود.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: از این گذشته اگر موجود و کل جدا از یکدیگر باشند و هر یک ذات و ماهیتی خاص خود داشته‌باشد، کل بیش از واحد خواهدبود.

ثنایتتوس: آری.

بیگانه: ولی اگر خود کل موجود نباشد، در این صورت موجود نه تنها به حال سابق خواهدافتاد، بلکه علاوه بر آنکه نخواهدبود، حتی نخواهیم‌توانست بپذیریم که «شده» است.

ثنای‌تتوس: چرا نخواهیم‌توانست بپذیریم؟

بیگانه: آنچه «شده» است، همیشه کلاً شده‌است. پس اگر کل موجود نباشد، نه بودن، موجود خواهدبود و نه شدن.

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید.

بیگانه: از این گذشته، آنچه کل نیست دارای کمیت نیز نمی‌تواند بود. زیرا هر چیز که کمیت دارد، کل آن دارای کمیت است.

ثئای‌تتوس: روشن است.

بیگانه: بعلاوه، هر کس بگوید موجود، فقط دو یا فقط یک است، با هزاران سؤال و مشکلات لاینحل دیگری از این قبیل رو به‌رو خواهدشد.

ثئای‌تتوس: سؤالاتی که هم‌اکنون به‌میان آمد درستی این سخن را روشن ساخت. زیرا هر سؤال سؤالی دیگر به‌دنبال می‌آورد و با مشکلی بزرگتر همراه است.

بیگانه: هنوز همهٔ ادعاهای کسانی را که دربارهٔ موجود و لاوجود به‌نحو دقیق و منجز سخن می‌گویند بررسی نکرده‌ایم. با این همه بگذار بدانچه در این باره گفتیم قناعت کنیم. اکنون وقت آن است که به‌ادعاهای کسانی هم که به‌نحوی ۶
دیگر سخن می‌گویند بپردازیم تا آشکار شود که روشن‌ساختن تعریف موجود آسانتر از معلوم‌ساختن تعریف لاوجود نیست.

ثئای‌تتوس: بسیار خوب.

بیگانه: چنین می‌نماید که میان آن دو گروه به‌علت اختلاف عقیده‌ای که دربارهٔ وجوددارند جنگی مانند جنگ غولها درگرفته‌است.

ثئای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: گروهی همه چیز را از آسمان و جهان نادیدنیها به‌پایین می‌کشند و به‌روی زمین می‌آورند و صخره‌ها و درختان بلوط را با دو دست محکم می‌گیرند و فقط به‌آنها اعتماد می‌کنند و می‌گویند تنها دربارهٔ چیزی می‌توان گفت «هست» که بتوان لمس کرد و با دست گرفت: یعنی جسم و هستی را یکی می‌دانند، و اگر یکی از افراد گروه دیگر به‌اینان بگوید: چیزهایی هم هستند که جسم ندارند، به سخن او اعتنا نمی‌کنند و از او روی برمی‌گردانند.

ثئای‌تتوس: من خود نیز به‌چند تن از آنان برخورده‌ام و باید بگویم که مردمانی سرسختند.

بیگانه: از این رو مخالفان ایشان از عالم بالا و جهان نادیدنیها با احتیاط تمام از خود دفاع می‌کنند و می‌گویند هستی راستین خاص ایده‌های بی‌جسم است که فقط از طریق تعقل می‌توان دریافت. اینان اجسام، یعنی چیزهایی را که گروه دیگر حقیقی می‌دانند، حقیر می‌شمارند و دربارهٔ آنها به‌جای هستی به‌نوعی شدن متحرک قائلند. بدین‌سان، ثئای‌تتوس گرامی، آن دو گروه بر سر این اختلاف همواره در نزاع و کشمکشند.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: اکنون بگذار از هر دو گروه بخواهیم که یکی پس از دیگری در خصوص عقیده‌ای که دربارهٔ هستی دارند توضیح کافی بدهند.

ثنای‌تتوس: توضیح را از کدام طریق بخواهیم؟

بیگانه: توضیح خواستن از کسانی که هستی را خاص ایده‌ها می‌دانند آسان است زیرا اینان اهلی‌تر و رامتر از گروه دیگرند. ولی درافتادن با گروه دیگر که همه چیز را جسم می‌دانند بسی دشوار و شاید محال است. با این همه گمان می‌کنم بهتر آن است که با آنان از این راه درآییم که...

ثنای‌تتوس: از کدام راه؟

بیگانه: باید بکوشیم تا اگر ممکن باشد آنان را حقیقتاً بهتر سازیم. ولی اگر این کار ممکن نباشد لااقل باید فرض کنیم که در پاسخ سؤال ما، بر خلاف شیوهٔ همیشگی خود، به‌نیرنگ توسل نخواهندجست. زیرا تصدیقهایی که نیکان می‌کنند بسی باارزشتر از تصدیقهای بدان است. از این گذشته ما با خود آنان کاری نداریم بلکه هدف ما یافتن حقیقت است.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: اینک بگذار آنان که بهتر شده‌اند پاسخهای خود را به‌تو بگویند و آنگاه سخنان ایشان را برای ما ترجمه کن.

ثنای‌تتوس: بسیار خوب، چنین می‌کنم.

بیگانه: آیا تصدیق می‌کنند که موجود زندهٔ فناپذیر وجوددارد؟

ثنای‌تتوس: البته.

بیگانه: و آیا تصدیق می‌کنند که آن موجود تنی است دارای روح؟

ثنای‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: پس آیا روح را موجودی می‌دانند؟

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: آیا قبول ندارند که روحی عادل است و روحی ظالم، یکی خردمند است و دیگری بی‌خرد؟ ۲۴۷

ثنای‌تتوس: البته قبول دارند.

بیگانه: آیا این نکته را نیز تصدیق می‌کنند که روح به‌علت حضور عدل در آن عادل می‌شود و به‌علت حضور ظلم ظالم؟

ثئای‌تتوس: آری، این را نیز تصدیق می‌کنند.

بیگانه: و آیا تصدیق می‌کنند که آنچه می‌تواند در چیزی دیگر حاضر یا از آن غایب باشد، خود نیز چیزی است؟

ثئای‌تتوس: البته این را نیز تصدیق می‌کنند.

بیگانه: اکنون که معلوم شد عدالت و خردمندی و دیگر فضایل، و همچنین روح که این فضایل در آن جای می‌گزینند، براستی وجوددارند، آیا ادعا می‌کنند که یکی از این چیزها دیدنی و لمس‌کردنی است یا همه نادیدنیند؟

ثئای‌تتوس: هیچ یک از آنها دیدنی نیست.

بیگانه: و آیا معتقدند که یکی از آنها دارای تن است؟

ثئای‌تتوس: گمان نمی‌کنم دربارهٔ همهٔ آنها یک نوع پاسخ بدهند. زیرا روح را دارای تن می‌پندارند ولی شرم دارند بگویند که خردمندی و دیگر فضایل وجود ندارند یا همهٔ آنها جسمند.

بیگانه: ثئای‌تتوس، چنین می‌نماید که این مردان براستی بهتر گردیده‌اند زیرا آن فرزندان اصیل زمین که پیشتر ذکرشان گذشت هرگز شرم و حجب به‌خود راه‌نمی‌دهند بلکه با تأکید و اصرار ادعا می‌کنند که هر چه ایشان نتوانند در مشت خود جای دهند به‌هیچ وجه وجود ندارد.

ثئای‌تتوس: آری، ایشان چنین می‌اندیشند.

بیگانه: پس بگذار از آن مردان سؤالی دیگر بکنیم. این قدر که تصدیق کردند که موجود کوچکی هم هست که فاقد جسم است برای ما کافیست. اکنون که این مطلب را پذیرفتند، باید بگویند آن خصوصیت چیست که هم در این موجود هست و هم در موجودی که دارای تن است، و هنگامی که دربارهٔ هر دو می‌گویند «هست»، به‌آن خصوصیت نظر دارند؟ شاید پاسخ این سؤال را بآسانی نتوانند پیدا کنند و از سؤال ما آزرده‌شوند. اگر چنین است، امتحان کن و ببین اگر ما آن خصوصیت را پیش چشم آنان بگیریم، آیا آماده خواهندبود تصدیق کنند که موجود چنین است که...

ثئای‌تتوس: چگونه؟ توضیح بده تا ببینیم نتیجه چه می‌شود.

بیگانه: می‌گویم هر چیز که دارای نوعی توانایی باشد به‌اینکه در چیزی دیگر اثر ببخشد یا، ولو فقط یک بار و حتی از عاملی بسیار ناچیز، منفعل گردد، چنان چیزی براستی موجود است. بنا بر این من وجود را چنین تعریف می‌کنم که

می‌گویم وجود جز نیرو و توانایی نیست.

ثئای‌تتوس: چون خود تعریفی بهتر از این نمی‌دانند، این تعریف را می‌پذیرند.

۲۴۸ **بیگانه:** شاید در آینده بر ما و ایشان معلوم شود که تعریف وجود جز آن است. ولی اکنون آن را به‌همان صورت نگاه‌می‌داریم چون هر دو طرف قبولش دارند.

ثئای‌تتوس: موافقم.

بیگانه: اکنون بگذار به‌گروه دیگر، یعنی دوستان ایده‌ها، روی‌بیاوریم و تو پاسخی را که به‌سؤال ما خواهندداد ترجمه کن.

ثئای‌تتوس: آماده‌ام.

بیگانه: «شما بودن و شدن را از یکدیگر جدا می‌دانید. چنین نیست؟»

ثئای‌تتوس: چنین است.

بیگانه: «می‌گویید که ما به‌واسطهٔ تن و به‌سبب احساس در شدن شریکیم و به‌واسطهٔ روح و به‌سبب تفکر خردمندانه در هستی راستین. آنگاه می‌گویید که هستی حقیقی همواره به‌یک حال می‌ماند ولی شدن پیوسته دستخوش دگرگونی است.»

ثئای‌تتوس: آری، چنین می‌گوییم.

بیگانه: «ولی، دوستان من، مقصودتان از شریک‌بودن در آن دو چیست؟ آیا همان مطلب است که ما خود اندکی پیشتر گفتیم؟»

ثئای‌تتوس: کدام مطلب؟

بیگانه: «فعل یا انفعالی که هنگام تصادم دو چیز روی‌می‌دهد و زاییدهٔ نوعی توانایی است». ولی، ثئای‌تتوس، گمان می‌کنم پاسخی را که بدین سؤال می‌دهند درست نمی‌شنوی در حالی که من نیک می‌شنوم چون از دیرباز با ایشان آشنا هستم.

ثئای‌تتوس: چه می‌گویند؟

بیگانه: مطلبی را که اندکی پیش دربارهٔ وجود به‌فرزندان زمین گفتیم نمی‌پذیرند.

ثئای‌تتوس: کدام مطلب؟

بیگانه: در تعریف موجود گفتیم موجود آن چیزی است که دارای توانایی

فعل یا انفعال است هر چند بسیار ناچیز باشد.

ثنای‌تتوس: آری، چنین گفتیم.

بیگانه: پاسخی که دوستان ایده‌ها بدین سخن می‌دهند این است که شدن البته توانایی فعل و انفعال دارد ولی هیچ یک از این دو توانایی درخور وجود نیست.

ثنای‌تتوس: این سخن درست است؟

بیگانه: در برابر این سخن می‌پرسیم: «آیا در این نکته با ما هم‌عقیده‌اید که روح می‌شناسد و وجود شناخته‌می‌شود؟»

ثنای‌تتوس: آری، با ما هم‌عقیده‌اند.

بیگانه: «شناختن و شناخته‌شدن به‌عقیدهٔ شما فعل است یا انفعال یا هر دو؟ یا یکی فعل است و دیگری انفعال؟ یا می‌گویید هیچ یک از آن دو نه این است و نه آن؟» گمان می‌کنم پاسخ خواهندداد که نه این است و نه آن، وگرنه پاسخشان با آنچه پیشتر گفتند متناقض خواهدبود.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: چه اگر شناختن فعل باشد، ناچار آنچه شناخته‌می‌شود باید منفعل گردد، و بنا بر این توضیح، وجود که شناخته‌می‌شود، به‌همان اندازه که شناخته می‌شود منفعل و در نتیجه متحرک (= متغیر) می‌گردد. حال آنکه گفتیم که نامتغیر ممکن نیست چنین شود.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: ولی، تو را به‌زئوس سوگند می‌دهم، بگو ببینم، بدین سادگی ۲۴۹ بپذیریم که «موجود حقیقی» نه حرکت دارد و نه حیات و نه روح و نه عقل؟ یعنی نه زنده است و نه فکر می‌کند بلکه بی‌حرکت و بی‌بهره از خرد است؟

ثنای‌تتوس: البته چنین سخنی بی‌معنی است.

بیگانه: یا بگوییم دارای عقل است و فاقد حیات؟

ثنای‌تتوس: این نیز بی‌معنی است.

بیگانه: یا بگوییم حرکت و حیات دارد ولی فاقد روح است؟

ثنای‌تتوس: اگر فاقد روح بود نه حرکت می‌داشت و نه حیات.

بیگانه: پس آیا بگوییم عقل و روح و حیات دارد و با این همه بی‌حرکت و نامتغیر است؟

ثنای‌تتوس: این سخن نیز دور از خرد است.

بیگانه: پس آیا بگوییم متحرک است و وجود حرکت را هم بپذیریم؟

ثنای‌تتوس: بی‌تردید.

بیگانه: آری، ثنای‌تتوس، اگر همه چیز بی‌حرکت و نامتغیر باشد، عقل نمی‌تواند چیزی را تعقل کند و دریابد.

ثنای‌تتوس: روشن است.

بیگانه: ولی از سوی دیگر اگر ادعا کنیم که همه چیز متحرک و متغیر است، وجود را از تعقل سلب خواهیم‌کرد.

ثنای‌تتوس: چرا؟

بیگانه: آیا گمان می‌کنی اگر سکون نباشد، «به‌همان وجه» و «همان گونه» و «در همان نسبت» وجود خواهدداشت و قابل تصور خواهدبود؟

ثنای‌تتوس: هرگز.

بیگانه: یا گمان می‌کنی که بدون آنها تعقل ممکن است وجود داشته‌باشد یا بوجودآید؟

ثنای‌تتوس: به‌هیچ روی.

بیگانه: کسی که دانش و فهم و تعقل را به‌یک سو نهد و با این همه دربارهٔ چیزی ادعایی کند، آیا نباید به‌مخالفت او برخیزیم؟

ثنای‌تتوس: بدیهی است.

بیگانه: پس فیلسوف، که دانش و فهم و تعقل را بر همه چیز برتری می‌نهد، نه ادعای کسانی را می‌تواند پذیرفت که کل موجود را (اعم از اینکه آن را واحدی بدانند یا مجموعه‌ای از ایده‌های کثیر) بی‌حرکت می‌دانند و نه سخن کسانی را که آن را متحرک می‌شمارند، بلکه ناچار است چون کودکان هر دو را بخواهد یعنی بگوید که موجود و کل، هم بی‌حرکت است و هم متحرک.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: آیا اکنون گمان نمی‌کنی که با این توضیح موجود را به‌حد کافی روشن ساخته‌ایم؟

ثنای‌تتوس: آری، چنین می‌نماید.

بیگانه: وای بر ما! ثنای‌تتوس، آشکارا می‌بینم که از موجود هیچ چیز نفهمیده‌ایم و تحقیقی که در این باره کردیم بی‌نتیجه مانده‌است.

ثنای‌تتوس: چرا چنین می‌گویی؟

بیگانه: آیا متوجه نیستی که در این باره هیچ نمی‌دانیم و فقط خیال می‌کنیم که چیزی فهمیده‌ایم؟

ثنای‌تتوس: من هنوز در این خیالم که فهمیده‌ایم و علت تردید تو را نمی‌دانم.

بیگانه: پس به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار: پس از آنکه ما آن مطالب ۲۵۰
را تصدیق کردیم و پذیرفتیم، کسانی سر برخواهندداشت و از ما همان سؤالها را خواهندکرد که ما خود پیشتر از دیگران می‌کردیم، یعنی از کسانی که می‌گفتند موجود گرم و سرد است.

ثنای‌تتوس: مقصودت کدام سؤالهاست؟

بیگانه: بگذار آن سؤالها را از تو بکنم تا در بحث پیشرفتی حاصل شود.

ثنای‌تتوس: موافقم.

بیگانه: آیا به‌عقیدهٔ تو حرکت و سکون از هر جهت ضد یکدیگر نیستند؟

ثنای‌تتوس: البته ضد یکدیگرند.

بیگانه: و می‌گویی که آن دو، و هر یک بتنهایی، هستند؟

ثنای‌تتوس: البته.

بیگانه: آیا وقتی که می‌گویی آنها هستند، بدین عقیده‌ای که هر دو، و هر یک بتنهایی متحرکند؟

ثنای‌تتوس: هرگز.

بیگانه: پس آیا وقتی که می‌گویی آنها هستند، مقصودت این است که ساکنند؟

ثنای‌تتوس: چرا ساکن باشند؟

بیگانه: پس وجود را چیز سومی می‌دانی غیر از آن دو، و معتقدی که وجود محیط به‌آن دو می‌باشد، و با توجه به‌اشتراکی که آن دو در وجوددارند می‌گویی هر دو هستند؟

ثنای‌تتوس: آری، وجود را می‌توانیم چیز سومی بدانیم و بگوییم حرکت و سکون هستند.

بیگانه: یعنی می‌گویی که وجود «حرکت و سکون با هم» نیست، بلکه چیزی است غیر از آن دو؟

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید.

بیگانه: پس موجود بر حسب طبیعتش نه ساکن است و نه متحرک؟

ثنای‌تتوس: آری، چنین می‌نماید.

بیگانه: پس کسی که می‌خواهد در این مسأله تا اندازه‌ای روشن شود، اندیشهٔ خود را به‌کدام سمت باید متوجه سازد؟

ثنای‌تتوس: راست می‌گویی. به‌کدام سمت؟

بیگانه: گمان نمی‌کنم آن کس بآسانی راهی برای خود پیدا کند. زیرا چیزی که متحرک نیست چگونه می‌تواند ساکن نباشد؟ یا آنچه به‌هیچ وجه ساکن نیست چگونه ممکن است متحرک نباشد؟ با این همه گفتیم موجود نه ساکن است و نه متحرک، در حالی که چنین امری محال می‌نماید.

ثنای‌تتوس: حق با توست.

بیگانه: اینک بگذار این مطلب را بیادبیاوریم که...

ثنای‌تتوس: کدام مطلب را؟

بیگانه: هنگامی که از ما دربارهٔ لاوجود سؤال کردند و خواستند بگوییم که این کلمه را در کجا باید بکاربرد، از پاسخ ناتوان ماندیم.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: آیا اکنون ناتوانی ما دربارهٔ موجود کمتر از آن است؟

ثنای‌تتوس: نه تنها کمتر نیست بلکه بیشتر است.

بیگانه: پس مسأله بکلی لاینحل مانده‌است. ولی چون اشکال ما دربارهٔ وجود و لاوجود به‌یک نوع است جای امیدواری باقی‌است که اگر یکی از آن دو را
۲۵۱ به‌نحو کامل یا ناقص روشن کنیم دیگری نیز به‌همان اندازه روشن خواهدشد. اگر هم به‌کنه هیچ یک نتوانیم برسیم لااقل باید تا آنجا که از دستمان برمی‌آید بکوشیم تا توضیحی برای هر دو پیدا کنیم.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: بگذار توضیح دهیم که ما چگونه چیزی واحد را با نامهای بسیار می‌خوانیم.

ثنای‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم. مثالی ذکر کن.

بیگانه: ما یک شخص را با توجه به‌رنگ و قیافه و بزرگی و کوچکی و عیبها و هنرهایش با نامهای گوناگون می‌خوانیم. همین کار را دربارهٔ هزاران چیز دیگر

نیز می‌کنیم. مثلاً تنها نمی‌گوییم فلان آدمی است، بلکه می‌گوییم خوب است، یا بزرگ است و بدین‌سان نامهای بیشمار به‌او می‌دهیم. همچنین است دربارهٔ چیزهای دیگر که هر یک را واحدی در نظر می‌گیریم ولی باکلمات و نامهای بسیار می‌خوانیم.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: گمان می‌کنم با این عمل برای جوانان نورسیده و پیران یاوه‌گو خوانی گسترده‌ایم و هر یک می‌تواند بآسانی دست دراز کند و یکی از آن موارد را بگیرد و بگوید محال است که کثیر واحد باشد یا واحد کثیر. حتی لذت می‌برند از اینکه اجازه ندهند کسی آدمی را خوب بنامد و می‌گویند خوب خوب است و آدمی آدمی. ثئای‌تتوس، بی‌گمان تو نیز کسانی مخصوصاً در میان پیرمردان دیده‌ای که به‌علت فقر فکری این گونه ایرادها را پیشهٔ خود ساخته‌اند و گمان می‌برند که دانش بزرگی کشف کرده‌اند.

ثئای‌تتوس: آری دیده‌ام.

بیگانه: اینک همهٔ کسانی را که دربارهٔ وجود عقیده‌ای اظهار کرده‌اند مخاطب می‌سازیم و می‌پرسیم...

ثئای‌تتوس: چه می‌پرسیم؟

بیگانه: «آیا می‌خواهید نه وجود را با حرکت و سکون مربوط سازیم و نه یکی از آنها را با دیگری، بلکه چنان بدانیم که همهٔ آنها غیرقابل ارتباط با یکدیگرند و نمی‌توانند از یکدیگر بهره‌ور شوند؟ یا میل دارید همه را با هم به صورت واحدی ببینیم که می‌توانند با هم مشترک باشند و از یکدیگر بهره‌ور گردند؟ یا معتقدید که بعضی چنینند و برخی نه؟» ثئای‌تتوس، اگر چنین بپرسیم کدام یک از سه شق را خواهندگزید؟

ثئای‌تتوس: نمی‌دانم. چرا تو خود به‌جای آنان پاسخ نمی‌دهی تا مطلب روشن شود؟

۲۵۲ **بیگانه:** حق با توست. نخست فرض کنیم می‌گویند «هیچ چیز آن توانایی را ندارد که با چیزی دیگر در امری اشتراک پیدا کند». آیا در آن صورت حرکت و سکون به‌هیچ وجه بهره از وجود نخواهندداشت؟

ثئای‌تتوس: البته نه.

بیگانه: و اگر آن دو وجه اشتراکی با هستی نداشته‌باشند، ممکن است

«باشند»؟

ثنای‌تتوس: نه.

بیگانه: پس اگر این پاسخ را بپذیریم عقاید همهٔ کسانی که دربارهٔ هستی و کل موجود نظری اظهار کرده‌اند در هم خواهدریخت، چه عقیدهٔ کسانی که کل موجود را متحرک می‌دانند و چه عقیدهٔ اشخاصی که کل موجود را به‌صورت واحد بی‌حرکت می‌بینند و چه عقیدهٔ آنان که می‌گویند موجود فقط ایده‌ها هستند که همیشه به‌یک حال می‌مانند. زیرا همهٔ اینان وجود را با حرکت و سکون مربوط می‌سازند و بدین‌سان گروهی می‌گویند کل متحرک است و گروه دیگر آن را ساکن می‌دانند.

ثنای‌تتوس: مطلب روشن است.

بیگانه: همین بلا به‌سر عقاید کسانی هم خواهدآمد که کل را گاه به‌هم می‌آمیزند و یکی می‌کنند و گاه تقسیم می‌کنند و از هم جدا می‌سازند، خواه بدین‌سان که اجزاءِ بی‌نهایت را در واحدی جمع می‌کنند و آنگاه واحد را به‌اجزاءِ نامتناهی منقسم می‌سازند و خواه بدین گونه که واحد را به‌عدهٔ محدودی از عناصر تقسیم می‌کنند و معتقد می‌شوند که واحد از این عناصر تشکیل یافته‌است، و اعم از آنکه معتقد باشند که این جمع و تقسیم بنوبت و پشت سر هم صورت‌می‌گیرد یا پیوسته و علی‌الدوام. به‌هر حال اگر آمیزش و ارتباطی نباشد عقاید اینان نیز باطل خواهدبود.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: و حتی عقاید خود همان کسان ــ که اجازه نمی‌دهند چیزی در کیفیت چیزی دیگر مشترک شود و به‌نام آن چیز دیگر خوانده‌شود ــ بی‌معنی و مضحک جلوه خواهدکرد.

ثنای‌تتوس: چرا؟

بیگانه: اینان همواره ناچارند «وجود» و «بدون» و «دیگر» و «فی‌نفسه» و هزاران اصطلاح از این قبیل بکارببرند و نمی‌توانند از بکاربردن آنها در ضمن سخن اجتناب ورزند. از این رو لازم نیست که دیگران بطلان عقیدهٔ ایشان را ثابت کنند بلکه به‌قول آن مثل معروف دشمن را در خانهٔ خود جای‌داده‌اند و این دشمن در هر دم مانند اوروکلس دیوانه به‌گوششان می‌خواند که هر چه می‌گویند باطل است.

ثئای‌تتوس: مثالی مناسب آوردی.

بیگانه: اکنون بگذار شق دوم را در نظر آوریم و فرض کنیم که همهٔ چیزها آن توانایی را دارند که با یکدیگر مرتبط و مختلط شوند.

ثئای‌تتوس: بطلان این فرض را من خود نیز می‌توانم مبرهن سازم.

بیگانه: چگونه؟

ثئای‌تتوس: اگر قرار بر این باشد که حرکت و سکون به‌هم بیامیزند، حرکت ساکن خواهدشد و سکون به‌حرکت خواهدآمد.

بیگانه: و حال آنکه به‌دلایل بی‌شمار محال است که حرکت ساکن شود و سکون متحرک.

ثئای‌تتوس: البته.

بیگانه: پس تنها شق سوم باقی‌می‌ماند.

ثئای‌تتوس: آری.

بیگانه: در اینکه یکی از آن سه شق باید درست باشد تردید نمی‌توان داشت: یعنی یا همهٔ چیزها می‌توانند به‌هم بیامیزند، یا هیچ چیز نمی‌تواند با دیگری بیامیزد، و یا پاره‌ای چیزها می‌توانند به‌هم بیامیزند و پاره‌ای نه.

ثئای‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: دیدیم که دو شق نخست محال است.

ثئای‌تتوس: آری.

بیگانه: پس کسی که بخواهد به‌سؤال ما پاسخ درست بدهد باید شق سوم را بگزینند.

ثئای‌تتوس: روشن است.

بیگانه: اگر راستی چنین است که پاره‌ای چیزها آن توانایی را دارند و ۲۵۳
پاره‌ای نه، پس حال چیزها شبیه حال حروف الفباست: زیرا بعضی حروف را می‌توان به‌هم متصل ساخت در حالی که بعضی دیگر قابل اتصال نیستند.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: اما حروف صدا چون بندهایی هستند که حروف دیگر را به‌هم می‌پیوندند و بدون آنها اتصال هیچ حرفی به‌حرف دیگر امکان نمی‌پذیرد.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: آیا همه می‌دانند که کدام حرف را به‌کدام حرف می‌توان متصل

نمود؟ یا فقط کسانی که از هنری خاص بهره‌ورند از عهدهٔ این کار برمی‌آیند؟

ثئای‌تتوس: البته فقط کسانی که از هنری خاص بهره‌ورند.

بیگانه: آن هنر کدام است؟

ثئای‌تتوس: هنر خواندن و نوشتن.

بیگانه: آیا این سخن در مورد اتصال صداهای زیر و بم نیز صادق است؟ و کسی را که می‌داند کدام صداها را می‌توان به‌هم آمیخت و کدام را نه، موسیقیدان نمی‌خوانیم؟

ثئای‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: چون تصدیق کردیم که مفهومها هم، از حیث امکان ارتباط و آمیزش همان حال را دارند، پس برای پی‌بردن به‌اینکه کدام مفهومها با یکدیگر قابل ارتباطند و کدام نه، و دریافتن اینکه در مورد مفهومهای قابل ارتباط وسیله و علت ارتباط کدام است و در مورد مفهومهایی که جدا از یکدیگرند علت جدایی چیست، نباید دانش خاصی وجود داشته‌باشد؟

ثئای‌تتوس: البته باید برای این امر دانشی خاص وجود داشته‌باشد و حتی شاید این دانش والاترین دانشهاست.

بیگانه: این دانش را به‌چه نام باید خواند؟ ثئای‌تتوس، به‌زئوس سوگند، گمان می‌کنم بی‌آنکه خود بدانیم، به‌دانش آزادمردان برخورده‌ایم و چنین می‌نماید که در جست و جوی سوفسطایی، نخست فیلسوف را یافته‌ایم.

ثئای‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: مگر جداکردن مفهومها بر حسب انواع، به‌نحوی که نه مفهومی به جای مفهوم دیگر گرفته‌شود و نه مفهومی دیگر به‌جای مفهوم مورد نظر، جزئی از دانش دیالکتیک نیست؟

ثئای‌تتوس: حق با توست.

بیگانه: پس کسی که بتواند از عهدهٔ این کار برآید، خواهدتوانست تشخیص دهد که در کجا ایده‌ای واحد در یکایک چیزهای کثیری که جدا از یکدیگرند گسترده شده‌است، و در کجا چیزهایی کثیر مختلف از بیرون تحت احاطهٔ چیزی واحد قرارگرفته‌اند، و در کجا ایده‌ای فقط با یکی از چیزهای کثیر ارتباط یافته است، و در کدام مورد انبوهی از چیزهای کثیر بکلی جدا از یکدیگرند. چنان کسی بدین‌سان خواهدتوانست چیزها را بر حسب نوع از یکدیگر جدا کند و بداند که

چیزهای گوناگون از چه حیث با یکدیگر مشترک می‌توانند شد و از کدام حیث مشترک نمی‌توانند شد.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: ولی امیدوارم گمان نخواهی‌برد که کسی، جز آنکه از راه درست به‌فلسفه می‌پردازد، می‌تواند از عهدهٔ این عمل دیالکتیکی برآید.

ثنای‌تتوس: البته چنین کاری از همه کس برنمی‌آید.

بیگانه: پس اگر خواه اکنون و خواه در آینده بخواهیم فیلسوف را بیابیم
ناچار باید او را در همین حوالی جست و جو کنیم. البته شناختن او هم آسان نیست
ولی مشکل شناختن او غیر از مشکلی است که در راه شناختن سوفسطایی وجود ۲۵۴
دارد.

ثنای‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: سوفسطایی به‌تاریکی لاوجود پناه می‌برد زیرا در نتیجهٔ تمرین عاری از هنر همهٔ زوایای تاریکی را می‌شناسد. از این رو شناختن او در آن تاریکی بسیار دشوارست.

ثنای‌تتوس: آری، چنین می‌نماید.

بیگانه: ولی فیلسوف، بر خلاف او، با روش خردمندانه سرگرم تحقیق در ایدهٔ «موجود» است، و روشنایی چشم‌خیره‌کنی که او را فراگرفته‌است مردمان را از دیدن او بازمی‌دارد زیرا چشم درون بیشتر مردمان نمی‌تواند زمانی دراز در روشنایی خدایی بنگرد.

ثنای‌تتوس: خوب گفتی.

بیگانه: اگر فرصتی دست‌داد روزی دیگر فیلسوف را دقیق‌تر تماشا خواهیم کرد[9]. اکنون بگذار به‌دنبال سوفسطایی بگردیم تا شاید بتوانیم او را دمی از نزدیک بنگریم.

ثنای‌تتوس: موافقم.

بیگانه: چون توافق کرده‌ایم که پاره‌ای از مفهومها تمایل به‌اشتراک با یکدیگر دارند و پاره‌ای دیگر فاقد آن تمایلند، و جنبهٔ اشتراک در پاره‌ای بسیار است و در پاره‌ای کم، و پاره‌ای چنانند که با همهٔ مفهومها می‌توانند مشترک باشند، بهتر آن است که اکنون به‌همهٔ مفهومها نپردازیم تا مبادا کثرت شمار آنها ما را به‌دشواری افکند. بلکه بگذار فقط به‌چند تا از آنها که مهمتر از دیگرانند

روی‌آوریم و نخست روشن سازیم که خود هر یک از آنها چیست و آنگاه ببینیم توانایی اشتراک آنها با دیگر مفهومها چگونه است، تا اگر نتوانیم مفهوم موجود و لاوجود را به‌وجه کامل بدست‌آوریم لااقل، بدان حد که روش بحث کنونی ما اجازه می‌دهد، توضیحی دربارهٔ آنها پیدا کنیم، تا اگر در آینده ادعا کنیم که لاوجود واقعاً لاوجود است این ادعا باعث دردسر ما نشود.

تئای‌تتوس: آری باید چنین کنیم.

بیگانه: مهمترین مفهومهایی که پیشتر دربارهٔ آنها بحث کرده‌ایم عبارتند از خود وجود و خود سکون و خود حرکت.

تئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: می‌گوییم از آن سه مفهوم، دو تا به‌هیچ روی نمی‌توانند به‌هم بیامیزند.

تئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: ولی وجود با هر دوی آنها قابل ارتباط است زیرا هر دو «هستند».

تئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس آنها سه مفهومند.

تئای‌تتوس: بدیهی است.

بیگانه: و هر یک غیر از دو تای دیگر است در حالی که عین خود است و به‌عبارت دیگر با خود همان است.

تئای‌تتوس: راست است.

بیگانه: ولی هم‌اکنون از «غیر» و «همان» سخن گفتیم! آیا این دو نیز خود دو مفهومند، غیر از سه مفهوم پیشین، که پیوسته با آنها می‌آمیزند؟ پس آیا باید
۲۵۵ توجه خود را معطوف پنج مفهوم سازیم نه سه مفهوم؟ یا، بی‌آنکه خود بدانیم، با کلمات «غیر» و «همان» هر بار یکی از آن سه مفهوم پیشین را نام برده‌ایم؟

تئای‌تتوس: شاید.

بیگانه: ولی حرکت و سکون نه غیرند و نه همان.

تئای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: آنچه هم به‌حرکت می‌آمیزیم و هم به‌سکون، ممکن نیست یکی از آن دو باشد.

تئای‌تتوس: چرا ممکن نیست؟

بیگانه: زیرا در غیر آن صورت حرکت ساکن می‌شود و ساکن به‌حرکت می‌آید. اگر یکی از آن دو، هر کدام که انتخاب کنی، دربارهٔ هردوی آنها صدق کند، دیگری ناچار ضد طبیعت خود می‌گردد زیرا از آن ضد بهره‌ور می‌شود.

ثنای‌تتوس: مطلب روشن شد.

بیگانه: ولی می‌دانی که هر دوی آنها، هم از «غیر» بهره‌دارند و هم از «همان».

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: پس نمی‌توان گفت که حرکت «همان» است یا «غیر». همچنین است سکون.

ثنای‌تتوس: البته نمی‌توان گفت.

بیگانه: شاید بتوانیم وجود و همان را یکی بدانیم؟

ثنای‌تتوس: شاید.

بیگانه: ولی اگر وجود و همان یکی باشند، در آن صورت وقتی که می‌گوییم «حرکت و سکون هر دو هستند» این سخن بدین معنی خواهدبود که هر دو همانند.

ثنای‌تتوس: و این محال است.

بیگانه: پس محال است که وجود و همان یکی باشند.

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید.

بیگانه: پس ناچار باید «همان» را مفهومی چهارم فرض کنیم که غیر از آن سه مفهوم است.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: دربارهٔ «غیر» چه می‌گویی؟ آن را نیز مفهوم پنجم فرض کنیم؟ یا غیر و وجود را دو نام مختلف برای یک مفهوم بدانیم؟

ثنای‌تتوس: نمی‌دانم.

بیگانه: گمان می‌کنم تصدیق خواهی‌کرد که بعضی از موجودها در خودی خود موجود نامیده‌می‌شوند و بعضی دیگر در مقام نسبت و مقایسه با چیزهای دیگر.

ثنای‌تتوس: البته تصدیق می‌کنم.

بیگانه: ولی «غیر» همیشه در مقام نسبت با چیزهای دیگر چنین نامیده می‌شود.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: اگر موجود و غیر یکی بودند نه جز یکدیگر، چنین وضعی پیش نمی‌آمد. یعنی اگر غیر نیز مانند موجود از آن دو نوع بهره‌داشت، غیر می‌توانست بی‌مقایسه با چیز دیگر نیز وجود داشته‌باشد، و حال آنکه روشن شد که غیر فقط در مقام نسبت و مقایسه با چیز دیگر می‌تواند باشد.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس ناچاریم غیر را مفهوم پنجم بدانیم.

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: و بگوییم که این مفهوم پنجم با همهٔ آن مفهومهای دیگر می‌تواند بیامیزد زیرا هر یک از آنها غیر از دیگران است و غیر از دیگران بودن در ذات و طبیعت آنها نیست بلکه به‌سبب بهره‌داشتن از ایدهٔ «غیر» است.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس بگذار این پنج مفهوم را بار دیگر در نظر بیاوریم و بگوییم که...

ثنای‌تتوس: چه بگوییم؟

بیگانه: نخست بگوییم که حرکت بکلی غیر از سکون است. یا تو در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟

ثنای‌تتوس: نه، باید چنان بگوییم.

بیگانه: پس آیا حرکت سکون نیست؟

ثنای‌تتوس: هرگز. ۲۵۶

بیگانه: ولی آیا حرکت هست، چون از وجود بهره دارد؟

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: از سوی دیگر، آیا حرکت غیر از «همان» است؟

ثنای‌تتوس: آری، تقریباً.

بیگانه: پس آیا حرکت همان نیست؟

ثنای‌تتوس: نه.

بیگانه: ولی در عین حال به‌یک وجه «همان» است، زیرا هر چیز از «همان» بهره دارد.

ثنای‌تتوس: بی‌تردید.

بیگانه: پس باید تصدیق کنیم که حرکت همان است و همان نیست، و در این باره نباید تردید به‌خود راه‌بدهیم. زیرا هنگامی که می‌گوییم همان است و همان نیست، مقصودمان این نیست که از جهتی واحد چنان است بلکه وقتی که می‌گوییم همان است، مرادمان این است که از لحاظ بهره‌وربودن از «همان» همان است، و هنگامی که می‌گوییم همان نیست منظورمان این است که به‌سبب بهره‌ور بودن از «غیر» همان نیست و به‌سبب این بهره‌وربودن از «غیر» از همان جداست و چیزی است غیر از همان، و بدین جهت می‌توانیم آن را «نه همان» بخوانیم.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس آیا اگر خود حرکت به‌وجهی از وجوه از سکون یا ثبات بهره می‌داشت عجب نبود اگر آن را ثابت می‌نامیدیم؟

ثنای‌تتوس: درست است، زیرا تصدیق کرده‌ایم که پاره‌ای مفاهیم با یکدیگر می‌آمیزند و پاره‌ای نه.

بیگانه: دلیل این سخن را پیش از آنکه بدین نقطه برسیم، آوردیم و گفتیم که بالطبع جز این نمی‌تواند بود.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: اکنون باز می‌گوییم که حرکت غیر از «غیر» است، همچنان که غیر از «همان» و غیر از «سکون» است.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس حرکت در عین حال که «غیر» نیست به‌یک معنی «غیر» است.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: اکنون چه بگوییم؟ بگوییم که حرکت از سه مفهوم دیگر جداست ولی جدایی آن را از مفهوم چهارم انکار کنیم؟ مگر پنج مفهوم در نظر نگرفته‌ایم و دربارهٔ آنها تحقیق نمی‌کنیم؟

ثنای‌تتوس: درست است. کمتر از پنج مفهوم نمی‌توانیم در نظر بگیریم.

بیگانه: پس آیا بی‌واهمه می‌گوییم که حرکت غیر از موجود است و آماده‌ایم از این ادعا مردانه دفاع کنیم؟

ثنای‌تتوس: آری، بی‌هیچ واهمه.

بیگانه: پس آیا کاملاً روشن شد که حرکت لاوجود است ولی از آن لحاظ که از موجود بهره دارد موجود است؟

ثنای‌تتوس: آری، کاملاً روشن شد.

بیگانه: پس [وجودِ] لاوجود به‌هر حال ضروری است، خواه دربارهٔ حرکت و خواه دربارهٔ دیگر مفهومها. زیرا طبیعت «غیریت» وقتی که با آن مفهومها می‌آمیزد، هر یک از آنها را غیر از موجود می‌سازد، یعنی لاوجود، و از این رو حق داریم همهٔ آنها را بدین‌سان لاوجود بنامیم. در عین حال حق داریم آنها را موجود بخوانیم و بگوییم که هستند زیرا از موجود بهره دارند.

ثنای‌تتوس: شاید چنین باشد.

بیگانه: پس در هر مفهوم با اینکه موجود بسیار است، لاوجود بی‌حد و حصر است.

۲۵۷ **ثنای‌تتوس:** چنین می‌نماید.

بیگانه: آیا وقتی که سخن از موجود به‌میان می‌آید، نباید بگوییم که موجود نیز غیر از دیگر مفهومهاست؟

ثنای‌تتوس: البته باید چنین بگوییم.

بیگانه: پس دربارهٔ موجود نیز باید بگوییم: موجود (= وجود)، از آن لحاظ که مفهومهای دیگر هستند، نیست! زیرا موجود، از آن لحاظ که عین مفهوم دیگر نیست، خود مفهومی است، ولی مفهومهای بیشمارِ دیگر نیست.

ثنای‌تتوس: آری تقریباً چنین است.

بیگانه: پس در این نکته نیز اشکالی نماند. زیرا مسلم گردید که مفهومها بر حسب طبیعتشان با یکدیگر وجه اشتراک دارند. اگر کسی نخواهد این نکته را تصدیق کند نخست باید بطلان سخنان پیشین ما را مبرهن سازد تا بتواند دربارهٔ ادعای خود با ما سخن بگوید.

ثنای‌تتوس: درست است و حق با توست.

بیگانه: اکنون بگذار این مسأله را بررسی کنیم که...

ثنای‌تتوس: کدام مسأله؟

بیگانه: هنگامی که سخن از لاوجود می‌گوییم، چنین می‌نماید که مقصودمان ضد موجود نیست بلکه چیزی است غیر از موجود.

ثنای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: مثلاً هنگامی که می‌گوییم «نه بزرگ»، به‌عقیدهٔ تو به‌کوچک بیشتر نظر داریم تا به‌مساوی؟

ثنای‌تتوس: نه.

بیگانه: پس آنجا که علامت نفی بکاربرده‌می‌شود، مقصود اثبات ضد نیست بلکه اثبات چیزی یا صفتی است غیر از آنچه نفی می‌گردد.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: بگذار این نکته را نیز بررسی کنیم...

ثنای‌تتوس: کدام نکته؟

بیگانه: چنین می‌نماید که «غیریت» مانند دانش به‌اجزاءِ کوچک تقسیم شده‌است.

ثنای‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: می‌دانی که دانش یکی بیش نیست ولی هر جزءِ آن که به‌موضوعی خاص مربوط است جدا در نظر گرفته‌می‌شود و نامی معین به‌خود می‌گیرد و بدین جهت هنرها و دانشهای بسیار وجوددارد.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: چنین می‌نماید که غیریت نیز با اینکه یکی است به‌اجزاءِ مختلف تقسیم شده.

ثنای‌تتوس: شاید. ولی خواهش دارم توضیح بیشتری بدهی.

بیگانه: قسمی از غیریت دربارهٔ نازیبا مورد پیدا می‌کند.

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: آن قسم نامی معین دارد یا بی‌نام است؟

ثنای‌تتوس: البته نامی دارد. زیرا هنگامی که چیزی را نازیبا می‌نامیم مقصود آن نیست که آن چیز غیر از چیزهای دیگر است، بلکه این است که غیر از زیباست.

بیگانه: بسیار خوب. اکنون بگو ببینیم...

ثنای‌تتوس: چه؟

بیگانه: آیا نازیبا بدین‌سان پدیدنیامد که ما چیزی را که نوعی از موجود است در برابر نوعی دیگر از موجود قراردادیم؟

ثنای‌تتوس: البته.

بیگانه: پس نازیبا موجودی است که فقط به‌عکس موجودی دیگر است؟

ثنای‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: آیا بنا بدین توضیح باز می‌توان گفت که زیبا از لحاظ موجودیت بیشتر از نازیباست؟

تئای‌تتوس: نه.

۲۵۸ **بیگانه:** آیا پس باید گفت که «نه بزرگ» از لحاظ موجودیت با بزرگ برابر است؟

تئای‌تتوس: آری باید چنین گفت.

بیگانه: و آیا ناحق از لحاظ وجود فرقی با حق ندارد؟

تئای‌تتوس: نه.

بیگانه: این سخن در دیگر موارد نیز صادق است زیرا آشکار شد که طبیعت «غیر» و «غیریت» موجود است. بنا بر این باید پذیرفت که اجزای آن نیز موجودند.

تئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: اگر طبیعتِ جزئی از غیریت و طبیعت وجود، ضد یکدیگرند، این تضاد از حیث وجود کمتر از موجود نیست زیرا که به‌معنی ضدموجود نیست بلکه فقط غیر از موجود است و نمی‌توان گفت که ضدموجود است بلکه می‌توان گفت غیر از موجود است.

تئای‌تتوس: بی‌گمان درست است.

بیگانه: و به‌آن چه نام باید داد؟

تئای‌تتوس: آن همان لاوجود است که تا کنون به‌خاطر سوفسطایی به دنبالش می‌گشتیم.

بیگانه: پس آیا لاوجود از لحاظ هستی با چیزهای دیگر فرق ندارد؟ آیا با کمال شجاعت می‌توان گفت که لاوجود طبیعت و ماهیتی خاص دارد؟ به‌عبارت دیگر، همچنان که بزرگ بزرگ است و زیبا زیبا، و نابزرگ بزرگ نیست و نازیبا زیبا نیست، لاوجود نیز موجود نیست و از این رو لاوجود را هم باید چون مفهومی خاص در شمار مفهومهای بسیار که «هستند» بیاوریم؟ یا در این مطلب هنوز تردیدی هست؟

تئای‌تتوس: به‌هیچ وجه تردید نیست.

بیگانه: تئای‌تتوس، متوجه هستی که از فرمان پارمنیدس سربرتافته‌ایم؟

تئای‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: مگر در این بحث از حدی که پارمنیدس برای کاوش و تحقیق

معین کرده‌است پای فراتر ننهاده‌ایم؟

ثنای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: چنانکه می‌دانی پارمنیدس گفته‌است:

«هرگز قبول مکن که لاوجود، هست.

روح کنجکاوت را از این اندیشه دور نگاه‌دار!»

ثنای‌تتوس: آری، چنین گفته‌است.

بیگانه: ما نه تنها مبرهن ساختیم که لاوجود هست، بلکه مفهومی را هم که لاوجود جزءِ آن است معلوم کردیم. یعنی نخست روشن نمودیم که غیریت هست و میان همهٔ موجودها که در تقابل با یکدیگر قراردارند تقسیم شده‌است. آنگاه به‌خود دل دادیم و گفتیم جزئی از آن، که در برابر هر موجود قراردارد، در حقیقت لاوجود است.

ثنای‌تتوس: و توضیح ما در این باره کاملاً درست بود.

بیگانه: بنا بر این هیچ کس حق ندارد بگوید که ما لاوجود را ضد موجود شمردیم و سپس ادعا کردیم که لاوجود هست. زیرا ما دیری است که از هر گونه پژوهش دربارهٔ ضد موجود روی برگردانده و کاری نداشته‌ایم به‌اینکه چنین ضدی هست یا نه، و آیا قابل تعریف و توضیح است یا نه. از این رو مدعی ما باید تعریفی ۲۵۹ را که از لاوجود کردیم با دلیل و برهان رد کند و یا، اگر به‌این کار توانا نیست، تابع ما شود و بگوید که مفهومها با یکدیگر ارتباط می‌یابند و به‌هم می‌آمیزند. چون موجود و غیر با هر مفهوم دیگر و همچنین با یکدیگر تداخل و آمیزش دارند، از آن رو، غیر به‌علت بهره‌وری از موجود «هست». ولی به‌سبب این بهره‌وری، همان چیز نیست که از آن بهره دارد، یعنی موجود نیست، بلکه «غیر» است، و آنچه غیر از موجود است ناچار لاوجود است. اما موجود نیز چون از غیر بهره دارد، به‌سبب این بهره‌وری غیر از همهٔ انواع دیگر است، و چون غیر از همهٔ انواع است، پس نه یکی از آن انواع است و نه همهٔ آن انواع، بلکه فقط خودش است: نتیجهٔ این استدلال چنین می‌شود که موجود دهها هزار چیز «نیست». همچنین هر چیز دیگر، و همهٔ چیزهای دیگر با هم، از بسی لحاظها «هست» و از بسی لحاظها «نیست».

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: اگر کسی نخواهد استدلال ما را بپذیرد، باید استدلالی بهتر از آن

بیاورد. ولی اگر برای خودنمایی سخن را گاه بدین سو بکشاند و گاه بدان سو، رنج بیهوده می‌برد زیرا کاری که می‌کند نه دشوار است و نه شایان توجه. راهی که ما نمودیم هم دشوار است و هم زیبا.

ثئای‌تتوس: کدام راه؟

بیگانه: مرادم توضیحی است که اندکی پیش دادیم. کسی که بخواهد در این نکته تحقیق کند، باید در جزئیات مطلبی که بشرح بازگفتیم هر چه بیشتر دقیق شود و هنگامی که کسی می‌گوید چیزی که غیر از دیگری است در عین حال از لحاظی معین همان است، یا دو چیز را که همانند است از لحاظی معین غیر از یکدیگر می‌شمارد، نیک بنگرد تا ببیند آن دو از کدام لحاظ چنین یا چنانند. ولی اگر مردی صرفاً ادعا کند که همان در عین حال غیر است یا غیر در عین حال همان است، یا کوچک بزرگ است و شبیه ناشبیه است، و یگانه مقصودش این باشد که بر خلاف سخن دیگران ادعایی کند، چنان مردی یا اصلاً در صدد تحقیق و نقد نیست و یا مبتدی نوپایی است که تازه با این گونه مطالب رو به‌رو گردیده.

ثئای‌تتوس: راست می‌گویی.

بیگانه: ولی، دوست من، بهوش باش تا همهٔ مفاهیم را از همهٔ مفاهیم بکلی جدا نکنی! چه، این کار درست نیست بلکه کار کسی است که خدایان دانش هنر از او دوری گزیده‌اند و از فلسفه بویی به‌مشامش نرسیده‌است.

ثئای‌تتوس: چرا؟

بیگانه: جداکردن همه چیز از همهٔ چیزهای دیگر سبب می‌شود که اندیشه
۲۶۰ و استدلال بی‌موضوع و محال گردد. زیرا ما فقط به‌سبب آمیزش و اختلاط متقابل مفهومها قادر به‌تفکر و سخن‌گفتنیم.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس می‌بینی که بهنگام توانستیم مدعیان را مجاب کنیم و مجبور سازیم اعتراف نمایند که یک نوع با نوع دیگر آمیزش‌پذیر است.

ثئای‌تتوس: چرا می‌گویی بهنگام؟

بیگانه: برای آنکه سخن نیز از انواعی است که واقعیت دارد. چه اگر از سخن محروم بودیم از والاترین چیزها، یعنی فلسفه نیز بی‌نصیب می‌ماندیم. از این گذشته، هم‌اکنون باید ببینیم سخن چیست و در این باره نیز بتوافق‌برسیم. اگر سخن را به‌یک سو نهیم و منکر این باشیم که سخن در همه جا هست، قادر

نخواهیم‌بود کلمه‌ای به‌زبان بیاوریم. اما اگر بگوییم که هیچ مفهوم با مفهومهای دیگر ارتباط و آمیزش ندارد، معنی آن گفته این خواهدبود که سخن را بکلی به یک سو نهیم.

ثنای‌تتوس: این مطلب را تصدیق می‌کنم ولی هنوز نفهمیده‌ام که چرا باید هم‌اکنون و بدین فوریت دربارهٔ سخن تحقیق کنیم.

بیگانه: به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار تا شاید مقصودم را دریابی.

ثنای‌تتوس: کدام نکته؟

بیگانه: دیدیم که لاوجود یکی از مفهومهاست که در میان موجودها پراکنده شده و با آنها به‌هم آمیخته‌است.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: اکنون بگذار نخست ببینیم آیا لاوجود با تصور (= پندار) و سخن نیز ارتباط می‌یابد و می‌آمیزد؟

ثنای‌تتوس: چرا؟

بیگانه: اگر با تصور و سخن آمیزشی نداشته‌باشد، هر پندار و هر سخنی درست خواهدبود. ولی اگر با آنها آمیزشی داشته‌باشد، پندار نادرست و سخن نادرست وجود خواهدداشت. پنداشتن چیزی که نیست (= لاوجود) یا سخن‌گفتن از آن، نادرستی است که هم در فکر ممکن است پیش‌آید و هم در سخن.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: اگر پندار نادرست وجود داشته‌باشد، پس اشتباه و فریب هم وجود دارد.

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: و اگر اشتباه و فریب وجود داشته‌باشد، پس بالضروره همه جا پر از سایه و شبح و نمود فریبنده است.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پیشتر گفتیم که سوفسطایی در همین نواحی پنهان شده و در عین حال منکر این چیزهاست و مدعی است که اشتباه وجود ندارد و استدلالش این است که لاوجود نه قابل تصور است و نه قابل بیان، زیرا از هستی به‌هیچ وجه بهره ندارد.

ثنای‌تتوس: آری چنین گفتیم.

بیگانه: ولی بحث ما مسلم ساخت که لاوجود از هستی بهره دارد و بنا بر این سوفسطایی نمی‌تواند سخن ما را در این مورد رد کند. ولی شاید بگوید که برخی انواع از لاوجود بهره دارد و برخی نه، و تصور و سخن از انواعی هستند که بهره‌ای از لاوجود ندارند، و بدین‌سان ادعا کند که تصویرسازی و ساختن تصویرهای فریبنده (که گفتیم سوفسطایی در میان آنها جای‌دارد) اصلاً امکان‌پذیر نیست زیرا تصور و سخن آمیزشی با لاوجود ندارد، و همین که آن آمیزش منتفی شود وجود اشتباه هم منتفی خواهدگردید. از این رو باید هم‌اکنون دربارهٔ گفتار و عقیده و تصور تحقیق کنیم تا ببینیم آنها چیستند و پس از آنکه ماهیت آنها را
۲۶۱ رؤیت کردیم به‌اشتراک و آمیزششان با لاوجود پی‌ببریم و بدین‌سان وجود اشتباه را مبرهن سازیم و پس از آنکه وجود اشتباه و فریب را مبرهن ساختیم سوفسطایی را با زنجیر به‌آن ببندیم و اگر در این تحقیق کامیاب نشدیم زنجیر از پایش برداریم و او را در میان نوعی دیگر جست و جو کنیم.

ثنای‌تتوس: بیگانه، معلوم می‌شود که آنچه در آغاز بحث گفتیم راست بود و سوفسطایی جانوری است که گرفتنش آسان نیست. زیرا خفاگاهها و سنگرهای بیشمار در اختیار دارد و هر دم به‌سنگری تازه پناه می‌برد و ما ناچاریم همهٔ سنگرها را یکی پس از دیگری بگیریم تا بتوانیم او را فراچنگ آوریم. هم‌اکنون نیز همین که سنگر لاوجود را، که ادعا کرده‌بود وجود ندارد، گشودیم در پشت سنگری دیگر نهان گردید و اینک ناچاریم ثابت کنیم که پندار نادرست و سخن نادرست وجوددارد. چنین می‌نماید که پس از آن نیز با مشکلی دیگر رو به‌رو خواهیم‌شد و همین که آن را گشودیم مشکلی تازه روی‌خواهدنمود، چنانکه گویی این راه پایان ندارد.

بیگانه: ثنای‌تتوس، هر جا که انسان بتواند چند گامی به‌پیش بردارد باید امیدوار باشد، چه اگر در چنین حالی امید را ازدست‌بدهد پس آنجا که گامی نتواند به‌پیش برود و حتی ناچار به‌عقب‌نشینی گردد چه خواهدکرد؟ چنانکه در مثل می‌گویند بآسانی نمی‌توان شهری را فتح کرد. بنا بر این اگر بتوانیم مشکلی را که ذکر کردی بگشاییم بزرگترین سنگر را از میان برداشته‌ایم و گشودن سنگرهای دیگر دشوار نخواهدبود.

ثنای‌تتوس: امیدوارم حق با تو باشد.

بیگانه: پس بیا همچنان که گفتیم، در پندار و سخن نیک بنگریم تا روشن

ببینیم که آیا لاوجود در آنها نیز تسری دارد یا هر دوی آنها به‌هر حال درستند و پندار نادرست و سخن نادرست هرگز وجود ندارد؟

ثنای‌تتوس: آماده‌ام.

بیگانه: بگذار به‌همان روش که مفهومها و حروف الفبا را بررسی کردیم کلمه‌ها را نیز بررسی کنیم. چه، گمان می‌برم که به‌یاری این روش به‌مطلوب خویش دست‌خواهیم‌یافت.

ثنای‌تتوس: در مورد کلمه‌ها به‌کدام نکته باید دقت کنیم؟

بیگانه: بدین نکته که آیا همهٔ آنها می‌توانند با هم ترکیب یابند یا هیچ یک دارای چنین قدرتی نیست، و یا پاره‌ای این توانایی را دارند و پاره‌ای نه؟

ثنای‌تتوس: چنین می‌نماید که پاره‌ای کلمات با یکدیگر ترکیب می‌یابند و پاره‌ای چنین نیستند.

بیگانه: گمان می‌کنم می‌خواهی بگویی کلماتی که چون پشت سر یکدیگر آورده‌شوند مطلبی ادا می‌کنند توانایی ترکیب با یکدیگر دارند و کلماتی که چون با هم ذکر شوند جملهٔ بامعنایی نمی‌سازند غیرقابل ترکیبند.

ثنای‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: می‌دانی که موجود را به‌دو گونه می‌توان از راه صدا اظهار نمود.

ثنای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: یکی به‌وسیلهٔ بیان اسمهاست و دیگری به‌وسیلهٔ بیان فعلها.

ثنای‌تتوس: توضیح بیشتری بده.

بیگانه: هر اظهاری که به‌کار و عمل دلالت دارد فعل نامیده‌می‌شود. ۲۶۲

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: ولی علاماتی که به‌وسیلهٔ صدا اظهار می‌گردند و به‌کنندگان کار دلالت دارند اسم خوانده‌می‌شوند.

ثنای‌تتوس: روشن است.

بیگانه: اگر چند اسم بدون فعل پشت سر هم بیاوریم نه جمله‌ای می‌توانیم ساخت و نه سخنی می‌توانیم گفت. همچنین است اگر افعال را بی اسامی به‌زبان بیاوریم.

ثنای‌تتوس: نفهمیدم.

بیگانه: پس معلوم می‌شود هنگامی که سخنم را تصدیق کردی فکرت در

جای دیگر بود. مقصودم این است که اگر چند اسم یا چند فعل را پشت سر یکدیگر ادا کنیم جمله‌ای ساخته‌نمی‌شود.

ثئای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: مثلاً اگر بگوییم «می‌دود می‌رود می‌خواند» گفتاری بوجودنمی‌آید.

ثئای‌تتوس: بدیهی است.

بیگانه: همچنین اگر بگوییم «شیر آهو اسب» و بدین‌سان چیزهایی را که کار از آنها سرمی‌زند پشت سر یکدیگر ذکر کنیم سخنی بوجودنمی‌آید، زیرا در هیچ یک از آن دو حال با کلماتی که ذکر می‌کنیم نه وقوع یا عدم وقوع کاری اظهار می‌شود و نه ماهیت موجود یا لاوجودی بیان می‌گردد. ولی همین که اسامی و افعال را به‌هم بیامیزیم گفتار یا جمله‌ای، هر چند کوتاه، پدیدمی‌آید.

ثئای‌تتوس: مقصودت را روشنتر بیان کن.

بیگانه: آیا «انسان می‌آموزد» جملهٔ ساده و کوتاهی نیست؟

ثئای‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: گویندهٔ جمله با این بیان دربارهٔ موجود یا شونده، یا دربارهٔ آنچه شده‌است یا در آینده خواهدشد، مطلبی اظهار می‌کند. یعنی فقط کلماتی به‌زبان نمی‌آورد بلکه با ترکیب اسم و فعل حکمی می‌کند و بدین جهت می‌گوییم سخن می‌گوید، و آن ترکیب را به‌نام سخن می‌خوانیم.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: همچنان که پاره‌ای چیزها به‌هم می‌آمیزند و پاره‌ای نه، علاماتی هم که به‌وسیلهٔ صدا ظاهر می‌گردند بعضی می‌توانند با هم ترکیب بیابند و بعضی نمی‌توانند. علاماتی که به‌هم می‌آمیزند، در نتیجهٔ آمیزش سخن بوجودمی‌آورند.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: اکنون بدین نکتهٔ کوچک نیز گوش فرادار.

ثئای‌تتوس: کدام نکته.

بیگانه: سخن، اگر براستی سخن باشد، قطعاً باید سخن دربارهٔ چیزی باشد، چه اگر دربارهٔ هیچ چیز نباشد سخن نخواهدبود.

ثئای‌تتوس: راست است.

بیگانه: همچنین باید دارای کیفیتی خاص باشد.

ثئای‌تتوس: تردید نیست.

بیگانه: اکنون بیا در سخنان خودمان دقیق شویم.

ثنای‌تتوس: آماده‌ام.

بیگانه: اینک سخنی می‌گویم، یعنی به‌وسیلهٔ اسم و فعل چیزی را با عملی مربوط می‌سازم. با دقت تمام بشنو و آنگاه بگو که این سخن دربارهٔ چیست.

ثنای‌تتوس: بگو.

بیگانه: «ثنای‌تتوس نشسته‌است». آیا تصدیق می‌کنی که این سخن، سخن درازی نیست؟ ۲۶۳

ثنای‌تتوس: البته. سخنی است بسیار کوتاه.

بیگانه: اکنون بگو که این سخن دربارهٔ چیست و وضع چه چیز را بیان می‌کند؟

ثنای‌تتوس: سخن دربارهٔ من است و وضع مرا بیان می‌کند.

بیگانه: بدین جمله نیز توجه کن.

ثنای‌تتوس: بگو.

بیگانه: «ثنای‌تتوس، که با او سخن می‌گویم، در حال پریدن است».

ثنای‌تتوس: این جمله نیز دربارهٔ من است و وضع مرا بیان می‌کند.

بیگانه: آیا هر دو تصدیق می‌کنیم که هر سخن ناچار کیفیتی دارد؟

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: کیفیت آن دو سخن چگونه است؟

ثنای‌تتوس: یکی درست است و دیگری نادرست.

بیگانه: آیا سخن درست وضع تو را چنانکه براستی هست بیان می‌کند؟

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: و سخن نادرست وضعی غیر از وضع واقعی را؟

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: یعنی آیا غیر واقع و لاوجود را موجود وانمود می‌کند؟

ثنای‌تتوس: تقریباً.

بیگانه: به‌عبارت دیگر، موجودی را بیان می‌کند، ولی این موجود غیر از موجودی است که در مورد تو صادق است، و پیشتر گفتیم که در مورد هر چیز موجودها و لاوجودهای بسیار وجوددارد.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: دومین سخنی که دربارهٔ تو گفتم، بنا به‌تعریفی که اندکی پیش از سخن کردیم، یکی از کوتاهترین سخنهاست.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: و سخنی است دربارهٔ چیزی.

ثنای‌تتوس: البته.

بیگانه: و اگر دربارهٔ تو نباشد دربارهٔ هیچ کس و هیچ چیز دیگر نیست.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: و اگر دربارهٔ هیچ چیز نباشد، پس سخن نیست. زیرا پیشتر ثابت کردیم که سخن ممکن نیست دربارهٔ هیچ چیز نباشد.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس اگر سخنی دربارهٔ تو «غیر» را «همان» و لاوجود را موجود وانمود می‌کند، چنان ترکیبی از اسامی و افعال در حقیقت سخن نادرستی است.

ثنای‌تتوس: بی‌گمان چنین است.

بیگانه: دربارهٔ افکار و عقاید و پندارها و ادراکهای حسی چه می‌گویی؟ آیا اینها هم که در درون ما صورت می‌گیرند، ممکن است درست و نادرست باشند؟

ثنای‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: برای اینکه مطلب را بآسانی دریابی، بگذار معلوم کنیم که آنها چه چیزند و فرق هر کدام با دیگری چیست.

ثنای‌تتوس: بسیار خوب.

بیگانه: فکر و سخن هر دو یک چیزند، با این فرق که ما گفت و گویی را که روح بی‌صدا با خود می‌کند فکر می‌نامیم.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: فکر، هنگامی که به‌وسیلهٔ صدا از راه دهن بیرون می‌آید، سخن خوانده‌می‌شود.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: می‌دانیم که در سخن دو صورت پیش‌می‌آید.

ثنای‌تتوس: آن دو صورت کدامند؟

بیگانه: اثبات و نفی (= ایجاب و سلب).

264 **ثنای‌تتوس:** درست است.

بیگانه: اثبات و نفی را که در فکر و در درون آدمی پیش‌می‌آید جز داوری چه می‌توان نامید؟

ثئای‌تتوس: هیچ.

بیگانه: ولی اگر این داوری نتیجهٔ تفکر محض نباشد بلکه به‌واسطهٔ ادراکی از راه حس بوجودآید، آیا نام درست آن ادراک حسی نیست؟

ثئای‌تتوس: همان است.

بیگانه: پیشتر دیدیم که سخن ممکن است درست باشد یا نادرست. سپس آشکار شد که تفکر سخنی است که روح با خود می‌گوید، و پندار و داوری حاصل تفکر است، و آنچه می‌گوییم «چنین می‌نماید» نتیجهٔ اتحاد ادراک حسی و داوری است. پس این سه صورت اخیر که با سخن خویشی دارند باید گاه درست باشند و گاه نادرست.

ثئای‌تتوس: حقیقت همین است.

بیگانه: پس پندار نادرست و سخن نادرست آسانتر از آنکه چشم‌داشتیم پیدا گردید و ترس ما از اینکه کوششمان بی‌فایده بماند نابجا بوده‌است.

ثئای‌تتوس: حق با توست.

بیگانه: پس در بررسی باقی مطلب نیز نباید بیم به‌خود راه‌بدهیم بلکه چون این مشکل از میان برخاست باید بی‌فوت وقت به‌تقسیمی که پیشتر آغاز کرده‌بودیم بازگردیم.

ثئای‌تتوس: کدام تقسیم؟

بیگانه: هنر نقاشی را به‌دو نوع تقسیم کردیم که یکی شبیه‌سازی بود و دیگری ساختن تصویر فریبنده.

ثئای‌تتوس: آری.

بیگانه: در آن هنگام نمی‌دانستیم که سوفسطایی را در کدام یک از آن دو نوع باید جست و جو کرد.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: در آن سرگردانی نظریه‌ای در برابر ما نمایان گردید که منکر همه چیز شد و ادعا کرد که اصلاً نه تصویر وجوددارد و نه فریب و نیرنگ، زیرا هیچ چیز نادرست به‌هیچ صورت وجود ندارد. این نظریه آن زمان ما را در تاریکی فروبرد.

ثئای‌تتوس: راست است.

بیگانه: ولی اکنون پس از آنکه روشن شد که سخن نـادرست و تـصور (= پندار) نادرست وجوددارد، معلوم گردید که ساختن تصویری از موجود امکان‌پذیر است و فن فریب و نیرنگ نیز از همین جا ناشی است.

ثنای‌تتوس: آری معلوم گردید.

بیگانه: پیشتر توافق کردیم که خفاگاه سوفسطایی در همین جاست.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: اینک بگذار بار دیگر همین نوع را که در برابر چشم مـاست بـه‌دو قسمت منقسم سازیم و پیوسته قسمت راست را دنبال کنیم و همیشه قسمتی را که سوفسطایی جزءِ آنست در دست نگاه‌داریم تا سرانجام، پس از جداساختن همهٔ چیزهایی که میان سوفسطایی و دیگران مشترک است، ماهیت و طبیعت خاص سوفسطایی را بدست‌آوریم، و آنگاه آن را نخست خود تماشا کنیم و سپس به‌همهٔ
۲۶۵ کسانی که طبیعتشان با این روش بررسی خویشی دارد نشان‌دهیم.

ثنای‌تتوس: موافقم.

بیگانه: در آغاز بحث، هنر را به‌دو نوع تقسیم کردیم: یکی هنر ساختن و دیگری هنر کسب.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: و چنین بنظرآمد که سوفسطایی باید در فن شکار و نبرد، و سپس در فن داد و ستد و چند نوع دیگر از انواع هنر کسب جست و جو شود.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: ولی چون اکنون آشکار شده‌است که سوفسطایی در فن تصویرسازی پنهان گردیده، اینک ناچاریم برای یافتن او نخست هنر ساختن را به‌دو قسـمت کنیم زیرا تصویرسازی نوعی از هنر ساختن است: منتها ساختن تصاویر نه ساختن خود اشیا. چنین نیست؟

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس می‌گوییم هنر ساختن بر دو نوع است.

ثنای‌تتوس: کدام دو نوع؟

بیگانه: نوعی خدایی است و نوع دیگر انسانی.

ثنای‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: اگر به‌یادت باشد گفتیم که هنر ساختن، نـیرویی است کـه سـبب

می‌شود که آنچه موجود نیست، بوجودآید و باشد.

ثنای‌تتوس: آری چنین گفتیم.

بیگانه: دربارهٔ موجودات فانی، اعم از جانداران و گیاهها که از تخم یا ریشه می‌رویند، و موجودات بیجان که در زیر زمین نهفته‌اند، خواه ذوب‌کردنی باشند و خواه نه، چه باید گفت؟ آیا میل داری بگوییم که همهٔ آنها را خدا ساخته و آفریده است، یا می‌خواهی تابع عقیدهٔ رایج باشیم؟

ثنای‌تتوس: کدام عقیدهٔ رایج؟

بیگانه: مرادم این است که آیا باید تابع عقیدهٔ کسانی باشیم که می‌گویند آن چیزها را طبیعت به‌واسطهٔ علتی بی‌شعور بوجودآورده، یا بهتر آن است که بگوییم خدا آنها را از روی تعقل و دانش الهی آفریده؟

ثنای‌تتوس: من خود در این باره مرددم. از این رو گاه بدین عقیده می‌گرایم و گاه به‌عقیدهٔ دیگر، و بعید نیست که جوانی من سبب این تردید باشد. ولی اکنون که سخنان تو را بدقت می‌شنوم عقیدهٔ تو را می‌پذیرم و معتقد می‌گردم که همهٔ آنها را خدا آفریده‌است.

بیگانه: بسیار خوب، ثنای‌تتوس. اگر بیم آن داشتم که عقیده‌ات در آینده باز دگرگون خواهدشد می‌کوشیدم تا با آوردن دلیل و برهان تو را با خود همداستان سازم. ولی چون می‌بینم که طبیعت تو را به‌سوی عقیده‌ای سوق می‌دهد که هم‌اکنون پذیرفتی، در این باره بیش از این سخنی نمی‌گویم تا وقت را بی‌ضرورت تلف نکنم. پس عیان گردید که آنچه به‌طبیعت نسبت می‌دهند اثر صنع خداست و آنچه به‌دست آدمیان ساخته‌می‌شود زاییدهٔ هنر انسانی، و بنا بر این دو نوع هنر ساختن وجوددارد که یکی خدایی است و دیگری انسانی.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: اکنون هر یک از آن دو نوع را نیز به‌دو بخش تقسیم کن.

ثنای‌تتوس: چگونه؟

۲۶۶ **بیگانه:** همچنان که اندکی پیش هنر ساختن را از درازا به‌دو نیم کردی. اکنون همان هنر را از پهنا به‌دو بخش کن.

ثنای‌تتوس: بسیار خوب. تقسیم می‌کنیم.

بیگانه: بدین‌سان چهار قسمت پدیدمی‌آید: دو قسمت انسانی است و در نزد ما آدمیان است، و دو قسمت دیگر خدایی است و در نزد خدایان.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: در نتیجهٔ این تقسیم، هر یک از دو قسمت پیشین به‌دو نیم شد. نیمی از هر یک از دو قسمت پیشین هنر ساختن واقعی است، در حالی که دو نیمهٔ دیگر را باید هنر تصویرسازی نامید. پس بدین‌سان تمام هنر ساختن به‌دو نوع تقسیم گردید.

ثئای‌تتوس: مقصودت را درنیافتم. توضیحی بیشتر بده.

بیگانه: چنانکه می‌دانی، همهٔ آدمیان و جانوران و رستنیها و آتش و آب و هر چه از این قبیل است، مخلوق خدایند. چنین نیست؟

ثئای‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: با هر یک از آن چیزها تصویرهایی همراه است که غیر از خود آن چیزهاست، ولی این تصویرها را نیز خدا آفریده‌است.

ثئای‌تتوس: مقصودت کدام تصویرهاست؟

بیگانه: مرادم تصویرهایی است که در خواب بر ما نمایان می‌گردند و همچنین چیزهایی که در بیداری می‌بینیم و نمودهای طبیعی می‌نامیم، مانند سایه‌ها که به‌علت قرارگرفتن اجسام تاریک در برابر روشنایی پدیدمی‌آیند، و تصویرهایی که در نتیجهٔ برخورد نور خاص اشیاءِ شفاف و درخشان با دیگر اشیا ظاهر می‌گردند و سبب پیدایش ادراک حسی خاصی می‌شوند بر عکس ادراک حاصل از مشاهدهٔ عادی.

ثئای‌تتوس: بنا بر این، از آن نوع هنر ساختن که خاص خدایان است، دو گونه آثار پدیدمی‌آید: نوعی خود چیزهاست و نوع دوم تصویری که با هر چیز همراه است.

بیگانه: این سخن دربارهٔ هنر انسانی نیز صادق است. زیرا ما نیز به‌یاری هنر معماری خانهٔ واقعی می‌سازیم و به‌یاری هنر نقاشی خانهٔ دیگری بوجود می‌آوریم از نوعی که در خواب دیده‌می‌شود ولی برای بیداران ساخته‌شده.

ثئای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس نوع دوم هنر ساختن، که خاص آدمیان است، خود نیز بر دو نوع است و دو گونه آثار پدیدمی‌آورد: یکی ساختن به‌معنی راستین است که خودِ چیزها را بوجودمی‌آورد و دیگر هنر تصویرسازی است که تصویر چیزها را می‌سازد.

ثنای‌تتوس: اکنون مطلب را فهمیدم و تصدیق می‌کنم که هنر ساختن را از دو لحاظ به‌دو نوع می‌توان تقسیم‌کرد:

از یک لحاظ هنر ساختن بر دو نوع است که یکی خدایی است و دیگری انسانی. از لحاظی دیگر نیز هنر ساختن بر دو نوع است: نوعی سبب می‌شود که خود اشیا بوجودآیند و نوع دیگر سبب می‌گردد که چیزهایی شبیه اشیا پدیدار گردند.

بیگانه: هنگامی که دربارهٔ هنر تصویرسازی بحث می‌کردیم گفتیم که اگر معلوم شود که غلط و نادرست براستی غلط و نادرست است و در میان اشیاءِ موجود جای‌دارد، پس باید نوعی از هنر تصویرسازی به‌ساختن تصویرهای مطابق واقع بپردازد و نوع دیگر تصویرهایی دروغین و فریبنده بوجودآورد.

ثنای‌تتوس: آری چنین گفتیم.

بیگانه: آیا بحث ما مبرهن ساخت که غلط و نادرست براستی واقعیت دارد و هست؟ آیا با توجه بدین نتیجه می‌توانیم با اطمینان خاطر وجود آن دو نوع هنر تصویرسازی را بپذیریم؟

ثنای‌تتوس: آری.

بیگانه: پس اکنون هنر ساختن تصویرهای دروغین و فریبنده را نیز به‌دو ۲۶۷
نوع تقسیم کن.

ثنای‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: در نوعی از آن، اسباب و آلات بکاربرده‌می‌شود. ولی در نوع دیگر کسی که می‌خواهد تصویری فریبنده بسازد خود را آلت کار قرارمی‌دهد.

ثنای‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: مرادم این است که اگر کسی با استفاده از تن خود شبیه قیافهٔ تو را بوجودآورد یا با استفاده از صدای خود شبیه صدای تو را درآورد، این نوع هنر ساختن تصویرهای فریبنده را تقلید می‌نامند.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس این نوع را از دیگر انواع جدا می‌کنیم و هنر تقلید می‌خوانیم، و برای اینکه کارمان آسان شود انواع دیگر را به‌حال خود می‌گذاریم تا در آینده کسی دیگر پیدا شود و به‌همهٔ آنها یکجا نامی مناسب بدهد.

ثنای‌تتوس: آری، چنین می‌کنیم.

بیگانه: ولی، ثئای‌تتوس، بهتر آن است که این نوع را نیز به‌دو قسم تقسیم کنیم. می‌دانی چرا؟

ثئای‌تتوس: نه.

بیگانه: تقلیدکننده گاه چیزی را تقلید می‌کند که می‌شناسد و گاه چیزی را که نمی‌شناسد. مگر میان شناختن و نشناختن فرقی بزرگ نمی‌بینی؟

ثئای‌تتوس: البته فرقی بسیار بزرگ می‌بینم.

بیگانه: هنری که هم‌اکنون نام بردیم تقلیدی است که در آن مقلد چیزی را که تقلید می‌کند، می‌شناسد. زیرا کسی که قیافه یا صدای تو را تقلید می‌کند تو را می‌شناسد. ولی گاهی هم مقلد چیزی را تقلید می‌کند که نمی‌شناسد.

ثئای‌تتوس: صحیح است.

بیگانه: این سخن بخصوص در مورد تقلید عدالت و دیگر فضایل انسانی صادق است. می‌دانی که بسی کسان آنها را نمی‌شناسند بلکه فقط تصوری مبهم از آنها دارند و با این همه همواره چنان وانمود می‌کنند که آنچه فضیلت انسانی می‌پندارند در وجودشان هست، و بدین منظور در گفتار و کردار خویش هر چه بیشتر از آن تقلید می‌کنند.

ثئای‌تتوس: آری، بسی کسان چنینند.

بیگانه: پس باید این گونه تقلیدکنندگان را از کسانی که با علم به‌موضوع تقلید، تقلید می‌کنند جدا کنیم و میان آن دو گروه فرق بگذاریم.

ثئای‌تتوس: آری.

بیگانه: اینک باید برای هر یک از آن دو نوع نامی شایسته پیدا کنیم. ولی این کار آسان نخواهدبود. زیرا پیشینیان ما، بی‌آنکه خود بدانند، از این گونه تقسیم اجناس به‌انواع پرهیز داشته‌اند و از این رو تا کنون هیچ کس نامی به‌آنها نداده‌است. با این همه ما جرأت خود را ازدست‌نمی‌دهیم و برای آنکه فرق میان آن دو را روشن بنماییم کردار کسی را که در تقلید فقط از تصوری مبهم پیروی می‌کند تقلید مبتنی بر پندار می‌خوانیم و هنر کسی را که موضوع تقلید را می‌شناسد تقلید مبتنی بر دانش نام می‌نهیم.

ثئای‌تتوس: خوب گفتی.

بیگانه: پس اکنون باید فن تقلید مبتنی بر پندار را بررسی کنیم زیرا سوفسطایی در میان کسانی که دارای دانشند، نیست، بلکه در میان مقلدان

پنداری پنهان گردیده‌است.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس اینک بیا مقلد پنداری را چون قطعه‌ای آهن بدقت بنگریم تا ببینیم یکپارچه است یا اثری در آن پیداست که نشان‌می‌دهد از به‌هم جوش‌دادن دو قطعه بوجودآمده؟

ثنای‌تتوس: البته باید چنین کنیم.

۲۶۸ **بیگانه:** این اثر پیداست و عیان دیده‌می‌شود. نیمی از آن با درستکاری عمل می‌کند، یعنی براستی معتقد است که می‌شناسد، هر چند در حقیقت نمی‌شناسد بلکه فقط پنداری دارد. ولی از رفتار دومی پیداست که خود احتمال قوی می‌دهد که آنچه را در برابر دیگران چنان وانمود می‌کند که می‌داند، در واقع نمی‌داند: می‌بینی که گفتارش را چگونه به‌این سو و آن سو می‌گرداند و هر دم از شاخی به شاخ دیگر می‌پرد؟

ثنای‌تتوس: آری، آن دو نوع همان گونه که تشریح کردی وجوددارند.

بیگانه: آیا اجازه می‌دهی که یکی را مقلد ساده‌لوح بخوانیم و دیگری را مقلد نیرنگباز؟

ثنای‌تتوس: البته.

بیگانه: آیا مقلد نیرنگباز یک نوع است یا بر دو نوع؟

ثنایتتوس: تو خود چه عقیده‌ای داری؟

بیگانه: چنین می‌نماید که بر دو نوع است: یکی در برابر تودهٔ مردم ظاهر می‌شود و با خطابه‌های مفصل، خود را غیر از آنچه هست می‌نماید. دومی با عده‌ای معدود به‌گفت و گو می‌پردازد و باجمله‌های کوتاه حریف خود را مجبور می‌سازد که سخنان متناقض بگوید.

ثنای‌تتوس: درست است.

بیگانه: کسی را که خطابه‌ای مفصل می‌خواند چگونه بنامیم: مرد سیاسی یا مردم‌فریب؟

ثنای‌تتوس: مردم‌فریب.

بیگانه: به‌دومی چه نامی بدهیم: سوفسطایی یا دانا؟

ثنای‌تتوس: نام دانا به‌او نمی‌توان داد زیرا پیشتر دیدیم که از دانش بی‌بهره است. ولی چون از دانا تقلید می‌کند باید نامی به‌او داد که از کلمهٔ دانا

مشتق باشد[10] اکنون نیک دریافته‌ایم که از تحقیق ما چه نتیجه حاصل شده‌است: باید نام همان کسی را به‌او بدهیم که تا کنون در جست و جویش بودیم، یعنی سوفسطایی.

بیگانه: اجازه می‌دهی همان کار را که در موارد دیگر کردیم در این مورد نیز بکنیم، یعنی با توجه به‌نامی که به‌او دادیم ماهیت او را از ابتدا تا انتها روشن سازیم؟

ثئای‌تتوس: البته.

بیگانه: «تقلید نیرنگبازانهٔ مبتنی بر پندار، یعنی قسمی از هنر ساختن تصویرهای دروغین و فریبنده که خود نوعی از هنر تصویرسازی خاص آدمیان ـ نه خاص خدایان ـ است، و آن خود نیز نوعی از انواع هنر ساختن است، که از راه سخن دیگران را به‌گفتار متناقض مجبور می‌سازد». ثئای‌تتوس، کسی که بگوید سوفسطایی از این نژاد و پیوند پدیدآمده، حقیقت را گفته‌است.

ثئای‌تتوس: آری، راستی همین است.

حاشیه

۱. رک: پایان رسالهٔ ثئای‌تتوس.

۲. در اینجا مراد سقراط سوفسطاییان است.

۳. در اینجا تقسیمی به‌روش دیالکتیک آغاز می‌شود و در صفحات آینده چند بار تکرار می‌گردد. رک: فایدروس ۲۶۵ و ۲۶۶ و همان جا حاشیهٔ شمارهٔ ۲۵.

۴. سوفیست در یونانی به‌معنی دانشمند و داناکننده و آموزگار است.

۵. دربارهٔ وکلای دعاوی رک: فایدروس ۲۶۱ ـ ثئای‌تتوس ۱۷۲ و ۱۷۳ و ۲۰۱ ـ قوانین ۹۳۷.

۶. مراد از «یاوه‌گویی» گفت و گوهای فلسفی است و بی‌گمان خواننده به‌طنزی که افلاطون در اینجا بکاربرده‌است، توجه دارد.

۷. مراد روح است. رک: فایدروس ۲۴۵ و ۲۴۶ ـ قوانین ۸۹۸ و ۸۹۹.

۸. مراد روش دیالکتیک است. رک: فایدروس، شمارهٔ ۲۶۵.

۹. این فرصت در کتاب جمهوری پیش‌آمده‌است. رک: جمهوری ۴۷۳ و ۴۷۴.

۱۰. کلمهٔ سوفیست (سوفسطایی) مشتق است از کلمهٔ Sofon که در یونانی به‌معنی داناست.

مرد سیاسی

Politikos

(سیاست)

سقراط: ثئودوروس، از تو سپاسگزارم که مرا با تئای‌تتوس و این مرد بیگانه آشنا کردی. ۲۵۷

ثئودوروس: گمان می‌کنم سه برابر سپاسگزار خواهی‌شد اگر اینان ماهیت مرد سیاسی و فیلسوف را نیز بر تو روشن کنند[1].

سقراط: آفرین ثئودوروس گرامی! اجازه می‌دهی بگوییم که از بزرگترین استاد علم حساب و هندسه چنین سخنی شنیدیم؟

ثئودوروس: مقصودت چیست؟

سقراط: یعنی بگوییم او آن سه مرد را دارای ارزش برابر شمرد با اینکه از حیث ارزش فاصلهٔ آنان با یکدیگر بیش از فاصله‌ای است که هنر شما حسابدانان میان نسبتها قائل است؟

ثئودوروس: سقراط، به‌آمون خدای شهر ما سوگند که اشتباه مرا در حساب به‌وجهی ظریف نمایان ساختی. باشد تا من نیز فرصتی برای انتقام بدست آورم. ولی تو، ای مرد بیگانه، عنایتی را که در حق ما کردی کامل کن و مفهوم مرد سیاسی و فیلسوف را نیز، یکی پس از دیگری، بر ما روشن ساز.

بیگانه: ثئودوروس، ناچار باید چنین کنم زیرا چون سخن آغاز کرده‌ام روا نیست دست از بحث بردارم تا مطلب بپایان‌رسد. ولی نمی‌دانم با ثئای‌تتوس چه کنم؟

ثئودوروس: مقصودت چیست؟

بیگانه: بگذارم رفع خستگی کند و بحث را با این سقراط که همدرس اوست دنبال کنم یا نظری دیگر داری؟

ثئودوروس: چنانکه خود پیشنهاد کردی بحث را با سقراط جوان دنبال کن چون هر دو جوانند و اگر اندکی استراحت کنند از عهدهٔ این تکلیف سنگین بهتر می‌توانند برآیند.

۲۵۸ **سقراط:** بیگانه، چنین می‌نماید که من و این جوانان خویش یکدیگریم زیرا یکی، چنانکه می‌گویید، به‌رخساره شبیه من است و دیگری از حیث نام با من خویشی دارد، و چه بهتر که هر کس با خویشان خود از راه گفت و گو نیز آشنا شود. با ثئای‌تتوس دیروز خود بحثی دراز کرده‌ام و امروز هم پاسخهایی را که به‌تو داد شنیدم. ولی با سقراط هنوز گفت و شنودی نداشته‌ام. از این رو لازم است که او را هم از نزدیک بنگرم و بیازمایم. من خود با او روزی دیگر بحث خواهم‌کرد و امروز بهتر آنست که به‌پرسشهای تو پاسخ بدهد.

بیگانه: پس چنین خواهیم‌کرد. سقراط، سخن سقراط را شنیدی؟

سقراط جوان: آری.

بیگانه: و با پیشنهادش موافقی؟

سقراط جوان: البته.

بیگانه: پس نه از سوی تو مانعی هست و نه از سوی من. گمان می‌کنم بهتر آن است که پس از سوفسطایی مرد سیاسی را جست و جو کنیم. بگو ببینم، به عقیدهٔ تو باید فرض کنیم که او نیز دانشی دارد؟

سقراط ج: البته باید چنین فرض کنیم.

بیگانه: پس ناچاریم دانشها را تقسیم کنیم و به‌همان روش که در جست و جوی مفهوم پیشین [۲] عمل کردیم پیش برویم.

سقراط ج: موافقم.

بیگانه: ولی این بار الگوی پیشین را بکارنخواهیم‌برد.

سقراط ج: پس چگونه تقسیم خواهیم‌کرد؟

بیگانه: از روی الگویی دیگر.

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: راهی که به‌سوی هنر سیاست می‌رود کدام است؟ نخست باید آن را بیابیم و به‌طور مجزا، و جدا از راههای دیگر، چون مفهومی مشخص تعریف کنیم و آنگاه همهٔ راههای دیگر را نیز به‌صورت مفهومی دیگر بیان نماییم و بدین سان سبب شویم که روح ما همهٔ دانشها را تحت دو نوع مجزا درآورد.

سقراط ج: بیگانه، این کار کار توست نه کار من.

بیگانه: ولی پس از آنکه مطلب روشن گردید باید کار تو نیز باشد.

سقراط ج: خوب گفتی.

بیگانه: آیا دانش حساب و بسی دانشهای دیگر که شبیه آنند، بکلی عاری از عمل نیستند؟ و یگانه نتیجه‌ای که از آنها برمی‌آید بصیرت و روشن‌بینی نیست؟

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: ولی در درودگری و هنرهای شبیه آن، دانش همواره حاوی عمل است و دانش و عمل با هم، اشیایی را که وجود ندارد بوجودمی‌آورند.

سقراط ج: جز این نیست.

بیگانه: پس همهٔ دانشها را بدین گونه تقسیم کن: نوعی را هنر عمل‌کننده نام بده و نوع دیگر را هنر روشن‌بینی.

سقراط ج: بسیار خوب. همهٔ دانشها را بدین گونه به‌دو نوع تقسیم می‌کنیم.

بیگانه: آیا بگوییم که مرد سیاسی خواه به‌عنوان شاه و خواه به‌عنوان خواجهٔ گروهی از بندگان و خواه به‌عنوان کدخدا یک چیز است و همه را به‌یک نام بخوانیم؟ یا معتقد شویم که به‌عدهٔ عنوانهایی که برشمردیم هنرهای متعدد وجود دارد؟ ولی بهتر آن است که نخست این مطلب را بررسی کنی.

سقراط ج: کدام مطلب؟

۲۵۹ **بیگانه:** اگر کسی که خود پزشک نیست بتواند به‌پزشکانی که در خدمت دولتند دستورهایی درست بدهد، آیا نباید او را نیز دارای همان هنر بدانیم که پزشکان دارند؟

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: پس اگر کسی بتواند به‌زمامدار کشور دستورهایی درست بدهد، باید گفت که او، با اینکه مشغول زندگی خصوصی خویش است، دارای همان دانشی است که زمامدار باید داشته‌باشد؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: مگر دانش شاه راستین، دانش پادشاهی نیست؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: و کسی که دارای این دانش است، خواه زمام حکومت را بدست‌داشته باشد و خواه نه، باید به‌نام دانشی که دارد، یعنی شاه، خوانده‌شود؟

سقراط ج: آری، حق این است که چنین خوانده‌شود.

بیگانه: مگر کدخدا فرمانروا نیست؟

سقراط ج: البته فرمانروا است.

بیگانه: میان خانه‌ای بزرگ و شهری کوچک از حیث اداره امور فرق بزرگی می‌بینی؟

سقراط ج: نه.

بیگانه: پس روشن است که برای همهٔ آن موارد دانشی واحد وجوددارد و فرق نمی‌کند که آن را دانش پادشاهی بنامیم یا هنر سیاست و یا هنر تدبیر منزل.

سقراط ج: البته فرق نمی‌کند.

بیگانه: آیا این نیز مسلم است که شاه برای استوار ساختن سطلنت خود از بصیرت و قدرت روحی بیشتر سود می‌جوید تا از دستها و دیگر اعضای تن خویش؟

سقراط ج: بدیهی است.

بیگانه: پس باید بگوییم شاه در زمرهٔ کسانی است که هنرشان بصیرت و روشن‌بینی و دانش نظری است نه کار دستی و ساختن.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: بنا بر این، باید هنر سیاست و مرد سیاسی و هنر سلطنت و شاه را، همه با هم، از نوعی واحد بدانیم؟

سقراط ج: آری.

بیگانه: برای اینکه در این پژوهش پیشتر برویم، آیا نباید دانش نظری را به‌دو بخش تقسیم کنیم؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: پس نیک بنگر و آنگاه بگو که مفصلی در آن می‌بینی؟

سقراط ج: مقصودت از مفصل چیست؟

بیگانه: گوش فرادار تا توضیح دهم. مگر نگفتیم که دانش حساب وجود دارد؟

سقراط ج: گفتیم.

بیگانه: و گفتیم که دانش حساب جزئی از دانش نظری است.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: آیا این دانش پس از آنکه اختلاف میان اعداد را دریافت، عملی هم می‌کند یا وظیفه‌اش منحصر است به‌اینکه دربارهٔ آنچه دریافته‌است داوری کند؟

سقراط ج: شق دوم درست است.

بیگانه: ولی معمار هم خود کارگر نیست بلکه فقط به‌کارگران فرمان می‌دهد.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: بنا بر این او نیز وقوف و روشن‌بینی خود را در اختیار کارفرما می‌گذارد نه کار دستهایش را.

سقراط ج: درست است.

۲۶۰ **بیگانه:** پس آیا اگر بگوییم که او نیز فقط از نوعی دانش نظری بهره دارد، درست گفته‌ایم؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: ولی می‌بینیم که معمار نمی‌تواند مانند حسابدان همین که دربارهٔ موضوع هنر خویش داوری کرد کار خود را پایان‌یافته بداند و به‌کنار برود بلکه موظف است که به‌یکایک کارگران دستورهای لازم را بدهد و مراقب باشد که دستورهایش را به‌وجه کامل اجرا کنند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: پس آیا هنر معمار و هنر حسابدان، هر دو دانش نظری است و فرق میان آن دو فقط اینجاست که یکی جز داوری کاری نمی‌کند در حالی که دیگری دستور و فرمان نیز می‌دهد؟

سقراط ج: چنین می‌نماید.

بیگانه: پس آیا اگر دانش نظری را به‌دو بخش تقسیم کنیم و یکی را هنر داوری بنامیم و دیگری را هنر فرماندهی، درست تقسیم کرده‌ایم؟

سقراط ج: آری، لااقل به‌عقیدهٔ من.

بیگانه: هنگامی که چند تن کاری را با هم انجام‌می‌دهند باید شادمان باشند اگر خود بتوانند با یکدیگر توافق کنند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: پس تا هنگامی که من و تو می‌توانیم با هم موافق شویم، چه کار به‌عقیدهٔ دیگران داریم؟

سقراط ج: حق با توست؟

بیگانه: زمامدار را دارای کدام یک از آن دو هنر بشماریم؟ آیا دارای هنر

داوری بدانیم و چون تماشاگر تلقی کنیم، یا چون کارش فرمان‌دادن است بگوییم که هنرش هنر فرماندهی است؟

سقراط ج: البته باید شق دوم را پذیرفت.

بیگانه: اکنون باید هنر فرماندهی را نیز از نزدیک بنگریم تا ببینیم قابل تقسیم است یا نه؟ اختلافی را که میان بازرگانان و کسانی که حاصل کار خود را می‌فروشند وجوددارد، میان حکمرانان و منادیان نیز می‌توان دید.

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: می‌دانی که بازرگانان حاصل کار دیگران را می‌خرند و آنگاه می‌فروشند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: منادیان نیز فرمانی را که به‌آنان سپرده‌می‌شود می‌برند و به‌دیگران می‌دهند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: پس آیا حق داریم هنر فرماندهی را با هنر رسالت یا هنر منادیان که فرمانها را به‌آواز بلند اعلام می‌کنند، یا با هنر پیشگویی و بسی هنرهای دیگر که همه از این قبیلند و کارشان دادن دستور و فرمان است یکی بدانیم؟ یا بهتر آن است که به‌هر یک از آن هنرها نامی جداگانه بدهیم تا هنر کسانی که خود به استقلال فرمان می‌دهند بی‌نام نماند؟ گمان می‌کنم برای آنکه در این پژوهش کامیاب شویم باید در کار تقسیم این روش را پیش‌گیریم که هنر تمام طبقهٔ زمامداران را جزو هنر فرماندهی به‌استقلال قراردهیم و هنرهای دیگر را به‌حال خود بگذاریم تا دیگران نامی برای آنها پیدا کنند. زیرا پژوهش ما فقط دربارهٔ زمامداران است نه دیگران.

سقراط ج: درست است.

۲۶۱ **بیگانه:** چون آن دو هنر، از حیث آنکه فرمان ناشی از خود فرمان‌دهنده است یا از غیر او، از یکدیگر جدا می‌شوند، اینک باید هنر فرماندهی اصیل و بالاستقلال را نیز از نزدیک بنگریم و اگر مفصلی در آن دیدیم از مفصل ببریم و به‌دو بخش تقسیم کنیم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: چنین می‌نماید که مفصلی هست و می‌توان برید. به‌نکته‌ای که

می‌گویم گوش فرادار و در بریدن با من همراهی کن.

سقراط ج: بگو.

بیگانه: اگر هر کسی را که فرمانی می‌دهد زمامدار بشماریم، زود درمی‌یابیم که مقصود وی از فرمان‌دادن این است که چیزی بوجودآید.

سقراط ج: البته جز این مقصودی ندارد.

بیگانه: همهٔ چیزهایی را که بوجودمی‌آیند بآسانی می‌توان به‌دو نوع تقسیم کرد.

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: نوعی جاندار است و نوع دیگر بی‌جان.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: پس بگذار بدین سان بخش فرمان‌دهندهٔ هنر روشن‌بینی را نیز به‌دو بخش تقسیم کنیم.

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: می‌گوییم بخشی مربوط به‌ایجاد چیزهای بی‌جان است و بخش دیگر به‌ایجاد چیزهای جاندار. بدین‌سان هنر فرماندهی به‌دو بخش تقسیم می‌شود.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: بخشی را کنار می‌گذاریم و بخش دیگر را می‌گیریم و باز به‌دو بخش تقسیم می‌کنیم.

سقراط ج: کدام بخش را می‌گیریم؟

بیگانه: البته بخشی را که به‌جانداران مربوط است زیرا هنر سلطنت و سیاست مانند هنر معماری نیست که با چیزهای بی‌جان سروکار داشته‌باشد بلکه از نوعی والاتر است و قدرت خود را در مورد موجودات جاندار اعمال می‌کند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: ایجاد موجودات جاندار و پروردن آنها نیز بر دو نوع است: نوعی با تک‌تک جانداران سروکار دارد و نوع دیگر با گروه بزرگی که به‌صورت گله زندگی می‌کنند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: مرد سیاسی چون کودک گاوچران یا مهتر با یک موجود جاندار

سروکار ندارد بلکه حال او چون حال کسی است که بنیاد اسب‌پروری یا گاوداری بزرگی را زیر نظر دارد.

سقراط ج: توضیحی که دادی مطلب را روشن کرد.

بیگانه: از هنر پروردن موجودات جاندار، نوعی را که به‌پرورش گروه بزرگی مربوط است باید هنر پرورش گروه بنامیم. یا به‌عقیدهٔ تو باید آن را هنر گله‌داری نامید؟

سقراط ج: هر کدام که در ضمن بحث مناسبتر بنظرآید.

بیگانه: خوب گفتی. اگر وقت خود را صرف موشکافی در کلمات نکنی در
۲۶۲ آینده از حیث روشن‌بینی غنی‌تر خواهی‌شد. چون در هنر گله‌داری دقیق می‌گردیم زود درمی‌یابیم که آن نیز دو نوع مختلف در خود نهفته دارد و آنچه را می‌جوییم در یک نیمهٔ آن می‌توان یافت.

سقراط ج: اینک می‌کوشم تا آن دو نوع را از هم جدا کنم. گمان می‌برم نوعی پروردن آدمیان است و نوع دیگر پروردن دامها.

بیگانه: این تقسیم را با چالاکی فراوان انجام‌دادی. ولی بهوش باشد که بار دیگر چنین خطایی نکنیم.

سقراط ج: کدام خطا؟

بیگانه: مرادم این است که حق نداریم قطعهٔ کوچکی را از جنسی جدا کنیم و سپس آن را در برابر مهمترین قسمتهای همان جنس قراردهیم. تقسیم را فقط باید از مفصل واقعی انجام‌داد تا هر بخش مفهوم خاص خود را دارا باشد. البته بسیار خوب است اگر بتوانیم مفهومی را که می‌جوییم زود از دیگر مفهومها جدا سازیم. ولی شرط کامیابی این است که کاری که می‌کنیم درست باشد. تو چون دیدی که غایت بحث ما رسیدن به‌موضوع ادارهٔ آدمیان است، به‌گمان اینکه عمل تقسیم را درست انجام‌می‌دهی در بحث شتاب کردی و تند رفتی. ولی، دوست گرامی، پاره‌پاره‌کردن ما را به‌جایی نمی‌رساند بلکه راه درست این است که آنچه را در دست داریم از مفصل به‌دو نیم کنیم زیرا فقط از این راه می‌توان مفهومها را بدست‌آورد و روشن دید، و مراد از بحث و بررسی جز این نیست.

سقراط ج: در این باره توضیحی بیشتر بده.

بیگانه: سقراط، شور و اشتیاق تو شادمانم کرده‌است و از این رو می‌کوشم تا منظور خویش را آشکارتر بیان کنم. ولی روشن‌ساختن این مسأله خالی از

دشواری نیست. با این همه اگر گامی هم پیشتر برویم غنیمت است.

سقراط ج: پس روشن بگو که خطای ما کجا بود.

بیگانه: گوش فرادار تا مثالی بیاورم. کسی که می‌خواهد آدمی را به‌دو نوع تقسیم کند حق ندارد مانند بیشتر همشهریان من «یونانیان» را از همهٔ مردمان دیگر جدا سازد و نوعی خاص بشمارد و آنگاه همهٔ اقوام دیگر را، با اینکه وجه اشتراکی ندارند به‌نامی واحد، یعنی «بیگانه» بخواند و گمان برد که به‌سبب این نامگذاری، همهٔ آنان با هم نوع واحدی تشکیل می‌دهند. همچنین اگر بخواهد عدد را به‌دو نوع تقسیم کند نباید رقم «ده هزار» را کنار بگذارد و نوعی خاص بنامد و همهٔ اعداد دیگر را نوعی دیگر بشمارد و نامی به‌آن بدهد و گمان برد که با این نامگذاری نوعی را مشخص ساخته‌است. کسی که می‌خواهد به‌روش درست کارکند باید موضوع را از میان به‌دو نیم کند، بدین معنی که مثلاً عدد را به‌فرد و زوج تقسیم نماید و آدمی را به‌مرد و زن. تقسیم‌کردن آدمیان بدین نحو که مثلاً لیدیاییان یا فریگیان در یک سو نهاده‌شوند و همهٔ مردمان دیگر در سوی دیگر، کار کسی است که نخواهد هر جزئی که از راه تقسیم بدست‌می‌آورد، نوع معینی ۲۶۳
باشد.

سقراط ج: درست است. ولی بیگانه، خواهش می‌کنم این نکته را که جزء و نوع یکی نیست، بلکه هر یک چیز دیگری است، با وضوحی بیشتر تشریح کن.

بیگانه: دوست گرامی، خواهشت بجاست. ولی می‌بینی که بیش از آنچه شایسته است از موضوع بحث دور افتاده‌ایم و سزاوار نیست از این دورتر بیفتیم. پس اجازه بده بر سر بحث خود بازگردیم و این نکته را به‌روزی دیگر بگذاریم. فقط بهوش باش تا نپنداری که تمام مطلب را بر تو تشریح کرده‌ام.

سقراط ج: دربارهٔ چه؟

بیگانه: در این باره که جزء و نوع با یکدیگر فرق دارند.

سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: یگانه اشاره‌ای که امروز توانم کرد این است که وقتی که موضوعی دارای انواع است، هر نوع جزئی است از آن موضوع، در حالی که ضروری نیست جزء همیشه نوع باشد.

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: اکنون دنبالهٔ مطلب را بگو.

سقراط ج: کدام مطلب؟

بیگانه: کدام نکته سبب شد که از موضوع خارج شویم؟ گمان می‌کنم مطلب این بود که همین که از تو سؤال شد که گله‌داری را چگونه باید تقسیم کرد، زود پاسخ دادی که جانداران بر دو نوعند: نوعی آدمیانند و نوع دیگر همهٔ حیوانات.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: در آن هنگام با اینکه فقط جزئی از موضوع را جدا کردی، گمان بردی که حق داری بقیه را نوعی واحد بشماری و از آن رو آن بقیه را به‌نامی واحد خواندی، یعنی حیوانات.

سقراط ج: آری چنین کردم.

بیگانه: ولی سقراط گرامی، ممکن است جانور باهوش دیگری نیز، مثلاً درنا یا جانوری دیگر که به‌باهوشی معروف است، همان روش را پیش‌گیرد و درنا را از دیگر جانوران جدا سازد و با غرور تمام آن را نوعی خاص تلقی کند و همهٔ جانوران دیگر از جمله آدمیان را نوعی دیگر بشمارد و به‌نام «حیوان» بخواند. پس باید بهوش باشیم تا چنین خطایی از ما سر نزند.

سقراط ج: چه باید بکنیم؟

بیگانه: نباید زود به‌تقسیم همهٔ جانداران بپردازیم وگرنه ممکن است باز به‌دام اشتباه بیفتیم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: در آن هنگام نیز همین کار سبب شد که به‌راه خطا برویم.

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: اگر به‌یادت باشد بحث ما بدان جا رسیده‌بود که از قسم فرمان‌دهندهٔ هنر روشن‌بینی، نوعی را جدا کرده‌بودیم و این نوع، هنر پروردن جاندارانی بود که در حال اجتماع و به‌صورت گله بسرمی‌برند.

سقراط ج: درست است.

۲۶۴ **بیگانه:** پس در آن هنگام جانداران را به‌دو نوع اهلی و وحشی تقسیم کرده بودیم. زیرا ما آن دسته از جانوران را که طبیعتشان با پرورش و تربیت سازگار است اهلی می‌خوانیم و گروهی را که از این سازگاری بی‌بهره‌اند وحشی.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: پس هنری که به‌دنبالش می‌گردیم با جانوران اهلی سروکار دارد و از این رو باید آن را در میان جانورانی بجوییم که به‌حالت اجتماع زندگی می‌کنند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: پس هنگام تقسیم نباید شتاب کنیم و بر آن باشیم که کار را زود بپایان‌ببریم و به‌هنر سیاست برسیم زیرا خود دیدی که شتاب سبب گردید که آن مثل معروف شامل حال ما باشد.

سقراط ج: کدام مثل؟

بیگانه: این مثل، که «چون تند رفتیم دیر به‌مقصد رسیدیم»، و چون به‌اندازهٔ کافی تأمل نکردیم و تقسیم را از راه درست انجام‌ندادیم بحث ما به‌درازا کشید.

سقراط ج: آری، سزای ما همین بود.

بیگانه: بگذار مطلب را بار دیگر از سر بگیریم و هنر پرورش گروه یا گله‌داری را تقسیم کنیم. گمان می‌برم خود بحث، اگر به‌روش درست دنبال شود، مطلوب را به‌وجه زیبایی آشکار خواهدساخت. اینک بگو...

سقراط ج: چه بگویم؟

بیگانه: می‌دانم که به‌چشم خویش ندیده‌ای، ولی شاید شنیده‌باشی که در رود نیل یا استخرهای شاه ایران به‌ماهیها چگونه خوراک می‌دهند، و شاید خود دیده‌باشی که در چشمه‌ها این کار چگونه صورت‌می‌گیرد؟

سقراط ج: آری این را خود دیده و آن را از دیگران شنیده‌ام.

بیگانه: همچنین بی‌گمان شنیده‌ای که در جلگه‌های تسالی غازها و درناها چگونه با هم می‌چرند؟

سقراط ج: البته شنیده‌ام.

بیگانه: می‌دانی چرا این سؤالها را کردم؟ می‌خواستم تو را توجه دهم به‌اینکه گله‌داری هم در آب ممکن است و هم در خشکی.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: پس اجازه می‌دهی هنر گله‌داری را به‌دو قسم تقسیم کنیم و یکی را پرورش جانوران شناگر بنامیم و دیگری را پرورش جانورانی که در خشکی بسر می‌برند؟

سقراط ج: البته باید چنین کنیم.

بیگانه: دیگر لازم نیست بپرسیم که هنر سیاست جزءِ کدام یک از آن دو رشته است زیرا این مطلبی است که همه کس می‌داند.

سقراط ج: روشن است.

بیگانه: و بی‌گمان همه کس می‌تواند این رشتهٔ گله‌داری، یعنی پرورش جانورانی را که در خشکی بسرمی‌برند، بر دو بخش تقسیم کند.

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: بدین‌سان که جانوران بالدار را از جانوران رونده جدا کند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: باز آیا لازم است بپرسم که هنر سیاست با جانوران رونده سروکار دارد؟ یا معتقدی که هر کس، هر چند کم‌هوش باشد، این مطلب را تصدیق خواهد کرد؟

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: همچنان که عدد زوج را می‌توان از میان به‌دو نیم کرد هنر پرورش جانورانی هم که در خشکی راه می‌پیمایند بر دو قسم قابل تقسیم است.

سقراط ج: درست است.

۲۶۵ **بیگانه:** در جهتی که بحث ما پیش می‌رود دو راه می‌بینم: یکی راهی است کوتاهتر، و آن این است که جزئی کوچکتر در برابر بخشی بزرگتر نهاده‌شود. ولی اگر بخواهیم راه دوم را در پیش گیریم باید، چنانکه پیشتر گفتیم، موضوع را درست از میان به‌دو نیم کنیم، و راه دوم درازتر است. پس اختیار با ماست که کدام یک از دو راه را بگزینیم.

سقراط ج: ممکن نیست هر دو راه را برویم؟

بیگانه: در آن واحد نه. ولی یکی را پس از دیگری می‌توان رفت.

سقراط ج: میل دارم هر دو را برویم، البته یکی پس از دیگری.

بیگانه: مانعی نیست زیرا مطلب زیادی نمانده‌است. البته در آغاز بحث، که فقط نیمی از راه را پیموده‌بودیم، این کار آسان نبود. ولی اکنون چون میل داری که هر دو راه را بپیماییم نخست گام در راه درازتر می‌نهیم تا پیش از آنکه خسته شویم آن را بپایان‌برسانیم. اینک بشنو که من کار تقسیم را چگونه دنبال می‌کنم.

سقراط ج: بگو.

بیگانه: آن دسته از جانوران اهلی که در خشکی راه می‌روند و به‌صورت

گله زندگی می‌کنند بر حسب طبیعت به‌دو نوع تقسیم شده‌است.

سقراط ج: روی چه اصل؟

بیگانه: بعضی شاخ دارند و بعضی بی‌شاخند.

سقراط ج: روشن است.

بیگانه: پس اکنون هنر پرورش جانوران رونده را روی همان اصل تقسیم کن و هر بخش را با توضیح کوتاهی از بخش دیگر مشخص ساز. چه اگر بخواهی به‌هر یک نامی بدهی کارت دشوارتر می‌شود.

سقراط ج: توضیح چگونه باشد؟

بیگانه: بدین‌سان که چون هنر پرورش جانوران رونده را به‌دو بخش تقسیم کردی، باید بگویی که بخشی مربوط است به‌جانوران شاخدار که در میان گله زندگی می‌کنند و بخشی دیگر به‌جانوران بی‌شاخ.

سقراط ج: همین توضیح را می‌پذیریم چون به‌اندازهٔ کافی روشن است.

بیگانه: اکنون گویا می‌بینی که مرد سیاسی مشغول چراندن گله‌ای از جانوران بی‌شاخ است؟

سقراط ج: چگونه نبینم.

بیگانه: ولی این را نیز باید بر دو بخش تقسیم کنیم تا کار او بر ما روشن‌تر شود.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: آیا این تقسیم را از روی سم چاکدار و سم بی‌چاک انجام‌بدهیم یا از روی آمیزش با همنوع و آمیزش با غیرهمنوع؟

سقراط ج: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: می‌دانی که اسب و خر با یکدیگر می‌آمیزند.

سقراط ج: آری.

بیگانه: ولی دیگر جانوران اهلی که به‌حالت گله زندگی می‌کنند جز با همنوع خود نمی‌آمیزند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: آیا سروکار مرد سیاسی با جانورانی است که تنها با همنوع خود می‌آمیزند یا با جانورانی که با غیر همنوع نیز می‌توانند آمیخت؟

سقراط ج: البته با جانورانی که جز با همنوع خود نمی‌آمیزند.

بیگانه: این یکی را نیز باید بر دو بخش تقسیم کنیم.

سقراط ج: آری، باید تقسیم کنیم.

۲۶۶ **بیگانه:** می‌بینی که جانورانی را که اهلی هستند و با هم زندگی می‌کنند تا نقطهٔ آخر تقسیم کرده‌ایم و فقط تقسیمی دیگر باقی‌است، زیرا سگ ارزش آن را ندارد که نوعی خاص از جانورانی بشمارآید که با هم بسرمی‌برند.

سقراط ج: حق با توست. تقسیم آخر را روی چه اصل انجام‌دهیم؟

بیگانه: این اصل را باید تو و تئای‌تتوس پیدا کنید زیرا شما دو تن اهل هندسه هستید.

سقراط ج: مقصودت کدام اصل است؟

بیگانه: از روی قائم و افقی.

سقراط ج: یعنی چه؟

بیگانه: طبیعت نوع ما آدمیان، طرز راه‌رفتن ما را غیر از طرز راه‌رفتن چهارپایان قرارداده‌است. ما به‌صورت قائم و با دو پا راه‌می‌رویم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: چهارپایان، به‌صورت افقی و با چهار پا راه می‌روند.

سقراط ج: مقصودت را فهمیدم.

بیگانه: هیچ می‌دانی که با این تقسیم به‌نتیجهٔ دیگری هم رسیده‌ایم که برای شاعران کمدی‌پرداز جالب توجه است؟

سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: مرادم این است که نوع آدمی همسایه و رقیب شریفترین و راحت‌طلب‌ترین موجودات[۳] شده‌است.

سقراط ج: آری، نتیجهٔ مضحکی است.

بیگانه: ولی طبیعی است آنچه آهسته‌تر از دیگران می‌رود پس از دیگران برسد.

سقراط ج: آری، طبیعی است.

بیگانه: اما مضحک‌تر از همه شاه (= مرد سیاسی) ماست که در میان گلهٔ خود بدین سو و آن سو می‌دود و دوشادوش کسی که به‌راحت‌طلبی خو گرفته‌است پیش‌می‌رود[۴].

سقراط ج: درست است.

بیگانه: اکنون سخنی که هنگام تحقیق دربارهٔ سوفسطایی گفتیم روشنتر می‌شود.

سقراط ج: کدام سخن؟

بیگانه: اگر به‌یادت باشد گفتیم که روش تحقیق ما نه عالی را بر دانی برتری می‌نهد و نه برای خاطر بزرگ از کوچک چشم‌می‌پوشد بلکه همواره خود موضوع را در نظر می‌گیرد و با روشی‌که درستتر از همهٔ روشهاست بررسی می‌کند.[۵]

سقراط ج: آری، چنین گفتیم.

بیگانه: اکنون که مطلب از این راه روشن شد، می‌خواهم پیش از آنکه تو بخواهی، راه کوتاهتر را نیز برای شناختن مرد سیاسی به‌تو بنمایم.

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: راه کوتاهتر این است که جانورانی را که روی زمین راه می‌روند به‌دو نوع تقسیم کنیم: جانوران دوپا و جانوران چهارپا. سپس جانورن دوپا را که شامل آدمیان و جانوران بالدار است، به‌عریان و بالدار تقسیم نماییم. بدین‌سان هنر پرورش آدمیان آشکار می‌شود و آنگاه می‌توانیم مرد سیاسی یا شاه را ارابه‌ران جامعهٔ انسانی بشماریم و زمام ارابه را به‌دست او بدهیم زیرا هنر اصلی او جز این نیست.

۲۶۷ **سقراط ج:** خوب گفتی و نه تنها با تشریح راه دراز اصل وام خود را اداکردی بلکه با نمودن راه دوم بهرهٔ آن را نیز پرداختی و از عهدهٔ ادای دین تمام و کمال برآمدی.

بیگانه: اینک بگذار آنچه را تا کنون برای یافتن تعریف هنر مرد سیاسی گفته‌ایم خلاصه کنیم.

سقراط ج: آری.

بیگانه: از هنر روشن‌بینی، بخش فرمان‌دهنده را جدا کردیم. از این نیز بخشی را هنر فرماندهی بالاستقلال نامیدیم. سپس دیدیم که بخش عمدهٔ هنر فرماندهی بالاستقلال، هنر فرماندهی به‌جانوران و پرورش آنهاست و از این نیز بخشی هنر گله‌داری است و بخشی از گله‌داری پاییدن و پروردن جانوران رونده. از این نوع اخیر نیز بخشی را جدا ساختیم و پرورش روندگان بی‌شاخ خواندیم، و دیدیم که بخشی از پرورش روندگان بی‌شاخ هنر پاییدن و پروردن جانورانی است که فقط با همنوع خود می‌آمیزند و بخشی از این هنر که با جانوران دوپا سروکار

دارد پاییدن و پروردن آدمیان و ادارهٔ امور ایشان است و هنر سیاست یا سلطنت همین است.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: سقراط، گمان می‌کنی براستی از عهدهٔ کاری که در پیش گرفته بودیم برآمده‌ایم؟

سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: می‌خواهم بدانم که آیا موضوع را به‌وجه کامل و درست روشن ساخته‌ایم؟ من بر آنم که پژوهش ما عیبی داشت زیرا دربارهٔ موضوع بحث تعریفی به‌دست ما داد که نه کامل است و نه اساسی.

سقراط ج: چرا کامل نیست؟

بیگانه: گوش فرادار تا اشکالی را که به‌نظرم رسیده‌است روشنتر بیان کنم.

سقراط ج: آری، روشنتر بگو.

بیگانه: مگر نگفتیم که یکی از انواع هنر پاییدن و پروردن، هنر سیاست است و سیاست هنر پاییدن و پروردن گلهٔ خاصی است؟

سقراط ج: چنین گفتیم.

بیگانه: و مگر تعریفی که دربارهٔ این هنر بدست‌آوردیم، معلوم نساخت که این هنر، هنر پروردن اسبها یا دیگر جانوران نیست بلکه علم پروردن و پاییدن آدمیان است؟

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: پس بگذار فرق مرد سیاسی را با دیگر گله‌بانان نیک بررسی کنیم.

سقراط ج: کدام فرق؟

بیگانه: باید ببینم آیا در مورد دیگر گله‌بانان نیز پیش می‌آید که کسانی که دارای هنر دیگری هستند ادعا کنند که در پاییدن و پروردن گله با آنان شریکند و در این کوشش سهمی دارند؟

سقراط ج: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: مرادم این است که اگر بازرگانان و کشاورزان و همهٔ کسانی که به نحوی از انحاء برای آدمیان خوراک تهیه می‌کنند، و همچنین پزشکان و استادان ورزش، بشنوند که ما مرد سیاسی را چگونه تعریف کردیم، به‌ما اعتراض خواهند کرد و خواهندگفت: پاییدن و پروردن آدمیان خاص مردان سیاسی نیست بلکه ما

نیز در پروردن آدمیان سهمی بسزا داریم و نه تنها به‌آدمیانی که در گله بسر ۲۶۸
می‌برند بلکه به‌خود گله‌بانان نیز خوراک می‌دهیم و آنان را می‌پروریم.

سقراط ج: آیا حق دارند چنین بگویند؟

بیگانه: شاید حق دارند و نکته‌ای که می‌خواهم بررسی کنیم همین است. می‌دانیم که هیچ کس با عنوانی که به‌چوپان گلهٔ گاو داده‌می‌شود مخالفت نمی‌ورزد زیرا او هم به‌گلهٔ خود خوراک می‌دهد و هم طبابت آن را بعهده‌می‌گیرد و گذشته از این وظیفه خواستگاری را نیز بعهده‌دارد و چون ماده‌گاوها آبستن شوند و هنگام زاییدنشان فرارسد به‌کار مامایی نیز می‌پردازد. بعلاوه اگر یکی از افراد گله‌اش در برابر موسیقی حساس باشد، او وظیفهٔ موسیقیدان را هم انجام‌می‌دهد و نیک می‌داند که با کدام نغمه کدام گاو را به‌نشاط بیاورد و با کدام نغمه او را آرام سازد و بدین منظور تنها از آلات موسیقی یاری نمی‌جوید بلکه با دهن خود نغمه‌هایی مناسب حال گاوان می‌نوازد. گله‌بانان دیگر نیز چنینند. تصدیق نمی‌کنی؟

سقراط ج: این سخن بی‌گمان درست است.

بیگانه: پس چگونه ممکن است تعریفی که از مرد سیاسی کردیم درست باشد در حالی که ما تنها او را از میان دهها هزار تن که همه مدعی پاییدن و پروردن آدمیانند بدرآوردیم و گله‌بان و پرورندهٔ آدمیان نامیدیم؟

سقراط ج: تعریف ما درست نبود.

بیگانه: پس نگرانی ما بجا بود و با این توضیح آشکار شد که تعریف ما فقط پاره‌ای از خصوصیات مرد سیاسی را دربرداشت و از این رو نمی‌توانیم بگوییم که مفهوم و ماهیت مرد سیاسی را به‌وجه دقیق روشن ساخته‌ایم، مگر آنگاه که بتوانیم همهٔ کسانی را که اطراف او را فراگرفته‌اند و ادعا دارند که در کار پروردن و پاییدن با او شریکند، به‌کنار بزنیم و خود او را تنها و جدا از دیگران در برابر خویش بپاداریم.

سقراط ج: آری، نگرانی ما بجابوده‌است.

بیگانه: پس اگر بخواهیم تعریفی که یافته‌ایم استوار بماند ناچاریم چنان کنیم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: بنا بر این باید تحقیق را از نقطه‌ای دیگر آغاز کنیم و برای رسیدن به‌مقصد راهی دیگر در پیش گیریم.

سقراط ج: آن راه کدام است؟

بیگانه: باید مزاحی به‌سخن بیامیزیم و از داستانی دراز یاری بجوییم و آنگاه به‌روش پیشین بخشها را از هم جدا کنیم و هر بار بخشی را کنار بگذاریم تا سرانجام به‌خود آن چیزی که مطلوب ماست برسیم. راست بگو، آماده‌ای که این راه را دوشادوش من بپیمایی؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: اکنون چون کودکان گوش فرادار تا داستانی بگویم. مگر چند سالی نیست که پای از مرحلهٔ کودکی بیرون نهاده‌ای؟

سقراط ج: بگو.

بیگانه: داستانهای کهن، چون داستان کشمکشی که می‌گویند میان آترئوس و ثواستس[۶] روی‌داد، از دیرباز بوده‌اند و در آینده نیز خواهندبود. بی‌گمان شنیده‌ای که در آن زمان چه واقعه‌ای روی‌داد.

سقراط ج: مرادت داستان برهٔ زرین است؟

۲۶۹ **بیگانه:** نه، مقصودم آن دگرگونی است که در برآمدن و فرورفتن خورشید و دیگر ستارگان روی‌داد. تا آن زمان همه از جایی که اکنون غروب می‌کنند برمی‌آمدند و در نقطهٔ مقابل فرومی‌رفتند. ولی در آن هنگام خدا به‌آترئوس فرمان داد که جهت گردش همه را برگرداند و در جهتی که امروز می‌گردند قراردهد.

سقراط ج: آری چنین می‌گویند.

بیگانه: دربارهٔ دوران فرمانروایی کرونوس نیز داستانهایی شگفت‌انگیز نقل می‌کنند.

سقراط ج: آری، شنیده‌ام.

بیگانه: آیا این را نیز شنیده‌ای که آدمیان در روزگاران پیشین از زمین برمی‌آمدند و مانند امروز از یکدیگر زاده نمی‌شدند؟

سقراط ج: آری، این نیز یکی از آن داستانهاست.

بیگانه: منشأ همهٔ آنها یکی است. با گذشت زمان بعضی از یادها رفته‌است و بعضی دیگر به‌صورت تکه‌های پریشان باقی‌مانده و هنوز بر سر زبانهاست. ولی واقعهٔ اصلی را که منشأ همهٔ آن وقایع است تا کنون کسی نگفته و اکنون وقت آن رسیده‌است که بشرح گفته‌شود زیرا برای توضیح مفهوم و ماهیت مرد سیاسی بسیار مناسب است.

سقراط ج: اگر چنین است بگو و چیزی فرومگذار.

بیگانه: پس گوش فرادار: این جهان را زمانی خدا به‌دست خویش بر مدارش می‌گرداند و پس از زمانی معین دست از آن برمی‌دارد و به‌حال خود می‌گذارد. در این هنگام جهان همچون موجودی زنده و خردمند به‌خودی خود در جهت مخالف به‌گردش می‌آید زیرا آنکه روز نخست آن را به‌هم پیوست به‌آن حیات و خرد بخشیده‌است. اما این گردش در جهت مخالف را ضرورتی است بدان علت که...

سقراط ج: به‌چه علت؟

بیگانه: از یک سو می‌دانیم که همیشه به‌یک حال ماندن، و همواره همان
بودن، خاص امور خدایی است و هر چه دارای جسم باشد از این مقوله بیرون
است. آنچه ما جهان و آسمان می‌نامیم از خالق خود خصوصیات و ملکات بسیار
عالی کسب کرده، ولی در عین حال از جسم نیز بهره دارد و بدین جهت برکنار
ماندن از تغییر حال برای آن امکان‌پذیر نیست. تا آنجا که میسر است پیوسته در
یک جا و به‌یک نحو و در یک جهت می‌گردد. ولی این قابلیت را نیز دارد که در
جهت مخالف هم بگردد چون این گونه گردش فقط فرق کوچکی با حرکت خودش
دارد. اما از سوی دیگر این را نیز می‌دانیم که همیشه خود را جنباندن، خاص
جنباننده‌ای است که جنبش همهٔ جنبده‌ها از اوست، ولی ماهیت او چنین نیست
که بتواند جهان را گاه در یک جهت بجنباند و گاه در جهت مخالف. اکنون از آنچه
گفته‌شد در مورد جهان بدین نتیجه می‌رسیم که نه می‌توانیم ادعا کنیم که جهان
پیوسته خود خود را می‌گرداند، و نه می‌توانیم بگوییم که گردش آن همیشه به
دست خدا صورت می‌گیرد زیرا گاه در یک جهت می‌گردد و گاه در جهت مخالف، و
نه می‌توانیم بپذیریم که مثلاً دو خدا که مخالف یکدیگرند عامل گردش آنند. بنا بر
این یگانه راهی که می‌ماند این است که بگوییم جهان چنانکه گفتیم، زمانی به ۲۷۰
فرمان خدا می‌گردد و زندگی را ازسرمی‌گیرد و از خالق خود حیات جاودان کسب
می‌کند، و زمانی دیگر، چون به‌حال خود گذاشته‌می‌شود، تا آن حد که بتواند به
خودی خود به‌حرکت می‌آید و این بار در جهت مخالف می‌گردد و بدین‌سان
چندین ده‌هزار بار مدار خود را می‌پیماید زیرا با همهٔ عظمتی که دارد تعادل آن
چنان است که می‌تواند روی پای بسیار ظریفی به‌پیشرفت ادامه دهد.

سقراط ج: آنچه گفتی بسیار قانع‌کننده بود.

بیگانه: اکنون بگذار در آنچه گفته‌شد تأمل کنیم و ببینیم از وضع و حالتی که در ضمن این سخن بیان شد و ما آن را علت همهٔ اتفاقات غریب تلقی کردیم چه آثاری بروز می‌کند. مرادم از آن وضع و حال اینست که...

سقراط ج: چیست؟

بیگانه: مرادم این است که چرخ جهان گاه در جهت کنونی می‌گردد و گاه در جهت مخالف آن.

سقراط ج: چه آثاری از آن حاصل می‌شود؟

بیگانه: این تغییر جهت گردش، مهمترین و کاملترین تغییراتی است که در عالم روی‌می‌دهد.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: از این رو باید معتقد باشیم که با این دگرگونی، در زندگی ما نیز که جزئی از جهانیم بزرگترین تغییرها پیش‌می‌آید.

سقراط ج: این نیز روشن است.

بیگانه: ولی می‌دانیم که طبیعت جانوران قادر نیست تغییرات بزرگ و گوناگون را که در یک زمان روی‌می‌دهند بآسانی تحمل کند.

سقراط ج: البته می‌دانیم.

بیگانه: بدین جهت بر اثر این گونه تغییرات، انواع جانوران و از آن جمله آدمیان روی به‌زوال و اضمحلال می‌نهند و از نسل آدمی فقط عدهٔ معدودی باقی می‌ماند. این عدهٔ قلیل نیز دچار حوادث غریبی می‌گردد. ولی بزرگترین حادثه‌ای که بر اثر تغییر جهت گردش جهان روی‌داد این بود که...

سقراط ج: کدام بود؟

بیگانه: نخست هر موجود زنده‌ای در هر سن که بود زمانی در همان سن متوقف ماند و دیگر هیچ جانداری با گذشت زمان پیرتر نگردید بلکه سیر نمو جانوران به‌عقب برگشت و در جهت مخالف شروع به‌حرکت نمود: موهای سفید پیران روی به‌سیاهی نهاد و گونه‌های سالخوردگان روز به‌روز صافتر گردید و چند روزی شکفتگی و طراوت جوانی را بازیافت. سپس تن‌های جوانان با گذشت روزها و شبها کوچکتر و ظریفتر شد و به‌حال کودکی برگشت و همهٔ جانوران به‌جسم و روح شبیه نوزادان شدند و چندی برنیامد که بکلی پژمردند و از میان رفتند. نعشهای جانوران هم که در هنگام بروز تغییرات بزرگ مرده‌بودند در ظرف چند

روز چنان پوسیدند و نابود شدند که هیچ اثری از آنها باقی‌نماند.

سقراط ج: پس جانوران تازه چگونه پدیدآمدند و زاد و ولد چگونه آغاز ۲۷۱
شد؟

بیگانه: سقراط گرامی، در آن زمان جانوران از راه زاد و ولد پدیدنمی‌آمدند بلکه نسلی که این حکایت دربارهٔ آن است از زمین برآمده‌بود و به‌زمین بازگشت. کهن‌ترین نیاکان ما که پس از پایان گردش نخستین و در آغاز گردش دوم به‌جهان آمده‌اند در این باره چنین گفته‌اند و همهٔ آن داستانها که مردمان امروزی آماده نیستند بپذیرند از ایشان نقل شده‌است. ما خود از اینجا می‌توانیم به‌درستی آن گفته‌ها پی‌ببریم که بازگشت سالخوردگان به‌حال کودکی، درگذشتگانی هم که در زمین جای‌داشتند، جز عده‌ای که خدا سرنوشت دیگری برایشان مقرر ساخته‌بود، به‌دنبال تغییر جهت گردش جهان دوباره زنده شدند و از خاک برخاستند و چون بدین ترتیب از زمین زاده‌شدند «فرزندان زمین» نام یافتند.

سقراط ج: آری، نتیجهٔ آنچه گفته‌شد جز این نمی‌تواند بود. ولی نکته‌ای که هنوز روشن نشده این است که آیا آن نحوهٔ زندگی که گفتی خاص دورهٔ سلطنت کرونوس بوده‌است، در دوران گردش پیشین برقرار بوده یا در دوران کنونی؟ زیرا تغییر جهت گردش جهان لابد باید جهت گردش خورشید و ستارگان را نیز دگرگون ساخته‌باشد.

بیگانه: گفتار مرا بسیار خوب دنبال کرده‌ای. آن وضع و حالی که در آن، همهٔ چیزهای نیکو به‌خودی خود در دسترس آدمیان قرارمی‌گرفت مربوط به‌دوران کنونی نیست بلکه خاص دوران پیشین بود. در آن زمان گردش جهان به‌دست خدا انجام‌می‌گرفت ولی در عین حال ادارهٔ امور قسمتهای مختلف عالم مانند امروز میان خدایان مختلف تقسیم شده‌بود و پرستاری هر یک از انواع جانوران را نیمه‌خدایی (دمونی) بعهده‌داشت و بدین جهت جانوران از توحش و درندگی بری بودند و یکدیگر را نمی‌خوردند و از جنگ و نزاع خبری نبود. زندگی آدمیان، چنانکه در داستانها گفته‌می‌شود، فارغ از رنج و تلاش می‌گذشت زیرا سرپرستی ایشان را خدا خود بعهده‌داشت، درست همچنان که امروز آدمیان که موجوداتی خداییند سرپرستی دیگر انواع جانوران را بعهده‌دارند. در دوران فرمانروایی خدا
نه قوانین مدنی وجودداشت و نه کسی خود را صاحب زن و فرزند می‌دانست زیرا ۲۷۲
همهٔ آدمیان از زمین برمی‌آمدند و از زندگی گذشته چیزی بیادنداشتند. انواع

میوه‌ها فراوان بود و آدمیان برای بدست‌آوردن آنها نیاز به‌کشت و زرع نداشتند بلکه زمین نعمتها را برایگان در اختیار آدمیان می‌نهاد و آدمیان در دشتها برهنه زندگی می‌کردند و بی‌بستر می‌خوابیدند زیرا هوا آرام و ملایم بود و گیاهان زمین برای ایشان بستری نرم آماده داشت.

پس سقراط، شنیدی که در دوران فرمانروایی کرونوس زندگی آدمیان چگونه می‌گذشت، و امروز که می‌گویند جهان تحت فرمانروایی زئوس قراردارد خود می‌دانی که زندگی چگونه است. آیا اکنون می‌توانی بگویی که کدام یک از این دو نوع زندگی بهتر و به‌نیکبختی نزدیکتر است؟

سقراط ج: نه.

بیگانه: میل داری که من این دو نوع زندگی را با یکدیگر بسنجم؟

سقراط ج: آری بسیار مایلم.

بیگانه: اگر دست‌پروردگان کرونوس که فراغت کافی داشتند و می‌توانستند نه تنها با یکدیگر بلکه با جانوران نیز در صلح و صفا و خردمندانه معاشرت کنند، از این فراغت و آرامش برای جست و جوی دانش سود می‌جستند و هنگام مصاحبت با یکدیگر و گفت و گو با حیوانات در این مسأله تحقیق می‌کردند که آیا یکی از موجودات برای درک حقایق امور قدرتی بالاتر از دیگران دارد و آیا در پرتو این قدرت توانسته‌است معرفت و بصیرت بیشتری بدست‌آورد، در آن صورت بآسانی می‌توان گفت که مردم آن زمان هزار بار نیکبخت‌تر از مردمان کنونی بوده‌اند. ولی اگر وقت خود را به‌خوردن و نوشیدن و گفتن و شنیدن داستانهایی می‌گذراندند که امروز هم از ایشان نقل می‌شود، در این صورت، لااقل به‌عقیدهٔ من، حالشان معلوم است. ولی بهتر است این مطلب را در همین جا رها کنیم تا شاید کسی پیدا شود که در این باره آگاهی بیشتری دارد و به‌ما بگوید که تمایل و اشتیاق مردم آن زمان به‌بحث و تحقیق و شناسایی از چه قرار بوده‌است.

اکنون وقت آن رسیده‌است که بگویم چرا این داستان را بدین طول و تفصیل بیان کردم تا بتوانم به‌دنبالهٔ سخن اصلی بپردازم. چون زمان آن دوره بسرآمد و قرارشد حرکت مخالف آغاز گردد نسلی که از زمین برآمده‌بود عمر مقدر را طی کرد و هر روح سیری را که برایش معین شده‌بود بپایان‌رساند و بدان مقدار که مقدر بود تخم برای زمین بازگذاشت، و خلاصه چون وقت آن رسید که دوران دیگری آغاز شود، ناخدای کائنات کشتی جهان را به‌حال خود رها کرد و به‌قرارگاه

خود بازگشت و جهان چون بی‌ناخدا ماند در جهت مخالف گردش آغاز نمود. نیمه‌خدایان نیز که هر یک امور قسمتی از جهان را اداره می‌کردند چون دیدند که چه اتفاق افتاد دست از کار خود کشیدند. در آن دم که جهان در جهت مخالف ۲۷۳
آغاز حرکت نمود، این تغییر جهت حرکت، لرزشها و تکانهای شدیدی را سبب گردید و بر اثر آنها خرابیهای بیشمار روی‌داد و انواع جانوران هلاک شدند و از میان رفتند. چون زمان درازی بر این بگذشت، از یک سو لرزش و آشفتگی جای خود را به‌سکون و آرامش بخشید و از سوی دیگر جهان آنچه را از خالق و استاد خود آموخته‌بود دوباره بیادآورد و به‌خود و به‌هر چه در خود داشت تسلط یافت و به‌حرکت خود نظم و سامان بخشید. در آغاز کار دقت بیشتری بکارمی‌برد تا نظم و آرامش به‌هم نخورد ولی با گذشت زمان کاهلتر گردید، و این اقتضای عنصر جسمانی است که در ترکیب او وجوددارد، زیرا جهان زیبایی و دیگر خصوصیات نیک را از آنکه آن را به‌صورت منظم کنونی درآورده‌است به‌یادگار گرفته ولی همهٔ زشتیها و بی‌نظمیها و بیدادگریهایی که در زیر آسمان پدیدار می‌شود زادهٔ جنبهٔ جسمانی اوست و منشأ همهٔ آنها کیفیتی است که جهان پیش از آنکه نظم کنونی را بپذیرد، داشته‌است، و همین جنبه را به‌موجودات زنده نیز می‌بخشد. از این رو هنگامی که جهان تحت مراقبت ناخدای خود قراردارد و به‌جانورانی که در آن بسرمی‌برند غذا می‌دهد، روی زمین پر از نیکی است و بدی در آن کمیاب است. چون از ناخدا جدا شود چندی کمال مراقبت را بکارمی‌برد و نظم و سامان خویش را به‌بهترین وجه حفظ می‌کند. ولی با گذشت زمان فراموشی دامنگیرش می‌شود و بی‌نظمی و آشفتگی پیشین بازمی‌گردد و روز به‌روز رو به‌تزاید می‌گذارد بدان‌سان که سرانجام زشتی و بدی بر آن مستولی می‌شود و از خوبی فقط اندکی باقی می‌ماند و در نتیجه جهان و هر چه در او هست در معرض نابودی قرارمی‌گیرد. در این هنگام خدا که سازندهٔ جهان است برای اینکه جهان بکلی از هم نپاشد دوباره بر سر آن برمی‌گردد و عنانش را بدست‌می‌گیرد و جهت حرکتش را برمی‌گرداند و آن را بر مدار نخستین قرار می‌دهد و بیماریهایش را مداوا می‌کند و آشفتگیهایش را بپایان‌می‌رساند و بدین ترتیب از نو به‌آن جوانی و جاودانی می‌بخشد.

اکنون برای اینکه بدانیم از این داستان برای روشن‌ساختن ماهیت مرد سیاسی چه سودی بدست‌می‌آید باید مطالبی را که گفته‌شد بار دیگر بیادبیاوریم. همین که جهان جهت حرکت خود را تغییر داد و در مسیری که اکنون می‌پیماید

افتاد، نخست هر چیز در همان سن که بود متوقف ماند و سپس سیر تحول موجودات در جهت مخالف آغاز گردید و جثهٔ جانداران که کوچک و ضعیف شده و در حال اضمحلال بود دوباره رشد و نمو را از سر گرفت و مردگانی که از زمین
۲۷۴ برخاسته و به‌زندگی بازگشته‌بودند دوباره مردند و به‌زمین فرورفتند و خلاصه هر چه در جهان بود چون خود جهان روی به‌تغییر نهاد. وضع تناسل و زاد و ولد و تغذیه نیز دگرگون شد و دیگر چنان نبود که جانداران از ترکیب عناصر مختلف بوجودآیند بلکه، چون قرار بر آن بود که جهان خود خود را بحرکت‌درآورد، قسمتهای مختلف آن نیز ناچار شدند که، تا آنجا که امکان‌پذیر باشد خود خود را بوجودآورند و غذای لازم را نیز خود فراهم‌سازند. نکته‌ای که داستان پیشین را برای آن گفتیم همینجاست. از تشریح وضع جانوران دیگر چشم‌می‌پوشیم تا سخن به‌درازا نکشد و فقط به‌بیان سرنوشت آدمیان اکتفا می‌ورزیم زیرا در این مورد مطلب هم کوتاهتر است و هم برای منظورمان ضروری‌تر.

چون نیمه‌خدایان از مراقبت و محافظت آدمیان دست‌کشیدند، آدمیان بی‌سرپرست ماندند و نتوانستند در برابر جانوران درنده از خود دفاع کنند. از این گذشته خوراک و وسایل زندگی مانند دوران گذشته به‌خودی خود آماده نمی‌گردید و آدمیان ناگزیر بودند که این وسایل را خود فراهم‌آورند. ولی چون در دوران پیشین نیازی به‌تحصیل خوراک نداشتند، راه آن را نیاموخته‌بودند، و از آن رو به رنج افتادند و مستأصل گردیدند.

در همین زمان بود که خدایان نعمتهای بزرگی را، که در داستانها گفته می‌شود، بهما بخشیدند و راه بکاربردن آنها را نیز بهما آموختند: پرومته‌ئوس آتش را برای ما آورد و هفایستوس هنرها را بهما آموخت و خدایان دیگر انواع بذرها و گیاهها را بهما دادند و ما بر اثر بکاربردن آن نعمتها توانستیم وسایل لازم برای ادامهٔ زندگی را فراهم‌سازیم. چنانکه گفتیم آدمیان از رهبری و مراقبت خدایان بی‌نصیب مانده و ناچار شده‌بودند که، مانند خودِ جهان، خود رهبری خود را بعهده‌گیرند زیرا ما همواره از خود جهان تقلید و پیروی می‌کنیم و همین امر سبب می‌شود که آدمی گاه این گونه بدنیامی‌آید و زندگی می‌کند و گاه به‌نحو دیگر. اینجا داستان را بپایان می‌رسانم. فایده‌ای که از آن بدست‌می‌آوریم این است که به‌اشتباه بزرگی که اندکی پیش هنگام تعریف مرد سیاسی مرتکب شدیم پی‌ببریم.

سقراط ج: منظورت کدام اشتباه است؟

بیگانه: اشتباه ما از جهتی کوچک بود و از جهتی بسیار بزرگ.

سقراط ج: منظورت را روشنتر بیان کن.

بیگانه: اشتباه ما از این جهت بزرگ بود که از ما خواسته‌شد ماهیت مرد ۲۷۵
سیاسی را در وضع حاضر، که ناشی از گردش کنونی جهان است، روشن سازیم، ولی ما پاسخی دادیم که مربوط به‌شبان گلهٔ آدمی در زمان پیشین بود، یعنی در دورانی که چرخ جهان در جهت دیگر می‌گردید. به‌عبارت دیگر، به‌جای توصیف یک انسان فانی، خدایی را تعریف کردیم.

از سوی دیگر هنگامی که مرد سیاسی را فرمانروای جامعه نامیدیم بی‌آنکه بگوییم فرمانروایی او چگونه است، تعریف ما درست بود ولی روشن نبود، و اشتباه ما همینجاست. ولی اهمیت این اشتباه به‌اندازهٔ اشتباه نخستین نیست.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: بنا بر این هر وقت توانستیم نحوهٔ فرمانروایی مرد سیاسی را روشن سازیم، آنگاه خواهیم‌گفت که مرد سیاسی را به‌وجه کامل تعریف کرده‌ایم.

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: پس اگر آن داستان را به‌میان آوردم نه برای آن بود که تنها موضوع گله‌بانی به‌طور کلی، که همه ادعا می‌کنند سهمی در آن دارند، روشن شود، یا؛ بلکه مرادم این بود که ماهیت و تعریف خود آن کس، که یگانه کسی است که به‌روش شبانان و گله‌بانان به‌پاییدن و پروردن آدمیان می‌پردازد، و از این رو عنوانی که هم‌اکنون در پی روش ساختنش هستیم منحصراً حق اوست، واضح و معلوم گردد.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: سقراط، من بر آنم که نه تنها مقام گله‌بان خدایی بسی برتر از آن است که بتوانیم مرد سیاسی را با او مقایسه کنیم، بلکه حتی مردان سیاسی کنونی به‌افراد گله شبیه‌ترند تا به‌گله‌بان، و تربیت ایشان نیز تربیت مأمور و محکوم است نه تربیت آمر و حاکم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: با این همه ناچاریم ماهیت مرد سیاسی را، خواه چنین باشد و خواه چنان، بجوییم و بیابیم.

سقراط ج: البته باید بجوییم.

بیگانه: پس بگذار اندکی به‌عقب برگردیم: اگر به‌یادت باشد یکی از انواع هنر را هنر فرماندهی بالاستقلال بر جانداران نامیدیم، ولی نه بر یکایک جانداران، بلکه به‌توده‌ای از آنان، و آن را هنر پرورش گله نام دادیم.

سقراط ج: آری بیاددارم.

بیگانه: در آن مورد کمی اشتباه کردیم. زیرا آن تعریف، مرد سیاسی را شامل نبود و از آن رو مرد سیاسی بی‌آنکه بدانیم، از دست ما گریخت.

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: پروردن بدن اعضاءِ گله کار همهٔ شبانان است جز مرد سیاسی. بنا بر این بایستی به‌مرد سیاسی عنوانی می‌دادیم که کاملاً عام باشد و همهٔ امور مراقبت و نگهبانی اعم از خوراک‌دادن و غیر آن را بی‌استثنا دربرگیرد. ولی این عنوان را هنوز پیدا نکرده‌ایم.

سقراط ج: البته اگر چنین عنوانی عام وجود داشته‌باشد حق با توست.

بیگانه: تردید نیست که پاییدن یا ادراه، عنوانی است که همهٔ امور مربوط به‌مراقبت و نگهبانی را بی‌استثنا شامل است زیرا هم خوراک‌دادن جزو آن است و هم همهٔ کارهای دیگر. پس اگر عنوان پاییدن گله، یا ادارهٔ گله، را بگزینیم، شامل مرد سیاسی نیز خواهدبود.

۲۷۶ **سقراط ج:** درست است. ولی این عنوان را چگونه تقسیم کنیم؟

بیگانه: همچنان که پیشتر پرورش گله را تقسیم کردیم تا به‌پرورش جانوران رونده و بی‌پر و بی‌شاخ که فقط با همنوع خود می‌آمیزند رسیدیم، ادارهٔ گله را نیز به‌همان روش تقسیم می‌کنیم تا به‌تعریفی برسیم که هم برای دوران فرمانروایی کرونوس صادق است و هم برای این زمان.

سقراط ج: مطلب روشن است.

بیگانه: پس از آنکه عنوان ادارهٔ گله را بدین‌سان معین ساختیم، دیگر هیچ کس به‌عنوانی که به‌مرد سیاسی می‌دهیم اعتراض نخواهدکرد. بیادداری که پیشتر گروهی بس انبوه به‌عنوانی که یافته‌بودیم اعتراض کردند و گفتند «خوراک دادن و پروردن خاص مردان سیاسی نیست بلکه همهٔ ما بیش از مرد سیاسی در این کار سهم داریم».

سقراط ج: درست است.

بیگانه: ولی صاحب هیچ هنر ادعا نخواهدکرد که در ادارهٔ کل جامعهٔ

انسانی سهمی دارد بلکه این کار خاص هنر سیاست خواهدبود.

سقراط ج: راست است.

بیگانه: ولی سقراط، متوجه نیستی که باز هم به‌اشتباه افتاده‌ایم؟

سقراط ج: دیگر چه اشتباهی؟

بیگانه: اشتباه اینجاست که اگر هم به‌طور یقین هنری یافته‌باشیم که هنر پروردن گله‌ای از جانوران دوپاست، باز حق نداریم این هنر را هنر سیاست بنامیم و گمان کنیم که مسأله را به‌نحو کامل حل کرده‌ایم.

سقراط: چرا حق نداریم؟

بیگانه: برای اینکه اولاً چنانکه اندکی پیش روشن شد، ناچاریم نام این هنر را تغییر دهیم و نامی بگزینیم که شامل همهٔ کارهای مربوط به‌اداره و مراقبت باشد نه منحصر به‌پروردن. در ثانی باید مفهومی را که بدست‌آورده‌ایم قطعه‌قطعه کنیم زیرا می‌بینی که این مفهوم از قطعات بسیار تشکیل یافته‌است.

سقراط ج: منظورت کدام قطعات است؟

بیگانه: بیادداری که مراقبت خدایی را از مراقبت بشری جدا کردیم؟

سقراط ج: درست است.

بیگانه: ولی باید هنر اداره و مراقبت بشری را هم که در نتیجهٔ این تقسیم بدست‌آمد باز به‌دو بخش تقسیم کنیم.

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: یکی هنر ادارهٔ توأم با جبر و زور است و دیگری هنر ادارهٔ عاری از جبر و زور.

سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: پیشتر در این مورد نیز به‌اشتباه افتاده و میان حاکم جبار و مرد سیاسی فرقی نگذاشته و آن دو را یکی شمرده‌بودیم و حال آنکه نه میان خود آن دو شباهتی هست و نه میان نحوهٔ فرمانروایی آنان.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: پس آیا تو هم تصدیق می‌کنی که برای رهایی از این اشتباه باید هنر مراقبت و ادارهٔ بشری را به‌دو قسم تقسیم کنیم که یکی ادارهٔ جابرانه است و دیگری ادارهٔ آزادانه؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: پس قسمی را که با جبر و زور توأم است هنر جباری می‌نامیم و قسم دیگر را که ادارهٔ گلهٔ جانداران دوپای آزاد است، هنر سیاست، و می‌گوییم مرد سیاسی به‌معنی راستین کسی است که از این هنر بهره دارد و مطابق آن عمل می‌کند.

۲۷۷ **سقراط ج:** آری ای بیگانه، من معتقدم که بدین‌سان سرانجام مفهوم هنر سیاست و مرد سیاسی را یافتیم.

بیگانه: سقراط اگر چنین بود حق داشتیم از نتیجه‌ای که بدست‌آورده‌ایم خرسند باشیم. ولی معتقدبودن تو کافی نیست بلکه لازم است که من نیز بتوانم در این اعتقاد با تو شریک شوم. ولی من بر آنم که هنوز نتوانسته‌ایم پیکرهٔ مرد سیاسی را کامل سازیم بلکه همچنان که اگر پیکرتراشان در کار خود شتاب ورزند اثرشان بی‌تناسب و اعتدال می‌گردد و کارشان بتأخیرمی‌افتد، ما نیز چون خواستیم اشتباهی که در بحث داشتیم خیلی زود روشن شود و گمان بردیم که چون سخن از پادشاه و مرد سیاسی در میان است باید به‌مثالهای بزرگ توسل جوییم، تودهٔ سنگینی از قصه‌ها و داستانها به‌دوش خویش نهادیم و ناچار شدیم بخش عمدهٔ آنها را، با اینکه ضروری نبود، در بحث بکارببریم. نتیجه این شد که سخن به‌درازا کشید و تا کنون هنوز نتوانسته‌ایم منظوری را که به‌دنبالش می‌گردیم بدست‌آوریم. بلکه اگر نیک بنگری بحث ما به‌نقشی می‌ماند که حدودش خوب رسم شده ولی هنوز از برجستگی و تجسمی که بر اثر آب و رنگ بوجود می‌آید بی‌بهره‌است. با این همه برای مجسم‌ساختن قیافهٔ موجودی جاندار در برابر مردمان بصیر، سخن مناسبتر از هر نقش و تصویر و کاردستی است ولی در برابر دیگران باید از کار دست استمداد جست.

سقراط ج: این درست است. ولی هنوز نمی‌دانم چرا نتوانسته‌ایم مفهومی را که به‌دنبالش می‌گردیم به‌طور کامل روشن سازیم.

بیگانه: عزیز من، روشن‌ساختن مطلبی مهم بی‌آنکه مثالی آورده‌شود دشوار است و بسا ممکن است که ما نخست، چنانکه‌گویی خواب می‌بینیم، در این گمان باشیم که همه چیز را می‌دانیم ولی همین که بیدار شدیم دریابیم که هیچ نمی‌دانیم.

سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: هیچ می‌دانی که در هنگام شناختن، چه واقعه‌ای در درون ما رخ

می‌دهد؟

سقراط ج: چه واقعه‌ای؟

بیگانه: برای اینکه اهمیت مثال را بر تو روشن سازم ناچارم مثالی بیاورم.

سقراط ج: بگو و از جانب من نگران مباش.

بیگانه: بسیار خوب. گوش فرادار: می‌دانیم که کودکان وقتی که خواندن می‌آموزند...

سقراط ج: خوب؟

۲۷۸ **بیگانه:** حروف را در هجاهای کوتاه زود تشخیص می‌دهند و درست تلفظ می‌کنند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: ولی همان حروف را در هجاهای دیگر نمی‌توانند درست تشخیص دهند و از این رو در تلفظ آنها به‌اشتباه می‌افتند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: برای راهنمایی آنان به‌سوی آنچه نمی‌توانند تشخیص داد، بهترین و آسانترین راهها این است که...

سقراط ج: کدام است؟

بیگانه: که نخست حروفی را که درست شناخته‌اند بار دیگر در برابر چشمشان قراردهیم و آنگاه همان حروف را در پهلوی حروفی که نمی‌توانند تشخیص داد بگذاریم، و با مقایسهٔ آنها، آنچه را در همهٔ ترکیبها به‌هم شبیه و از یک نوع است به‌آنان بنماییم تا حروفی که نیک می‌شناسند در پهلوی حروفی که نمی‌توانند شناخت، قرارگیرند. بدین‌سان حروفی که می‌شناسند صورت نمونه و مثال پیدا می‌کند و به‌یاری این مثالها کودک درمی‌یابد که حروف همهٔ هجاها اگر با حروف آن مثالها مطابق باشند همیشه همانند و باید به‌همان گونه تلفظ شوند و اگر با آنها مطابق نباشند، غیر از آنها هستند.

سقراط ج: خوب گفتی.

بیگانه: پس «مثال» بدین‌سان بوجودمی‌آید که چیزی که ما در موردی درست تشخیص داده‌ایم در مورد دیگری هم که جدا از مورد نخستین است همان باشد، و چون این دو مورد را در پهلوی یکدیگر قراردهند، تشخیص درستی که در مورد نخستین داشتیم به‌ما یاری کند تا دربارهٔ همان چیز در هر دو مورد یک نوع

داوری کنیم و داوری ما دربارهٔ هر یک از دو مورد، و همچنین دربارهٔ هر دو مورد با هم، درست باشد.

سقراط ج: روشن است.

بیگانه: پس جای شگفتی نیست اگر روح ما، که در برابر اجزاءِ چیزها حال کودکان را در برابر حروف الفبا دارد، گاهی نسبت به‌جزئیات و عناصر بعضی امور شناسایی درست و توأم با یقین پیدا کند و گاه دیگر در شناختن همان جزئیات و عناصر به‌دشواری بیفتد، یعنی جزئیات و عناصر معین را در ترکیبها و ارتباطات معینی درست تشخیص دهد و در ترکیبها و ارتباطات مفصلتر و بغرنجتر از تشخیص آنها ناتوان باشد.

سقراط ج: نه، به‌هیچ وجه جای شگفتی نیست.

بیگانه: پس اگر گام نخستین را روی تشخیص نادرست بردارد محال است که کوچکترین جزئی از حقیقت را پیدا کند و شناسایی بدست‌آورد.

سقراط ج: هرگز ممکن نیست.

بیگانه: بسیار خوب. چون چنین است، من و تو برای اینکه دچار اشتباه نشویم، باید پس از آنکه به‌یاری مثال کوچکی معنی مثال را دریافتیم و به‌خاصیت آن پی‌بردیم، اینک بکوشیم تا در پهلوی مفهوم مرد سیاسی که موضوع بسیار بزرگ و مهمی است مفهوم کوچکتری از موضوعی کم‌اهمیت‌تر، که در عین حال با همان مفهوم یکی است، قراردهیم و به‌یاری این مثال سعی کنیم تا کیفیت هنر ادارهٔ جامعه را روشن سازیم. آیا گمان نمی‌کنی که اگر این راه را در پیش گیریم از خوابی که می‌بینیم بیدار خواهیم‌شد و دانشی را که بدست‌می‌آوریم نه تنها در خواب بلکه در بیداری نیز خواهیم‌داشت؟

سقراط ج: حق با توست.

بیگانه: پس بگذار به‌مطلب پیشین بازگردیم. گفتیم که کسان بسیاری ۲۷۹
به‌عنوانی که به‌مرد سیاسی دادیم اعتراض خواهندکرد و از این رو ناچاریم که همهٔ آنان را از مرد سیاسی جدا کنیم تا بتوانیم خود او را، تنها و مجزا از دیگران، بدست‌آوریم. سپس گفتیم که برای این کار به‌مثالی نیازمندیم.

سقراط ج: آری، چنین گفتیم.

بیگانه: اکنون چه مثالی پیدا کنیم که هم کوچک باشد و هم در عین حال عمل مرد سیاسی را دربرداشته‌باشد تا به‌یاری آن بتوانیم مفهومی را که می‌جوییم

به‌وجه دقیق معلوم سازیم؟ سقراط، اگر مثال دیگری آماده نداری، اجازه بده هنر بافندگی را مثال خود سازیم، آن هم نه تمام بافندگی، بلکه شاید تنها پشمبافی برای منظور ما کافی باشد. گمان می‌کنم اگر این قسم هنر بافندگی را در نظر آوریم همین خود خواهدتوانست ما را به‌سوی آنچه می‌جوییم رهبری کند.

سقراط ج: چه عیب دارد، همین یک قسم را در نظر می‌آوریم.

بیگانه: آیا بهتر آن نیست که به‌روش پیشین نخست فن بافندگی را به‌بخشهای کوچکتر تقسیم کنیم و پس از آنکه این کار را بپایان‌رساندیم دوباره بر سر آنچه برای تحقیق ما مفید است بازگردیم؟

سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: می‌خواهم پاسخ تو را از راه انجام خود آن عمل بدهم.

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: هر چه ما می‌سازیم یا بدست‌می‌آوریم، گاه بدین منظور است که به‌وسیلهٔ آن عملی انجام‌دهیم، و گاه برای آنکه به‌یاری آن از زیان مصون بمانیم یعنی وسیلهٔ حفاظ است. از وسایل حفاظ نیز پاره‌ای وسیلهٔ معالجه است، اعم از معالجهٔ خدایی یا معالجهٔ بشری[۷]، و پاره‌ای وسیلهٔ دفاع. از وسایل دفاع، قسمی سلاح جنگ است و قسم دیگر حصار و حاجب. نوعی حاجب و حصار را برای آن می‌سازیم که مانع شود از آنکه ما را ببینند و نوع دیگر برای این است که ما را از گرما و سرما و باد و توفان حفاظت کند. از نوع اخیر قسمی را پناهگاه می‌نامیم و قسم دیگر را پوشش. قسمی از پوشش زیرانداز است و قسم دیگر پوشاک. بعضی پوشاکها یکپارچه‌اند و بعضی دیگر مجموعه‌ای از اجزاءِ بسیار. در پوشاکهایی که مجموعه‌ای از اجزاءِ بسیارند، گاه پیوستن اجزاء به‌یکدیگر از راه سوراخ‌کردن و دوختن صورت‌می‌گیرد و گاه بی‌سوراخ‌کردن. از قسم اخیر بعضی از الیاف گیاهها ساخته‌می‌شود و بعضی دیگر از موی جانوران. در آنچه از موی جانوران ساخته می‌شود، گاه تارهای مو را با آب و گل به‌هم می‌پیوندند و گاه خود تارها به‌هم تافته می‌شوند. این نوع اخیر، یعنی پوشاک حفاظتی را که از مو ساخته‌می‌شود و تارهای مو در آن به‌هم تافته‌می‌گردد، پارچهٔ پشمی می‌نامیم و همچنان که پیشتر
هنری را که اثرش ایجاد و حفظ جامعه است هنر ادارهٔ جامعه نامیدیم، اکنون نیز ۲۸۰
فنی را که اثرش بوجودآوردن پارچه پشمی است فن پشمبافی می‌نامیم و می‌گوییم که فن بافندگی از آن لحاظ که در آماده‌ساختن پارچهٔ پشمی نقش

اساسی بعهده‌دارد از فن پشمبافی جدا نیست و جدایی آن دو تنها از حیث نام است، همچنان که هنر ادارهٔ جامعه و هنر سیاست فقط از حیث نام جدا از یکدیگرند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: ولی تعریفی را که بدین نحو از فن بافندگی کردیم، تنها کسی کامل خواهدشمرد که هنوز درنیافته‌باشد که تعریف ما هنوز آن فن را از فنون دیگری که یاران و خدمتگزاران آنند جدا نساخته و فقط از خویشان بسیاری که دارد مجزا نموده‌است.

سقراط ج: مرادت کدام خویشانند؟

بیگانه: معلوم می‌شود سخنان مرا بدقت نشنیده‌ای و از این رو ناچاریم بار دیگر به‌عقب برگردیم و این بار از پایان سخن شروع کنیم تا شاید بتوانی خویشان فن پشمبافی را که از او جدا ساختیم، ببینی. یکی از آنها فن فرش‌بافی است که از فن پشمبافی جدا کردیم. زیرا فرش زیرانداز است در حالی که پارچهٔ پشمی را بر تن می‌کنند.

سقراط ج: آری می‌فهمم.

بیگانه: همچنین فن آماده‌نمودن پوشاک ساخته از پنبه و کتان و مانند آن را فن ساختن قماش از الیاف گیاهها نامیدیم و کنار گذاشتیم. اگر به‌یادت باشد نمد را نیز جدا کردیم و پوشاکهای ساخته از چرم را هم که در آنها اتصال اجزا از راه سوراخ‌کردن بعمل‌می‌آید مجزا نمودیم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: همچنین دباغی پوست جانوران برای تهیهٔ پوشاکهای یکپارچه، و فنون مربوط به‌ساختن پناهگاه اعم از فن معماری و درودگری و فنونی که موانعی در راه سیلها و رودخانه‌ها می‌سازند یا ما را از دزدی و آزار بیگانگان حفاظت می‌کنند و همچنین فنون کسانی که صندوق و در می‌سازند و آنها را به‌وسیلهٔ بست و میخ استوار می‌کنند، جدا گردیدند و کنار گذاشته‌شدند. علاوه بر این فن اسلحه‌سازی را نیز تحت عنوان فن آماده‌ساختن وسایل دفاع جدا نمودیم و فن جوشاندن داروها را نیز در آغاز سخن به‌یک سو نهادیم و بدین‌سان یگانه فنی را که کارش آماده‌ساختن پوشاک از پشم جانوران برای حفاظت تن در برابر تغییرات هواست باقی‌گذاشتیم و فن پشمبافی نامیدیم.

سقراط ج: آری، چنین کردیم.

بیگانه: ولی، دوست گرامی، هنوز نتوانسته‌ایم ماهیت این فن را به‌وجه کامل روشن سازیم. زیرا کسی که نخستین گام را در راه آماده‌ساختن پارچهٔ پشمی برمی‌دارد چنین می‌نماید که عملش بکلی به‌عکس عمل بافندگی است. ۲۸۱

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: مگر بافتن نوعی به‌هم‌پیوستن نیست؟

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: ولی آن نخستین گام، جداکردن اجزای به‌هم‌پیوسته است.

سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: مرادم عمل کسی است که پشم را شانه می‌کند. آیا به‌عقیدهٔ تو می‌توانیم این عمل را بافتن بنامیم و به‌کسی که کارش شانه‌کردن پشم است عنوان بافنده بدهیم؟

سقراط ج: هرگز.

بیگانه: همچنین اگر رشتن نخ و آماده‌ساختن تار را بافندگی بخوانیم کاری نادرست کرده و نامی نادرست بکاربرده‌ایم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: دربارهٔ صاف‌کردن و از میان بردن ناهمواریهای پارچه چه می‌گویی؟ آیا این عمل را نیز بافندگی بنامیم یا مراقبت از پارچه و تمیزکردن آن؟

سقراط ج: هرگز نمی‌توان نام بافندگی به‌آن داد.

بیگانه: ولی همهٔ این فنون به‌عنوانی که به‌فن بافندگی دادیم اعتراض خواهندکرد و خواهندگفت درست است که فن بافندگی بخش مهمی از کار آماده ساختن پارچهٔ پشمی را انجام‌می‌دهد ولی ما نیز در این کار سهمی بسزا داریم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: از این گذشته گمان می‌کنم فنون دیگری هم، که کارشان ساختن اسباب و آلات بافندگی است، مدعی خواهندشد که در آماده‌ساختن قماش پشمی سهمی بزرگ دارند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: پس آیا اگر فن بافندگی را بهترین و مهمترین فنون مربوط به آماده‌ساختن قماش پشمی بنامیم، می‌توان گفت که از عهدهٔ روشن‌ساختن ماهیت

فن بافندگی برآمده‌ایم؟ یا آنکه سخن ما درست خواهدبود ولی تعریف کامل و روشنی بدست‌نخواهدداد مگر اینکه نخست همهٔ آن فنون را از فن بافندگی جدا کنیم؟

سقراط ج: البته صورت دوم درست است.

بیگانه: پس باید چنان کنیم تا در بحث پیشرفتی حاصل شود.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: بگذار نخست همهٔ فنون مربوط به‌ساختن چیزی را به‌دو نوع تقسیم کنیم...

سقراط ج: کدام دو نوع؟

بیگانه: نوعی علل فرعی هستند و نوع دیگر علل اصلی.

سقراط ج: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: فنونی هستند که خود آن چیز را نمی‌سازند ولی برای سازندهٔ آن اسباب و آلاتی آماده می‌کنند که بی آنها ساختن آن چیز محال است. این فنون را علل فرعی می‌نامم و فنونی را که خود آن چیز را می‌سازند علل اصلی.

سقراط ج: حق داری چنین کنی.

بیگانه: پس نخست فنونی را که اثرشان آماده‌ساختن دوک و دستگاه بافندگی و دیگر اسباب و آلات تهیهٔ قماش است، علل فرعی می‌نامیم، و فنونی را که بی‌واسطه با خود قماش سروکار دارند علل اصلی.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: از فنونی که علل اصلی هستند، قسمی را که مربوط به‌شستن و ۲۸۲
تمیزکردن و مانند اینهاست، و خلاصه آن قسم از فنون پاک‌کننده و تزیینی را که مربوط به‌موضوع بحث ماست، یکجا و با هم هنر تمیزکردن پشم می‌نامیم.

سقراط ج: خوب.

بیگانه: ولی از سوی دیگر شانه‌کردن و رشتن و همهٔ فنون مربوط به‌آماده‌ساختن خود پارچه، بخشهای مختلف فنی واحدند که فن آماده‌ساختن پشم نامیده‌می‌شود.

سقراط ج: این مطلب قابل انکار نیست.

بیگانه: اما فن آماده‌ساختن پشم از دو عمل تشکیل می‌یابد و هر یک از آن دو، بخشی از دو فن مختلف است.

سقراط ج: یعنی چه؟

بیگانه: شانه‌کردن و نیمی از کار آماده‌ساختن پشم به‌وسیلهٔ دستگاه بافندگی، و به‌طور کلی کارهایی که بر اثر آنها اجزاءِ متصل از هم جدا می‌شوند، همه با هم مربوطند به‌فن آماده‌ساختن پشم. ولی در عین حال باید متذکر باشیم که دو فن عام وجوددارد که یکی فن پیوستن است و دیگری فن جداکردن.

سقراط ج: آری.

بیگانه: بنا بر این، شانه‌کردن و همهٔ کارهایی که دمی پیش برشمردیم، مربوط به‌فن جداکردنند زیرا جداکردن تارهای پشم و نخها از یکدیگر، که گاه به‌وسیلهٔ دستگاه بافندگی و گاه با دست انجام‌می‌گیرد، همان نام را دارند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: ولی در کار آماده‌ساختن پشم، به‌قسمی از فن پیوستن نیز برمی‌خوریم. پس بهتر است آن قسمت از آماده‌ساختن پشم را که مربوط به‌فن جداکردن است یکجا و با هم در نظر بگیریم و بدین ترتیب فن آماده‌ساختن پشم را به‌دو بخش تقسیم کنیم و یکی را بخش جداکننده بنامیم و دیگری را بخش پیونددهنده.

سقراط ج: بسیار خوب، چنین می‌کنیم.

بیگانه: ولی سقراط، اگر بخواهی ماهیت فن بافندگی را پیدا کنی ناچاری بخش پیونددهندهٔ فن آماده‌ساختن پشم را نیز به‌دو بخش تقسیم کنی.

سقراط ج: بسیار خوب. تقسیم می‌کنیم.

بیگانه: آری ناچاریم تقسیم کنیم: بخشی را فن تابیدن می‌نامیم و دیگری را فن به‌هم‌بافتن.

سقراط ج: نمی‌دانم مطلب را درست دریافته‌ام یا نه؟ گمان می‌برم فنی را که کارش به‌هم‌پیوستن اجزاءِ پشم و بوجودآوردن نخ تار است فن تابیدن می‌نامی.

بیگانه: آری، هم ساختن نخ تار و هم ساختن نخ پود را. می‌دانی که این کارها جز از راه تابیدن عملی نیست.

سقراط ج: حق با توست.

بیگانه: اما هر یک از این دو فن را نیز باز به‌دو بخش تقسیم کن چه، این کار به‌پیشرفت تو یاری خواهدکرد.

سقراط ج: چگونه تقسیم کنم؟

بیگانه: پشم شانه‌زده اگر به‌وسیلهٔ دوک چنان رشته‌شود که نخی محکم بدست‌آید، این نخ را تار می‌نامیم و فنی را که این کار به‌یاری آن صورت‌می‌پذیرد فن رشتن تار نام می‌دهیم.

سقراط ج: درست است.

۲۸۳ **بیگانه:** ولی اگر نخ سست رشته‌شود آن را پود می‌خوانیم و فنی را که به یاری آن پود رشته می‌شود فن رشتن پود.

سقراط ج: کاملاً درست است.

بیگانه: اینک ماهیت آن قسمت از فن بافندگی،که با این بحث می‌خواستیم معلوم کنیم، روشن شده‌است: وقتی که بر اثر آن قسمت از فن پیوستن که مربوط به‌آماده‌ساختن پشم است، پودها از میان تارها گذرانده‌می‌شود و بدین‌سان بافته‌ای بوجودمی‌آید، این بافته همان پارچهٔ پشمی است و فنی را که این عمل به‌یاری آن انجام‌می‌گیرد فن بافندگی می‌نامند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: بسیار خوب. ولی چرا در همان آغاز بحث زود نگفتیم که بافندگی به‌هم‌پیوستن تارها و پودهاست، بلکه بیراهه‌ای دراز پیمودیم و بیهوده مطالبی مفصل به‌میان آوردیم؟

سقراط ج: مطالبی که گفته‌شد، لااقل به‌عقیدهٔ من، به‌هیچ وجه بیهوده نبود.

بیگانه: از عقیدهٔ تو در شگفت نیستم. ولی ممکن هم بود که این سخنها به‌نظر تو بیهوده جلوه کرده‌باشند. از این رو گوش فرادار تا نکته‌ای بگویم و اگر در آینده با چنین وضعی رو به‌رو شدی ــ و بعید هم نیست که رو به‌رو بشوی ــ آن نکته را معیار تشخیص قراربده، زیرا در همهٔ این قبیل موارد صدق می‌کند.

سقراط ج: بگو.

بیگانه: نخست بگذار ببینیم اصلاً افراط و تفریط یعنی چه، تا اگر در این گونه بحثها گفتاری را به‌جهت آنکه بیش از حد لزوم دراز است نکوهش کنیم، یا گفتاری را که بر خلاف آن است بستاییم، نکوهش یا ستایش ما از روی بصیرت باشد.

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: پس اگر خود آن مفهومها را نیک بررسی کنیم، بحث ما در راه

درست خواهدافتاد.

سقراط ج: مقصودت کدام مفهومهاست؟

بیگانه: مرادم درازی و کوتاهی و به‌طور کلی هرگونه تجاوز یا قصور است. مگر هنر اندازه‌گیری با این مفهومها سروکار ندارد؟

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: پس بگذار آنها را به‌دو قسم تقسیم کنیم زیرا این تقسیم برای بحث ما ضروری است.

سقراط ج: این تقسیم چگونه باید انجام‌گیرد؟

بیگانه: بدین‌سان که می‌گویم: ما هنر اندازه‌گیری را به‌دو بخش تقسیم می‌کنیم. بخشی با بزرگی و کوچکی نسبی موضوعات سروکار دارد و بخش دیگر با اندازهٔ آنها در مقام مقایسه با اندازهٔ مطابق قاعده‌ای که دربارهٔ آنها جاری است.

سقراط ج: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: مگر آیا طبیعی نیست که بگوییم بزرگتر همیشه از کوچکتر بزرگتر است نه از چیز دیگر؟ همچنین کوچکتر پیوسته از بزرگتر کوچکتر است نه از چیز دیگر؟

سقراط ج: به‌نظر من طبیعی است.

بیگانه: اما گاهی هم چیزی، خواه سخن باشد و خواه عمل، از اندازهٔ درست تجاوز می‌کند یا از آن عقب می‌ماند. آیا فرق میان و بد و نیک در همین تجاوز یا عقب‌ماندن در یک سو و انطباق با اندازهٔ درست در سوی دیگر، نیست؟

سقراط ج: روشن است.

بیگانه: پس در مورد بزرگی و کوچکی باید به‌دو نوع هستی قائل شویم که دربارهٔ هر یک حکم دیگری صادق است. منظورم این است که نباید بگوییم که هستی آنها فقط بسته به‌نسبت میان آن دو است. بلکه باید بگوییم که، چنانکه هم‌اکنون روشن شد، یک معیار هستی آنها، نسبت آنها به‌یکدیگر است و معیار دوم، مقایسهٔ آنها با اندازهٔ درست است. اینک گوش فرادار تا توضیح دهم که چرا این تقسیم را انجام‌دادیم.

سقراط ج: آری باید توضیح دهی.

بیگانه: اگر کسی قبول نکند که مفهوم «بزرگتر» جز در مقام نسبت و ۲۸۴
مقایسه با «کوچکتر» هستی و مصداق دیگری هم دارد، هرگز به‌آنچه در مقام

مقایسه با اندازهٔ درست بزرگتر است توجه نخواهدیافت.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: و آیا انکار آن نکته تیشه به‌ریشهٔ همهٔ هنرها و فنون و مصنوعات آنها نخواهدزد؟ و هنر سیاست که هم‌اکنون به‌دنبالش می‌گردیم، و همچنین فن بافندگی که پیشتر بررسی نمودیم، از دست ما نخواهدگریخت؟ می‌دانی که همهٔ هنرها و فنون پیوسته در این صددند که آنچه را بزرگتر یا کوچکتر از اندازهٔ درست است ببینند و از آن بگریزند، زیرا بر این عقیده نیستند که بزرگتر یا کوچکتر بدین معنی وجود ندارد بلکه چون آن را مایهٔ فساد و تباهی می‌شمارند از آن دوری می‌جویند و چون بدین ترتیب اندازهٔ درست را نگاه‌می‌دارند و محافظت می‌کنند موفق می‌شوند که آثار خوب و زیبا پدیدآورند.

سقراط ج: آری، جز این نمی‌تواند بود.

بیگانه: پس آیا اگر کاری کنیم که هنر سیاست از دستمان بگریزد بحث ما دربارهٔ والاترین دانشها بی‌نتیجه نخواهدماند؟

سقراط ج: البته بی‌نتیجه خواهدماند.

بیگانه: اگر به‌یادت باشد هنگام بحث دربارهٔ سوفسطایی ثابت کردیم که لاوجود هست،[۸] زیرا برای نتیجه‌گیری از بحث چاره جز آن نداشتیم. اکنون نیز ناچاریم ثابت کنیم که بیشتر و کمتر، نه تنها در مقام مقایسه با یکدیگر، بلکه در مقام مقایسه با اندازهٔ درست نیز وجوددارند. چه اگر این مطلب پذیرفته‌نشود نه مرد سیاسی می‌تواند دارای هنری به‌معنی راستین باشد و نه کسی دیگر.

سقراط ج: پس ناچار باید این نکته را مبرهن سازیم.

بیگانه: ولی، سقراط، اثبات این نکته بسی دشوارتر از اثبات مطلب نخستین است. بیادداری که اثبات آن با چه مشکلاتی همراه بود و چه مقدار از وقت ما را گرفت؟ با این همه بگذار بگوییم...

سقراط ج: چه بگوییم؟

بیگانه: که ما روزی دیگر برای روشن‌ساختن مفهوم «دقیق» به‌تشریح این مطلب احتیاج خواهیم‌داشت. ولی برای بحث کنونی کافی است تصدیق کنیم که وجود هنرها معلق از این است که وجود بزرگتر و کوچکتر نه تنها در مقام مقایسه با یکدیگر بلکه در مقام مقایسه با اندارهٔ درست نیز پذیرفته‌شود. چه اگر وجود یکی پذیرفته‌شود وجود دیگری نیز پذیرفته خواهدشد ولی اگر وجود یکی

پذیرفته‌نشود هستی هر دو محال خواهدبود.

سقراط ج: این درست است ولی از این سخن چه نتیجه می‌گیری؟

بیگانه: اکنون هنر اندازه‌گیری را با توجه به‌آنچه گفتیم به‌دو بخش تقسیم خواهیم‌کرد. بخشی تشکیل می‌یابد از همهٔ فنون و هنرهایی که به‌وسیلهٔ آنها یک عدد یا طول یا عمق و یا سرعت نسبت به‌عکس خود سنجیده‌می‌شود، و بخش دوم شامل هنرهایی است که همان چیزها را نسبت به‌اندازهٔ درست و متناسب و حد ضرور، و خلاصه هر چه میان افراط و تفریط قراردارد، می‌سنجند.

سقراط ج: هر یک از آن دو بخش بسیار مهم و قابل توجه است و اختلاف میان آن دو نیز بسیار است.

۲۸۵ **بیگانه:** سقراط، هنگامی که دوستان باریک‌بین ما می‌گویند که هنر اندازه‌گیری بر هر «شدن» حکومت دارد، و بر این عقیده‌اند که با این سخن نکته‌ای بسیار عمیق به‌زبان می‌آورند، منظورشان همان مطلب است. زیرا اندازه‌گیری در هر عملی که از روی هنر انجام‌گیرد دخیل است. ولی چون آن دوستان با همهٔ باریک‌بینی عادت ندارند چیزها را بر حسب انواع حقیقی آنها تقسیم کنند و هر نوعی را به‌طور جداگانه بنگرند، هر دو نوع اندازه‌گیری را با وجود اختلاف بزرگی که میان آنها هست، نوعی واحد می‌شمارند و گمان می‌برند که همه مانند همند. گاه هم عمل تقسیم را انجام‌می‌دهند بی‌آنکه توجه بکنند که تقسیم باید به‌وجه منظم صورت‌گیرد. اگر راست خواهی یگانه راه درست این است که کسی که در نظر نخستین در چیزهای بسیار وجه اشتراکی می‌بیند که فیلسوف با یک نظر درمی‌یابدش، باید بکوشد و ازپای‌ننشیند تا به‌همهٔ اختلافاتی که موجب پیدایش اختلاف نوعی میان آن چیزهاست آگاه شود. همچنین وقتی که با تودهای از چیزهای گوناگون، که بی‌شباهتی‌های بسیار با هم دارند رو به‌رو می‌شود، باید آرام نگیرد تا در همهٔ آنهایی که با یکدیگر خویشی دارند وجه تشابهی بیابد و بدین‌سان همه را تحت نوعی واحد قراردهد.[۹] امروز در این باره و همچنین دربارهٔ افراط و تفریط بیش از این چیزی نمی‌گوییم. اینک باید این نکته را بیادداشته‌باشیم که ما دو نوع هنر اندازه‌گیری پیدا کردیم، و ماهیت هر یک از آن دو را نیز بیان نمودیم.

سقراط ج: آری باید این مطلب را بیادداشته‌باشیم.

بیگانه: اکنون بگذار هم دربارهٔ آنچه گفتیم توضیح دیگری بدهم و هم فاش بگویم که چرا مقداری از وقت خویش را صرف آن مطالب نمودم.

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: فرض کن کسی از ما دربارهٔ دبستانی که کودکان در آن خواندن و نوشتن می‌آموزند سؤالی می‌کند و می‌گوید: «هنگامی که از کودکی می‌پرسند که فلان کلمه را با کدام حروف باید نوشت، آیا مقصود این است که کودک فقط حروف همان کلمه را بیاموزد یا آنکه به‌طور کلی راه نوشتن همهٔ کلمه‌ها را فراگیرد؟». بدین سؤال چه پاسخی باید داد؟

سقراط ج: البته مراد این است که نوشتن همهٔ کلمات را بیاموزد.

بیگانه: دربارهٔ گفت و گوی خود ما چه می‌گویی؟ از سؤالی که دربارهٔ مرد سیاسی کرده‌ایم، مقصود ما تنها خود مرد سیاسی است یا این است که در مورد همهٔ مسائل مطابق روش دیالکتیکی بیندیشیم؟

سقراط ج: البته در این مورد نیز مقصود این است که در همهٔ امور چنان بیندیشیم.

بیگانه: تردید نیست که هیچ انسان عاقلی ماهیت فن بافندگی را برای خاطر خود بافندگی بررسی نمی‌کند. ولی بیشتر مردمان غافلند از اینکه پاره‌ای چیزها وجه تشابه‌هایی با هم دارند که به‌حس درمی‌آیند و بآسانی قابل درک و شناختنند و بازنمودن آنها به‌دیگران دشوار نیست و از این رو اگر کسی دربارهٔ آنها
۲۸۶ سؤالی بکند انسان می‌تواند بی‌آنکه نیازمند توضیح و تشریح پرزحمتی باشد آنها را به‌او بنماید و روشن سازد. ولی امور بسیار مهمتر و دقیق‌تر هیچگونه تصویر و نمایی ندارند تا بتوانیم آنها را ــ همچنان که تصویر را در برابر چشم قرارمی‌دهند ــ در مقابل روح شخص محقق قراردهیم و بدین‌سان مشکل او را بگشاییم. از این رو لازم است که آدمی از راه کوشش و تمرین توانایی تعریف و تشریح آن گونه امور و همچنین قدرت درک و فهم آنها را بدست‌آورد. زیرا امور معقول را که مهمترین و زیباترین امورند فقط از راه توضیح و بیان می‌توان روشن ساخت نه از راه دیگر، و موضوع بحث ما نیز یکی از آنهاست. ولی برای تمرین هر کار، راه بهتر و آسانتر این است که آدمی از امور کوچکتر آغاز کند نه از امور بزرگتر.

سقراط: خوب گفتی.

بیگانه: اینک بگذار بیادبیاوریم که همهٔ این مطالب را به‌چه منظور بیان کردیم.

سقراط: به‌چه منظور؟

بیگانه: در مرتبهٔ نخستین مرادم این بود که معلوم شود که به‌چه علت ما در مقام تعریف فن بافندگی با آن همه تفصیل سخن گفتیم، و داستان راجع به تغییر جهت گردش جهان را چرا به‌میان آوردیم، و هنگامی که دربارهٔ سوفسطایی بحث می‌کردیم به‌چه مناسبت از درازی سخن نهراسیدیم. آیا بیادداری که ما خود را بدان جهت سرزنش کردیم که می‌ترسیدیم بیش از حد لزوم و حتی بیهوده سخن گفته‌باشیم؟ این نکته را گفتم تا در آینده آن گونه نگرانی به‌ما دست‌ندهد و تو نیز علت آن همه تفصیل را بدانی.

سقراط ج: بسیار خوب. بعد؟

بیگانه: بنا بر این من و تو باید آن نکته را بیادداشته‌باشیم و هر وقت خواستیم سخنی را که دربارهٔ موضوعی گفته‌می‌شود به‌سبب درازی یا کوتاهی بستاییم یا نکوهش کنیم، پایهٔ ستایش یا نکوهش ما نباید این باشد که طولهای مختلف را با یکدیگر بسنجیم، بلکه باید آن بخش هنر اندازه‌گیری که قرارشد فراموشش نکنیم، پایهٔ کار ما باشد و خلاصه، هر چیزی را با «اندازهٔ درست» و «متناسب» بسنجیم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: آری، درست است، ولی حتی اندازهٔ «متناسب» نیز در همهٔ موارد معیار صحیح نیست. زیرا از یک سو ما به‌طول و تفصیلی که برای مزاج متناسب باشد احتیاجی نخواهیم‌داشت مگر در موارد خیلی نادر و فرعی. از سوی دیگر هنگامی که می‌خواهیم موضوعی را بررسی کنیم سرعت و آسانی دریافتن پاسخ، خوب و پسندیده‌است ولی بنا به‌اصلی که پایهٔ کار ماست در درجهٔ دوم قراردارد نه در درجهٔ نخستین، و مهمتر از همه برای ما باید این باشد که خود روش فلسفی تحقیق را، که تقسیم درست موضوع بر حسب انواع است، محترم بشماریم و آنجا که لازم است سخن دراز گفته‌شود تا شنونده توانایی کشف و درک نکته‌ها را پیدا کند، باید سخن بتفصیل بگوییم و از درازی سخن نهراسیم، و آنجا که با بیان کوتاه می‌توان به‌مقصود رسید سخن کوتاه بگوییم. ولی اگر کسی ما را به‌جهت آنکه در این گونه بحثها سخن بتفصیل می‌گوییم نکوهش کند، خواهیم‌گفت: «نکوهش تنها ۲۸۷
کافی نیست. اگر ادعا می‌کنی که گفتار ما بیش از حد به‌درازا کشیده‌است بیا و نشان‌بده که چگونه می‌توان مطلب را با بیانی کوتاهتر اداکرد و در عین حال اصول دیالکتیک را در توضیح مطلب رعایت نمود تا شنونده خود در طی بحث به‌حقایق

امور بربخورد.» باری ما به‌هیچ ستایش و نکوهشی که بر پایهٔ دیگری باشد اعتنایی نخواهیم‌کرد چنانکه گویی آن را نمی‌شنویم. اکنون اگر موافق هستی بگذار این مطلب را در همین جا خاتمه دهیم و بر سر مرد سیاسی بازگردیم و مثال بافندگی را که اندکی پیش توضیح دادیم با او تطبیق کنیم.

سقراط ج: حق با توست و باید چنین کنیم.

بیگانه: بسیار خوب. هنر مرد سیاسی را از همهٔ هنرهای دیگری که مربوط به‌سرپرستی و مراقبتند، و به‌عبارت دیگر، از همهٔ هنرهایی که با گله سروکار دارند، جدا کردیم. اکنون باید هنرهایی را که در ادارهٔ امور جامعه علل فرعی هستند از علل اصلی جدا سازیم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: تقسیم‌کردن این هنرها به‌دو بخش دشوار است و علت این دشواری در اثنای بحث روشن خواهدشد.

سقراط ج: پس بگذار بحث را دنبال کنیم.

بیگانه: چون نمی‌توانیم آنها را از میان به‌دو نیم کنیم، پس باید عضو به‌عضو از هم جدا سازیم همچنان که لاشهٔ قربانی را تقسیم می‌کنند. زیرا آنجا که تقسیم به‌دو میسر نیست باید موضوع را به‌عددی تقسیم کرد که به‌دو نزدیکتر از دیگر اعداد است.

سقراط ج: پس بگو که چگونه باید تقسیم کنیم؟

بیگانه: در اینجا نیز باید از روش پیشین پیروی کنیم. مگر همهٔ هنرهایی را که وسایل و اسباب کار برای فن بافندگی می‌سازند علل فرعی ننامیدیم؟

سقراط: درست است.

بیگانه: اکنون نیز باید همان کار را بکنیم منتها بیشتر و دقیقتر. همهٔ هنرهایی را که هر ابزاری اعم از کوچک و بزرگ، برای رفع احتیاجات یک جامعهٔ منظم می‌سازند، علل فرعی می‌شماریم. زیرا بدون آن ابزارها و وسایل نه جامعه می‌تواند پایدار بماند و نه هنر سیاست. با این همه هیچ یک از آنها را نمی‌توان اثر و نتیجهٔ هنر مرد سیاسی شمرد.

سقراط ج: البته نمی‌توان.

بیگانه: ولی با جداکردن این نوع از انواع دیگر به‌کار سختی دست‌می‌زنیم. زیرا دربارهٔ هر چیز می‌توان ادعا کرد که وسیله و ابزاری است برای چیز دیگر و

چنین ادعایی در هر مورد قابل قبول به‌نظر خواهدآمد. با این همه در جامعه چیز دیگری [نوع دوّمی] هم هست که دربارهٔ آن باید گفت...

سقراط ج: چه باید گفت؟

بیگانه: باید گفت که خاصیت آن شبیه خاصیت ابزارها و وسایل نیست. چه آن را بدان منظور نمی‌سازند که به‌وسیلهٔ آن چیز دیگری ساخته‌شود، بلکه از آن برای نگاهداری چیزی که ساخته شده‌است سود می‌جویند.

سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: مرادم آن چیزی است که به‌اشکال و انواع گوناگون ساخته‌می‌شود و برای نگاهداری اشیا خشک و تر، چه آنچه روی آتش گذاشته‌می‌شود و چه آنچه روی آتش گذاشته‌نمی‌شود، بکارمی‌آید و همهٔ انواع و اقسام آن به‌نامی واحد، یعنی «ظرف»، خوانده‌می‌شود. چنانکه می‌دانی این نام مفهوم بسیار وسیعی را ۲۸۸
دربرمی‌گیرد و ظاهراً با دانشی که اینک به‌دنبالش می‌گردیم کوچکترین رابطه‌ای ندارد.

سقراط ج: چه رابطه‌ای می‌تواند داشته‌باشد؟

بیگانه: از این گذشته نوع سومی هم هست که بکلی غیر از آن نوع دوم است و آن را هم در خشکی و هم بر روی آب می‌بینیم که گاه ایستاده و گاه در حال حرکت است. بعضی از اقسام آن بسیار گرانبهاست و بعضی کم‌بها، ولی همهٔ آن اقسام به‌یک نام خوانده‌می‌شوند زیرا همه برای حمل و نقل اشیا بکارمی‌آیند.

سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: منظورم همان است که وسیلهٔ نقلیه می‌نامیم و به‌هیچ وجه اثر و ساختهٔ هنر سیاست نیست بلکه حاصل کار درودگران و فلزکاران و کوزه‌گران است.

سقراط ج: مقصودت را فهمیدم.

بیگانه: اکنون بگذار نوع چهارمی هم ذکر کنم که شامل است بر اقسام پوشاکها و بسیاری از سلاحهای گوناگون و دیوارها و همهٔ چیزهایی که با سنگ و خاک ساخته‌می‌شوند. چون همهٔ آن اشیا را بدین منظور می‌سازند که چیزی را بپوشانند یا از نظر پنهان کنند، می‌توانیم همه را به‌نام «پوشش» بخوانیم و بگوییم که همهٔ آنها آثار هنر معماری و بافندگی هستند نه هنر سیاست.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: بگذار همهٔ چیزهایی را که برای تزیین و آرایش می‌سازند نوع

پنجم بنامیم و هنر نقاشی و همهٔ چیزهایی را که با استفاده از هنر نقاشی و کوزه‌گری از راه شبیه‌سازی و برای تفریح و لذت ما ساخته‌می‌شوند تحت نامی واحد درآوریم.

سقراط ج: تحت چه نامی؟

بیگانه: نام «اسباب بازی» را نشنیده‌ای؟

سقراط ج: چرا نشنیده‌ام؟

بیگانه: این نام برای چیزهایی که برشمردیم نام مناسبی است زیرا هیچ یک از آنها برای کاری دیگر ساخته‌نمی‌شود بلکه همه به‌منظور بازی و تفریح ایجاد می‌گردند.

سقراط ج: آری فهمیدم.

بیگانه: آیا چیزهایی را که جسم همهٔ آن مصنوعات از آنها تشکیل می‌یابد و خود نیز حاصل هنرها و فنون دیگری هستند نوع ششم نشماریم؟

سقراط ج: مرادت کدام چیزهاست؟

بیگانه: می‌دانی که زر و سیم و هر چه با چکش کوبیده‌می‌شود، و انواع چوب و تخته و آنچه هیزم‌شکنان و دباغان از پوست گیاهان و جانوران بدست می‌آورند، و همچنین اشیایی که صاحبان فنون دیگر می‌سازند، مانند چوب‌پنبه و پاپیروس و تسمه و طناب که به‌یاری آنها می‌توان چیزهای جدا از هم را به‌هم پیونddاد و مصنوعی تازه بدست‌آورد: همهٔ اینها را با هم مواد نیمه‌ساخته می‌نامیم که به‌هیچ وجه حاصل و نتیجهٔ هنر سیاست نیستند.

سقراط ج: خوب است.

۲۸۹ **بیگانه:** همچنین خوردنیها و آشامیدنیها و هر چیزی را که اجزایش با اجزاءِ تن به‌هم‌می‌آمیزد و تن را قوی می‌سازد به‌طور کلی تحت نامی واحد درمی‌آوریم و تا هنگامی که نام بهتری نیافته‌ایم همه را با هم مواد غذایی می‌نامیم. آیا اگر همهٔ آنها را حاصل هنر کشاورزان و صیادان و آموزگاران ورزش و پزشکان و آشپزان بشماریم درست‌تر از این نخواهدبود که آنها را حاصل هنر سیاست قلمداد کنیم؟

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: اکنون گمان می‌کنم تقریباً همهٔ چیزهایی را که می‌توان مالک بود، به‌استثنای جانوران اهلی، در آن هفت نوع که برشمردیم می‌توان پیدا کرد. اگر

بخواهیم آن هفت نوع را به‌ترتیبی درست‌تر برشماریم باید نخست مواد اولیه را نام ببریم و سپس وسایل و اسباب کار و ظروف و وسایل نقلیه و پوششها و اسباب بازی، و پس از همه مواد غذایی را. از پاره‌ای چیزهای بی‌اهمیت که جزو آن انواع مهم نیستند، مانند پول و مهر و علامات حکاکی‌شده چشم‌می‌پوشیم زیرا با هیچ یک از انواعی که برشمردیم تناسب کافی ندارند و با این همه می‌توان از روی تسامح بعضی را جزو وسایل تزیین بشمارآورد و بعضی را جزو اسباب کار. ولی تملک جانداران اهلی، اگر بنده‌ها را کنار بگذاریم، بآسانی جزو گله‌داری، که پیشتر به‌انواعش تقسیم کردیم، قرارمی‌گیرد.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: هنوز بندگان و خدمتگاران دیگر باقی‌مانده‌اند و حدس می‌زنیم که در میان آنان به‌کسانی برخواهیم‌خورد که ادعا می‌کنند در امر سیاست با مرد سیاسی شریکند، چنانکه پیشتر شانه‌زنان و ریسندگان پشم به‌عنوانی که به‌بافنده داده‌شد معترض بودند. صاحبان دیگر فنون و هنرهایی را که اندکی پیش علل فرعی نامیدیم از هنر سیاست جدا کرده و کنار گذاشته‌ایم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: اینک بیا آنچه را باقی‌مانده‌است از نزدیک بدقت بنگریم.

سقراط ج: آری باید چنین کنیم.

بیگانه: در طبقهٔ بزرگ خدمتگاران به‌معنی راستین، مشاغل و حرفه‌هایی خواهیم‌یافت درست به‌عکس آنچه حدس می‌زدیم.

سقراط ج: مقصودت کدام طبقهٔ خدمتگاران است؟

بیگانه: مرادم خدمتگاران زرخریدند که قابل خرید و فروشند و به‌نام بنده خوانده‌می‌شوند و می‌توانیم گفت که آنان هرگز ادعای شرکت در امر سیاست ندارند.

سقراط ج: چگونه ممکن است چنان ادعایی داشته‌باشند.

بیگانه: ولی طبقهٔ دیگر، خدمتگاران آزادند که به‌میل خویش خود را در ردیف خدمتگارانی که وصفشان گذشت قرارداده‌اند و کارشان این است که حاصل هنر کشاورزی و دیگر هنرها را با یکدیگر معاوضه می‌کنند و گروهی از آنان در بازارها می‌نشینند و گروهی دیگر کالای خود را از شهری به‌شهر دیگر می‌برند و در خشکی و دریا به‌سفر می‌پردازند و گاه کالا را با پول و گاه پول را با پول عوض ۲۹۰

می‌کنند و ما آنان را صراف و بازرگان و ناخدا و دکاندار می‌نامیم. آیا معتقدی که این گروه هنر خود را جزئی از هنر سیاست می‌شمارند؟

سقراط ج: نه، اینان نوعی بازرگانند.

بیگانه: همچنین گمان نمی‌کنم در میان سربازان مزدور و کسانی که در برابر مزد روزانه، خود را در اختیار همه کس می‌گذارند یکی پیدا شود که مدعی شرکت در امر سیاست باشد.

سقراط ج: هرگز.

بیگانه: در مورد کسانی که خدماتی دیگر برای ما انجام‌می‌دهند چه می‌گویی؟

سقراط ج: منظورت کدام کسان است و کدام خدمات؟

بیگانه: مرادم کسانی است که در فهم و تفسیر نوشته‌های دولتی مهارت دارند و با راهنماییهای خود به‌ما خدمت می‌کنند و همچنین کسانی که کارهای دولتی و عمومی را انجام‌می‌دهند. به‌نظر تو به‌اینان چه نامی باید داد؟

سقراط ج: چنانکه خود گفتی اینان نیز خدمتگارند نه فرمانروا و مرد سیاسی.

بیگانه: پس معلوم می‌شود خواب می‌دیدم وقتی که گفتم که در میان این گروه به‌کسانی برخواهیم‌خورد که با مرد سیاسی به‌رقابت برخواهندخاست و خود را شریک کار او خواهندشمرد. زیرا جست و جوی چنین کسانی در میان خدمتگاران عمل بس بیهوده‌ای است.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: پس بگذار به‌طبقه‌ای بپردازیم که هنوز درباره‌اش سخن نگفته‌ایم. نخست کسانی هستند که علم غیبگویی دارند و به‌یاری این علم به‌آدمیان خدمت می‌کنند و مردم آنان را مترجم خدایان می‌شمارند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: سپس به‌طبقهٔ کاهنان می‌رسیم که به‌عقیدهٔ مردمان نخست هدیه‌های ما را به‌صورت قربانیها و به‌نحوی که خدایان طالبند برای خدایان می‌فرستند و سپس به‌وسیلهٔ دعا از خدایان برای ما نیکبختی طلب می‌کنند. مگر این کار نوعی خدمت نیست؟

سقراط ج: البته نوعی خدمت است.

بیگانه: معلوم می‌شود سرانجام جاپایی پیدا کرده‌ایم که می‌توانیم دنبالش کنیم. زیرا چنانکه می‌دانی غیبگویان و کاهنان کاری بس مهم انجام‌می‌دهند و از این رو در نزد مردمان احترام فراوان دارند. حتی در مصر ممکن نیست که پادشاهی اگر خود در زمرهٔ کاهنان نباشد بتواند سلطنت کند و اگر کسی که از طبقهٔ کاهنان نیست قدرت سلطنت را بدست‌آورد ناچار است وارد جرگهٔ کاهنان شود. در میان یونانیان نیز بسا پیش‌می‌آید که مهمترین قربانیها به‌دست کسانی که بزرگترین مناصب دولتی را دارند انجام‌می‌گیرد. در شهر شما نیز کسی که با قرعه به‌عنوان آرخون ـ شاه، برگزیده‌شود باید قربانیهایی را که به‌روش آبا و اجدادی با تشریفات بزرگ برگذار می‌شوند بعهده‌بگیرد.

سقراط ج: درست است.

۲۹۱ **بیگانه:** پس اکنون باید این کسان، یعنی شاهانی را که به‌قرعه انتخاب می‌شوند، و کاهنان و خدمتگاران ایشان و همچنین گروه بزرگی را که هم‌اکنون در برابر چشم ما نمایان شده‌اند، از همهٔ طبقاتی که پیشتر برشمرده‌ایم جدا سازیم و در احوالشان تحقیق کنیم.

سقراط ج: منظورت کدام گروه است؟

بیگانه: جماعت غریبی می‌بینم.

سقراط ج: روشنتر سخن بگو.

بیگانه: این جماعت در نظر اول پیداست که از انواع گوناگون تشکیل یافته: برخی صورت شیر دارند و برخی دیگر نیمی آدمیند و نیمی اسب. برخی هم به ساتورن[10]ها و جانوران ضعیف ولی نیرنگ‌باز شبیهند. گاه هم تغییر صورت می‌دهند و از شکلی به‌شکل دیگر درمی‌آیند. ولی، سقراط، گمان می‌کنم اکنون بماهیتشان پی‌برده‌ام و می‌دانم چه کسانی هستند.

سقراط ج: باید جانوران عجیبی باشند. ولی چرا سخن در پرده می‌گویی و منظورت را روشنتر بیان نمی‌کنی؟

بیگانه: حق با توست. آدمی چیزی را که نشناسد عجیب می‌پندارد و من خود نیز دمی پیش در این حال بودم، و چون یکباره با انبوه مردمانی که به‌کارهای دولتی و سیاسی می‌پردازند رو به‌رو شدم بکلی سردرگم‌گشتم.

سقراط ج: کدام گروه؟

بیگانه: مرادم زیرکترین و ماهرترین و نیرنگ‌بازترین سوفسطاییان است.

گرچه جداکردن این گروه از مردان سیاسی راستین بسیار دشوار است با این همه اگر بخواهیم به‌مطلوب خود دست‌یابیم چاره‌ای نداریم جز اینکه اینان را نیز جدا کنیم.

سقراط ج: البته نباید در این کار تردید کنیم.

بیگانه: من نیز بدین عقیده‌ام. پس اکنون بگو...

سقراط ج: چه بگویم؟

بیگانه: آیا «منارشی» یکی از اشکال حکومت نیست؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: و پس از منارشی، باید حکومت عده‌ای قلیل را ذکر کرد؟

سقراط ج: روشن است.

بیگانه: و آیا سومین شکل حکومت، حکومت عامهٔ مردم نیست که «دموکراسی» نام دارد؟

سقراط ج: درست است.

بیگانه: آیا اگر از آن سه، دو شکل به‌صورتی درآیند که نامهای دیگری پیدا کنند، سه شکل تبدیل به‌پنج شکل می‌شود؟

سقراط ج: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: اگر اجبار و آزادی، و توانگری و تنگدستی، و قانون و بی‌قانونی را که ممکن است با حکومت توأم باشد در نظر بگیریم، می‌توانیم هر یک از آن دو شکل را به‌دو نوع تقسیم کنیم: نوعی از «منارشی» را حکومت استبدادی می‌نامیم و نوع دوم را حکومت سلطنتی.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: همچنین حکومت عده‌ای قلیل را می‌توان به‌دو نام خواند: «آریستوکراسی» و «الیگارشی».

سقراط ج: درست است.

۲۹۲ **بیگانه:** اما «دموکراسی»، خواه حکومت عامهٔ مردم بر کسانی که ثروت را بدست‌دارند با زور و اجبار توأم باشد و خواه آزادانه، و خواه قانون در آن محترم باشد و خواه نه، هرگز به‌نامی دیگر خوانده‌نمی‌شود.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: اکنون چه بگوییم؟ بگوییم هر یک از اشکال حکومت در صورتی

خوب و درست است که یکی از آن شرایط را حائز باشد؟ به‌عبارت دیگر آیا درستی و خوبی نظام سیاسی بسته به‌تعداد فرمانروایان است، یعنی به‌اینکه فرمانروا یکی باشد یا عده‌ای بسیار، یا بسته به‌توانگری و تنگدستی فرمانروایان، یا بسته به اینکه حکومت توأم با زور و اجبار باشد یا آزادانه، و یا بسته به‌اینکه حکومت از روی قانون اساسی مدونی صورت‌گیرد یا بی‌قانون؟

سقراط ج: مگر حقیقت چنان نیست؟

بیگانه: به‌مطلبی که می‌گویم گوش فرادار.

سقراط ج: بگو.

بیگانه: آیا می‌خواهیم به‌نکته‌ای که در آغاز بحث گفتیم وفادار بمانیم یا از آن دست‌برداریم؟

سقراط ج: مقصودت کدام نکته است؟

بیگانه: گفتیم که سیاست و سلطنت، هنری است.

سقراط ج: آری.

بیگانه: و این هنر، هنر به‌طور کلی نیست بلکه نوع خاصی از هنر است، و از این رو آن را از هنرهای دیگر جدا کردیم و گفتیم که هنر داوری و فرماندهی است.

سقراط ج: آری.

بیگانه: هنر فرمان‌دهنده را نیز به‌دو بخش تقسیم کردیم که یکی به موجودات بیجان فرمان می‌راند و دیگری به‌جانداران، و به‌همین ترتیب تقسیم را دنبال کردیم تا بدینجا رسیدیم بی‌آنکه دمی هنر و شناسایی را از نظر دور بداریم. منتها تا این دم هنوز نتوانسته‌ایم بفهمیم که هنر سیاست و سلطنت شناسایی چیست؟

سقراط ج: درست است.

بیگانه: پس می‌بینی که اگر بخواهیم به‌سخنان پیشین خود وفادار بمانیم، ناچاریم تصدیق کنیم که سیاست و حکومت ربطی به‌کمی و بسیاری، یا اجبار و آزادی یا توانگری و تنگدستی ندارد بلکه فقط باید دانش خاصی باشد.

سقراط: هرگز از سخن پیشین دست برنخواهیم‌داشت.

بیگانه: پس اینک باید دقت کنیم تا ببینیم در کدام یک از اشکال حکومت می‌توانیم شناسایی راجع به‌حکومت بر مردمان را، که دشوارترین و مهمترین

دانشهاست پیدا کنیم. آری، باید این دانش را پیدا کنیم تا ببینیم کدام کسان را که بدروغ ادعا می‌کنند که مردان سیاسیند باید از پادشاه خردمند راستین جدا سازیم؟

سقراط ج: البته باید چنین کنیم. پیشتر نیز در اثنای بحث بدین مطلب اشاره نمودیم.

بیگانه: آیا گمان می‌کنی در جامعه، تودهٔ مردم می‌توانند آن دانش را بدست‌آورند؟

سقراط ج: چنین امری محال است.

بیگانه: ولی در شهری که ساکنانش هزار تنند شاید صد یا پنجاه تن پیدا شوند که بتوانند آن دانش را به‌حد کمال بدست‌آورند؟

سقراط ج: پس آن دانش باید آسانترین و ساده‌ترین دانشها باشد! می‌دانم که در میان هزار تن یونانی چنین عده‌ای پیدا نمی‌شوند که در بازی نرد استاد باشند تا چه رسد به‌سیاست و سلطنت، و فراموش نکنیم که باید، چنانکه در آغاز بحث گفته‌ایم، کسی را که دارای این هنر است مرد سیاسی و پادشاه بنامیم خواه براستی زمام حکومت را بدست‌داشته‌باشد و خواه نه.

۲۹۳ **بیگانه:** خوب شد این نکته را بیادآوردی. پس نتیجه‌ای که از این سخن برمی‌آید این است که هنر فرمانروایی درست را فقط در یک یا دو تن، و به‌هر حال در عدهٔ بسیار قلیلی می‌توان جست.

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: و این عدهٔ قلیل را ــ خواه فرمانروایی ایشان بر مردم با میل و اختیار مردم باشد و خواه بر خلاف میل مردم، و خواه از روی قانون اساسی مدونی فرمان برانند و خواه بی‌قانون و خواه تنگدست باشند و خواه توانگر ــ فقط بدین شرط مردان سیاسی به‌معنی راستین خواهیم‌شمرد که فرمانروایی ایشان از روی دانش و هنر صورت گیرد، همچنان که پزشکان را، خواه ما را با میل و اختیار خودمان معالجه کنند و ببرند و بسوزانند و خواه بر خلاف میل و ارادهٔ ما، و خواه از روی قوانین مدونی به‌معالجه بپردازند یا بدون آن و خواه توانگر باشند و خواه تنگدست، بدین شرط به‌پزشکی می‌پذیریم که سروکارشان با تن ما از روی دانش و هنر باشد، و هنگامی که تن ما را پاک می‌کنند یا آن را، بسته به‌اینکه فربهی برای آن بهتر است یا لاغری، فربه یا لاغر می‌سازند، نظرشان فقط به‌این باشد که آن را

از حال بدی که دارد به‌حال بهتر درآورند. خلاصه گمان می‌کنم باید بگوییم که شرط حکومت درست، خواه در مورد حکومت هنر پزشکی و خواه در هر مورد دیگر، همین است نه جز این.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: پس فقط جامعه‌ای را می‌توان دارای نظام سیاسی درست دانست که کسانی که در آن حکومت می‌کنند دارای دانش راستین باشند نه دانش پنداری، و هیچ فرق نمی‌کند که آن کسان از روی قانون حکومت کنند یا بی‌قانون، و حکومتشان بر مردم با میل و اختیار مردم باشد یا بر خلاف میل مردم، و توانگر باشند یا تنگدست، زیرا هیچ یک از این عوامل شرط درستی حکومت نیست.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: و اگر فرمانروایان برای پاک‌ساختن جامعه کسانی را بکشند یا تبعید کنند، یا برای کوچکترساختن شهری جمعی را برای تأسیس شهرهای نوبنیاد مانند انبوهی از زنبوران عسل به‌جایی دیگر بفرستند و یا برای بزرگتر ساختن کشور جمعی را از بیرون به‌کشور بیاورند، تا هنگامی که همهٔ این کارها را از روی عدالت و دانش و بدین منظور انجام‌می‌دهند که جامعه را از حال بدی که دارد به‌حال بهتر درآورند، با توجه بدین شرایط، نظام سیاسی چنین جامعه‌ای را یگانه نظام خوب و درست خواهیم‌شمرد. ولی حکومتی که دارای این شرایط نباشد حکومت به‌معنی راستین نیست بلکه فقط تقلیدی است از حکومت درست، منتها گاه این تقلید به‌نحوی بهتر صورت‌می‌گیرد و گاه به‌نحو بدتر و ناقص‌تر.

سقراط ج: بیگانه، همهٔ این سخنان درست است. ولی قبول اینکه حکومت بی‌قانون حکومتی درست می‌تواندبود، بسیار دشوار است.

۲۹۴ **بیگانه:** با این سؤال بر من پیشی گرفتی زیرا من خود هم‌اکنون می‌خواستم بپرسم که مطالبی را که بیان کردم می‌پذیری یا هنوز نکتهٔ تاریکی مانده‌است. اینک ناچاریم این مطلب را بررسی کنیم که چگونه ممکن است حکومتی که از روی قانون نیست حکومت درستی باشد؟

سقراط: البته باید بررسی کنیم.

بیگانه: تردید نیست که هنر قانونگذاری جزو هنر سیاست است. با این همه بهتر آن است که قدرت در دست قانون نباشد بلکه به‌دست فرمانروایی باشد که از روی دانش حکومت می‌کند. می‌دانی چرا؟

سقراط ج: چرا؟

بیگانه: برای اینکه قانون نمی‌تواند حکمی وضع کند که برای همه از هر جهت درست و مطابق عدالت باشد. زیرا نه افراد مردم از هر حیث مانند یکدیگرند و نه کارها و اعمال ایشان. علاوه بر این امور انسانی هرگز ساکن و یکنواخت نمی ماند و از این رو هیچ دانش و هنری نمی‌تواند حکم ساده و یکنواختی پیدا کند که در مورد همهٔ افراد و در همهٔ زمانها صدق کند. آیا این نکته را تصدیق می‌کنی؟

سقراط ج: چگونه تصدیق نکنم؟

بیگانه: ولی چنانکه می‌دانی قانون همیشه احکام بسیط و یکنواخت وضع می‌کند، درست مانند مرد نادان و خودپسندی که جز احکام و دستورهای خود به هیچ چیز اعتنا ندارد و به‌هیچ کس اجازه نمی‌دهد که از او پرسشی بکند یا حکم بهتر و تازه‌تری بیاورد جز آنچه او خود معین کرده‌است.

سقراط ج: درست است. رفتار قانون در برابر همهٔ ما همین است که گفتی.

بیگانه: آنچه ذاتاً ساده و بسیط است ممکن نیست خود را با آنچه هرگز بسیط و ساده نیست تطبیق دهد.

سقراط ج: چنین می‌نماید.

بیگانه: اکنون آیا میل داری این نکته را بررسی کنیم که قانون، با اینکه بهترین وسایل برای تأمین عدالت نیست، چرا وجودش در جامعه ضروری است؟

سقراط ج: البته میل دارم.

بیگانه: می‌دانی که در شهر شما و دیگر شهرها ورزشکاران گروه‌گروه تمرین می‌کنند خواه در دویدن و خواه در ورزشهای دیگر.

سقراط ج: آری، آن قبیل گروهها فراوانند.

بیگانه: بسیار خوب. اکنون بیادبیاور که کسانی که سرپرستی آن گروهها را بعهده‌دارند، چه نوع تعلیمات و دستورهایی به‌شاگردان خود می‌دهند.

سقراط ج: چه نوع؟

بیگانه: آن سرپرستان معتقدند که ممکن نیست به‌هر یک از افراد گروه دستوری داد که از هر لحاظ مناسب حال او باشد بلکه باید تمام گروه را یکجا در نظر گرفت و دستورهایی داد که به‌طور کلی برای بدن سودمند باشد.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: از آن رو کارهای معینی را برای همهٔ افراد گروه در نظر می‌گیرند و

به‌آنان دستور می‌دهند که آن کارها را با هم آغاز کنند و با هم بپایان‌برسانند، خواه در دویدن و خواه در کشتی‌گرفتن و خواه در دیگر ورزشها.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: همین سخن دربارهٔ قانونگذار نیز که سرپرستی گلهٔ خود و ۲۹۵
سامان‌دادن روابط حقوقی همهٔ افراد جامعه را بعهده‌دارد صادق است و او نیز چون به‌تمام جامعه فرمان می‌دهد نمی‌تواند به‌یکایک افراد بپردازد و به‌هر فرد دستوری مناسب حالش بدهد.

سقراط ج: آری، چنین می‌نماید.

بیگانه: بلکه با توجه به‌اکثریت افراد و اکثریت موارد، قوانینی می‌نهد که برای کل جامعه است و در مورد یکایک افراد فقط به‌طور کلی صدق می‌کند، خواه وقتی که قانونی می‌نویسد و خواه هنگامی که به‌رسوم و عادات غیر مدون قدرت قانون می‌بخشد.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: البته درست است. زیرا چگونه ممکن است که مردی همهٔ عمر به‌دنبال یکایک افراد برود و معین کند که هر فرد در هر مورد چگونه باید رفتار کند. ولی اگر مردی که دارای هنر سیاست است، بدین کار توانا باشد گمان نمی‌کنم آماده شود که با نوشتن قوانین دست و پای خود را ببندد.

سقراط ج: بیگانه، با توجه به‌استدلالی که کردی تصدیق می‌کنم که حق با توست.

بیگانه: و اگر به‌نکته‌ای که می‌خواهم بگویم توجه کنی درستی آن سخن روشنتر خواهدشد.

سقراط ج: کدام نکته؟

بیگانه: اگر آموزگار ورزش یا پزشکی سفری درپیش‌داشته‌باشد و گمان کند که زمان درازی از شاگردان و بیماران خود دور خواهدماند و معتقد باشد که شاگردان و بیماران نخواهندتوانست دستورهای او را در ذهن نگاه‌دارند، بی‌گمان دستورهای خود را می‌نویسد و به‌آنان می‌دهد. یا معتقدی که چنین نمی‌کند؟

سقراط ج: البته چنین می‌کند.

بیگانه: ولی اگر بر خلاف انتظارش سفر زودتر بپایان‌رسد و بازگردد و ببیند که حال بیمار به‌علت تغییر هوا یا هر علت دیگر غیر از آن است که پیش‌بینی

کرده‌بود، آیا باید دلیری کند و دستوری جز آنچه نوشته‌بود به‌بیمار بدهد، یا باید اصرار ورزد که دستور نوشته اجرا شود و بگوید که نه او حق دارد دستوری غیر از آن بدهد و نه بیمار حق دارد از آن سرببیچد زیرا راه علاج همان است که نوشته شده و هر گامی که بر خلاف آن برداشته‌شود مضر و خلاف اصول علمی است؟ آیا این گونه قانونگذاری چه در مورد علم طب و چه در هر مورد دیگر، خنده‌آور نخواهدبود؟

سقراط ج: البته خنده‌آور خواهدبود.

بیگانه: ولی اگر کسی قانونی بنویسد و در آن معین کند که چه حق است و چه ناحق، چه زیباست و چه زشت، چه خوب است و چه بد، و دستور بدهد که مردمان چگونه باید زندگی کنند، و پس از چندی او خود که قانون را بر طبق
۲۹۶ اصول علمی تنظیم کرده‌است یا کس دیگری که مانند اوست، بازگردد، آیا نباید آزاد باشد در اینکه دستور دیگری بدهد غیر از آنچه در گذشته گفته یا نوشته است؟ و آیا سلب این آزادی از او مضحک نخواهدبود؟

سقراط ج: چگونه مضحک نباشد؟

بیگانه: آیا هیچ می‌دانی بیشتر مردم در این باره چه می‌گویند؟

سقراط ج: در این دم بیادندارم.

بیگانه: می‌گویند هر کس که می‌تواند قانونی بهتر از قوانین موجود بیاورد، فقط در صورتی حق دارد قانون وضع کند که نخست جامعه را به‌درستی عقاید خویش معتقد سازد وگرنه چنان حقی ندارد.

سقراط ج: مگر این سخن درست نیست؟

بیگانه: شاید درست باشد. ولی اگر کسی بدون قانع‌ساختن جامعه قانون بهتری را باجبار به‌کرسی بنشاند، این اجبار را چگونه باید نامید؟ ولی نه، درنگ کن. نخست پاسخ پرسش پیشین را بده.

سقراط ج: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: اگر پزشک به‌جای معتقدساختن بیمار، او را مجبور سازد تا مطابق دستوری که منطبق با اصول علمی و بهتر از دستور نوشته‌است، رفتار کند، خواه بیمار کودک باشد و خواه مرد یا زن، به‌این اجبار چه نامی باید داد؟ آیا می‌توان گفت که پزشک کاری بر خلاف علم کرده و به‌بیمار آسیب رسانده‌است؟ و آیا بیماری که بدین‌سان مجبور شده، حق دارد بگوید که طبیب او را به‌عملی مجبور

ساخته‌است که با علم طب سازگار نیست و برای تندرستی او زیان دارد؟

سقراط ج: نه، حق با توست.

بیگانه: تخطی از هنر سیاست چه نام دارد؟ نام آن نادرستی و بدی و بیدادگری نیست؟

سقراط ج: همین است.

بیگانه: اگر کسانی را مجبور سازند که بر خلاف قوانین مدون یا رسوم و عادات، کارهایی کنند بهتر و زیباتر و عادلانه‌تر از آنچه قوانین مدون دستور می‌دهند، و آن کسان شکوه و شکایت آغاز کنند، آیا این شکایت خنده‌آور نخواهدبود و آیا خواهیم‌توانست ادعا کنیم که مجبورکننده نسبت به‌مجبورشدگان کاری نادرست و بد و ظالمانه مرتکب شده‌است؟

سقراط ج: نه.

بیگانه: یا بگوییم که اگر مجبورکننده توانگر است کار درستی کرده ولی اگر
تنگدست است عملش بر خلاف عدالت بوده؟ آیا بهتر آن نیست که اگر کسی، چه
توانگر باشد و چه تنگدست، خواه با معتقدساختن مردم و خواه بی معتقدساختن
ایشان، و چه بر طبق قوانین مدون و چه بر خلاف آنها، کار خوب و سودمندی کند،
کیفیت عمل او را یگانه معیار قابل اطمینان برای ادارهٔ درست کشور بشماریم و
معتقد باشیم که هر مرد خوب و دانا هنگام ادارهٔ امور جامعه از روی همان معیار
عمل خواهدکرد؟ همچنان که ناخدا پیوسته خیر و صلاح کشتی و مسافران را در ۲۹۷
نظر می‌گیرد و بی‌آنکه نوشته‌ای بپردازد دانش و هنر خود را قانون خود قرار
می‌دهد و مسافران را سالم به‌مقصد می‌رساند، در ادارهٔ امور جامعه نیز یگانه
قانون درست دانش و هنر کسی است که در امر سیاست استاد است و نیروی هنر
را بالاتر از قانون مدون می‌شمارد. بنا بر این هر کار که استادان هنر سیاست از
روی روشن‌بینی بکنند دور از خطاست به‌شرط آنکه از یک وظیفه غفلت نورزند و
آن اینکه به‌پیروی از خرد و هنر به‌هر فردی حقش را تمام و کمال ادا کنند و از
این راه افراد جامعه را تا آنجا که میسر است از بدی برهانند و به‌سوی نیکی
سوق دهند.

سقراط ج: بر آنچه گفتی ایرادی نمی‌توان گرفت.

بیگانه: بدین مطلب نیز ایرادی وارد نیست که...

سقراط ج: کدام مطلب؟

بیگانه: که تودهٔ مردم، از هر گونه افراد تشکیل یافته‌باشد، هرگز نمی‌تواند آن دانش و توانایی را بدست‌آورد که جامعه را از روی خرد اداره کند. بلکه آن یگانه دانش درست را فقط در میان عده‌ای بسیار قلیل و یا در یک تن می‌توان یافت در حالی که دیگران مقلدانی هستند که بعضی، چنانکه پیشتر گفتیم، از عهدهٔ تقلید بهتر درمی‌آیند و بعضی بدتر.

سقراط ج: مرادت از آن تقلید چیست؟ پیشتر نیز بدین نکته اشاره کردی ولی منظورت را درنیافتم.

بیگانه: گمان می‌کنم اکنون که این مطلب را عنوان کرده‌ایم ناچاریم دنبالش کنیم تا خطایی که در آن نهفته‌است برملا شود.

سقراط ج: چه خطایی؟

بیگانه: خطایی که باید به‌دنبالش بگردیم خطای عادی نیست و از آن رو بآسانی به‌چشم نمی‌آید. با این همه باید بکوشیم تا آن را فراچنگ آوریم. اینک گوش دار: چون نظام سیاسی که اندکی پیش وصف کردیم یگانه نظام خوب و درست است، حکومتهای دیگر برای آنکه پابرجا بمانند ناچارند قوانین نوشتهٔ آن را به‌عاریت بگیرند و از روشی پیروی کنند که امروز رایج است گرچه روش چندان درستی نیست.

سقراط ج: کدام روش؟

بیگانه: می‌گویند هیچ کس حق ندارد کوچکترین گامی علیه قوانین بردارد و هر کس چنین کند باید به‌سخت‌ترین مجازاتها و حتی به‌مرگ محکوم گردد. البته این روش و این طرز حکومت، درست و خوب است ولی در درجهٔ دوم قرار دارد و حکومت درجهٔ اول همان است که پیشتر وصف کردیم. اینک باید ببینیم این شیوهٔ حکومت که در درجهٔ دوم قرارمی‌دهیم چگونه پدیدآمده‌است.

سقراط ج: البته لازم است این مطلب را بررسی کنیم.

بیگانه: پس بگذار به‌تصویرهایی برگردیم که همیشه حکمران شاهانه را به‌آنها تشبیه کرده‌ایم.

سقراط ج: کدام تصویرها.

بیگانه: مرادم ناخدای هنرمند و پزشک هنرمند است که به‌قول هومر «بتنهایی ارجمندتر از گروهی است». بگذار اینان را معیار پژوهش قراردهیم تا بتوانیم علت پیدایی آن حکومت را روشن سازیم.

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: فرض کن ما همه در این گمان باشیم که آن دو هر چه می‌خواهند ۲۹۸
با ما می‌کنند، یعنی پزشکان هر که را بخواهند معالجه می‌کنند و هر که را بخواهند می‌سوزانند و می‌برند و ناقص می‌سازند و در مقابل این اعمال پول هم از ما می‌گیرند و از این پول یا مقدار ناچیزی صرف بیماران می‌کنند یا بی‌آنکه در اندیشهٔ بیماران باشند همه را خود و کسانشان بکارمی‌برند؛ و گاهی هم از خویشان و حتی دشمنان بیماران رشوه می‌گیرند و بیماران را می‌کشند. همچنین ناخدایان نیز هزار کار زشت مرتکب می‌شوند مثلاً یکی را با نیرنگ در بندر تک و تنها جامی‌گذارند و اگر در اثنای سفر به‌سختی بیفتند توشهٔ مسافران را به‌دریا می‌ریزند و زیانهای دیگری هم به‌مسافران می‌رسانند. اکنون فرض کن که ما با این ظن گرد هم بنشینیم و بگوییم که هیچ یک از صاحبان آن هنرها نباید بی‌قید و شرط فرمان برانند، نه به‌مردان آزاد و نه به‌بردگان، بلکه باید شورایی از همهٔ مردم یا تنها از توانگران تشکیل یابد و در آنجا کسانی هم که از آن هنرها اطلاعی ندارند، و حتی کارگران از هر صنف و طبقه، حق داشته‌باشند عقیدهٔ خود را دربارهٔ هنر کشتیرانی و پزشکی اظهار کنند و بگویند که داروها و لوازم و اسباب کار پزشکی چگونه باید در معالجهٔ بیماران بکاررود و از کشتیها و وسایل و ابزار آنها به‌چه نحو باید استفاده شود و در خطرهای دریا و توفان و هنگام مقابله با دزدان دریایی و همچنین وقتی که کشتیهای بزرگ ناچار به‌نبرد شوند ناخدایان چه روشی باید پیش‌گیرند. سپس هر تصمیمی که اکثریت اعضای شورا، خواه پزشک و ناخدا باشند و خواه نه، در این باره بگیرند بر الواح یا ستونها نوشته‌شود، یا بی‌آنکه جایی نوشته‌شود به‌عنوان رسم و عادت تلقی گردد، و مقرر شود که از آن پس کشتیرانی و پزشکی مطابق آن رسوم و قوانین صورت‌خواهدگرفت.

سقراط ج: فرض عجیبی است.

بیگانه: و هر سال فرماندهانی از میان تودهٔ مردم یا توانگران به‌قرعه انتخاب شوند و زمام حکومت را بدست‌گیرند و از روی آن نوشته‌ها حکم برانند و کشتیها را رهبری و بیماران را مداوا کنند.

سقراط ج: پذیرفتن این فرض مشکلتر از فرض پیشین است.

بیگانه: به‌دنبالهٔ مطلب گوش فرادار: چون دوران حکومت یک‌سالهٔ
فرماندهی بسرآید دادگاهی تشکیل می‌شود که داوران آن از میان عامهٔ مردم شهر ۲۹۹

یا توانگران برگزیده‌می‌شوند و کسی را که در سال گذشته زمام حکومت را بدست داشت به‌دادگاه می‌آورند و از او می‌خواهند که حساب کارهای یکساله را پس بدهد. در این هنگام هر که مایل باشد می‌تواند بر او دعوی اقامه کند و بگوید که در رهبری کشتیها یا معالجهٔ بیماران قوانین را رعایت نکرده و به‌رسوم و عادات بی‌اعتنا بوده‌است و آنگاه اگر داوران گناه او را مسلم بدانند به‌مجازات بدنی یا پرداخت جریمه محکومش می‌کنند.

سقراط ج: کسی که بر چنین مردمی حکومت کند سزایش همین است که به‌مجازات بدنی یا جریمه محکوم شود.

بیگانه: فرض کن قانونی هم هست که مقرر می‌دارد که اگر مردی دربارهٔ هنر ناخدایان و دانش دریانوردی یا اصول علم طب و تأثیر آب و هوا یا گرمی یا سردی به‌تحقیق پردازد و در صدد کشف مطالبی برآید که در آن دستورهای نوشته نیست و نکتهٔ تازه‌ای در این رشته‌ها پیدا کند، اولاً مردم حق ندارند او را طبیب یا ناخدا و دانا به‌علم دریانوردی بدانند بلکه موظفند او را سوفسطایی یاوه‌گو بشمارند، و ثانیاً هر کسی حق دارد او را تعقیب جزایی کند و به‌دادگاه بکشد و مدعی شود که او جوانان را فاسد می‌سازد و بر آن می‌دارد که در علم پزشکی و هنر دریانوردی از رعایت قوانین سرپیچند و بی‌هیچ قید و بندی به‌هدایت کشتیها و معالجهٔ مردمان بپردازند، و اگر در دادگاه معلوم شود که او پیران و جوانان را به‌سرپیچی از قوانین واداشته‌است به‌سخت‌ترین کیفرها محکوم گردد، زیرا هیچ کس حق ندارد داناتر از قوانین باشد و نیز لازم نیست که کسی از علم طب یا هنر دریانوردی بی‌خبر بماند زیرا همهٔ آن علوم در قوانین مندرجند و هر که مایل باشد بآسانی می‌تواند قوانین و رسوم و آداب را فراگیرد. اینک سقراط، اگر این روش در مورد همهٔ هنرها، مانند هنر سرداری سپاه و همهٔ فنون شکار و تعقیب و هنر نقاشی یا فن تقلید و هنر معماری و فنون مربوط به‌ساختن ظروف یا هنر کشاورزی و همهٔ هنرهایی که مربوط به‌کاشتن و بارآوردن رستنیهاست، پیش گرفته‌شود، یا اگر قرار بر آن شود که مراقبت از اسبها یا سایر دامها و بارآوردن آنها از روی آن قبیل قوانین صورت‌گیرد، و یا در مورد هنر پیشگویی یا بازی نرد و علوم حساب و هندسه که با عدد و سطح و عمق و سرعت سروکار دارند بدان‌گونه قوانین اتکا شود نه به‌اصول علمی و هنری، آیا گمان می‌کنی کار همهٔ آن علوم و هنرها به‌کجا می‌انجامد؟

سقراط ج: روشن است که دانش و هنر از میان می‌رود و از آن پس نیز دانشی پدیدنمی‌آید زیرا قوانین راه کاوش و تحقیق را می‌بندند و در نتیجه، زندگی مردمان که امروز با بدیهای فراوان توأم است، طاقت‌فرسا می‌گردد.

بیگانه: اکنون فرض کن چنین قرار بگذاریم که همهٔ هنرها و دانشها تابع ۳۰۰
قانون باشند و نظارت در اجرای قوانین به‌دست کسی باشد که به‌رأی اکثریت مردم انتخاب می‌گردد یا بر حسب تصادف قرعه به‌نامش می‌افتد، ولی آن شخص آزاد گذاشته‌شود که بی‌اعتنا به‌قوانین و به‌سائقهٔ نفع شخصی یا از روی هوی و هوس بر خلاف قوانین عمل کند. آیا نتیجهٔ این وضع بمراتب بدتر از وضع پیشین نخواهد بود؟

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: چه اگر کسی بر خلاف قانونی که بر پایهٔ تجربه‌های طولانی استوار است و به‌دست گروهی از مردان روشن‌بین ایجاد شده، گام بردارد خطای بزرگتری را جانشین خطای قانون خواهدساخت و آسیبی که از عمل او به‌جامعه می‌رسد بمراتب بزرگتر و خطرناکتر از صدمه‌ای خواهدبود که از خود قانون ناشی می‌گردد.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: از آن رو برای همهٔ مردمانی که دربارهٔ امری قانونی نهاده‌اند، بهترین راه در درجهٔ دوم این است که به‌فرد یا جمعی اجازه ندهند که گامی علیه آن قانون بردارد.

سقراط ج: صحیح است.

بیگانه: ولی سقراط، مگر آن قوانین تقلیدی از قوانین حقیقی نیستند که مرد دانا در حدود قدرت و کفایت خود وضع کرده‌است؟

سقراط ج: جز این نیست.

بیگانه: اگر به‌یادت باشد گفتیم مرد دانا، که مرد سیاسی راستین است، در کارها به‌دانش و هنر خود اتکا دارد نه به‌قوانین نوشته، و اگر در موردی نظری اتخاذ کند که به‌عقیده‌اش بهتر از قانونی باشد که خود نوشته و به‌دست مردم داده است همان نظر را ملاک عمل خویش قرارمی‌دهد.

سقراط ج: آری چنین گفتیم.

بیگانه: پس آیا هنگامی هم که شخص یا جمعی نظری را که بر خلاف قانون است بهتر از قانون می‌دانند و به‌مرحلهٔ عمل درمی‌آورند اینان نیز در حدود

توانایی خود همان می‌کنند که مرد سیاسی حقیقی می‌کند؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: اما اگر فاقد دانش و بصیرت باشند و با این همه آن کنند که مرد دانا می‌کند آیا باید گفت که به‌تقلید حقیقت می‌کوشند ولی در کار تقلید موفق نمی‌گردند؟

سقراط ج: بی‌تردید.

بیگانه: پیشتر مسلم شد که تودهٔ مردم هرگز نمی‌تواند هنری بدست‌آورد و در آن صاحب‌نظر شود.

سقراط ج: آری این نکته مسلم است.

بیگانه: بنا بر این اگر معتقد باشیم که هنر سلطنت و سیاست براستی وجوددارد، طبقهٔ توانگران یا تمامی تودهٔ مردم هرگز نمی‌تواند صاحب آن هنر گردد.

سقراط ج: روشن است که نمی‌تواند.

بیگانه: پس معلوم می‌شود کشورهایی که می‌خواهند با وضع قوانین از آن
۳۰۱ یگانه حکمران هنرمند و صاحب‌نظر تقلید کنند هرگز نباید گامی بر خلاف قوانین نوشته یا آداب و رسوم بردارند.

سقراط ج: این مطلب را بسیار خوب توضیح دادی.

بیگانه: اگر توانگران کشور از آن مرد سیاسی تقلید کنند، چنان حکومتی را «آریستوکراسی» می‌نامیم. ولی اگر توانگران بی‌اعتنا به‌قوانین فرمان برانند حکومت ایشان را «الیگارشی» می‌خوانیم.

سقراط ج: حق با توست.

بیگانه: و اگر فردی تنها، از روی قانون حکومت کند و بدین‌سان از مرد سیاسی راستین تقلید نماید، او را شاه می‌نامیم، و به‌عبارت دیگر میان مردی که تنها از روی دانش و هنر سیاست حکومت می‌کند و کسی که با پندار نیک و بر طبق قانون به‌ادارهٔ کشور می‌پردازد از حیث نام فرقی نمی‌گذاریم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: زیرا به‌مرد دانای حقیقی هم که تنها حکومت می‌کند همان نام شاه را می‌دهیم نه نام دیگر، و به‌همین جهت است که برای همهٔ نظامهای سیاسی امروز پنج نام بیشتر وجود ندارد.

سقراط ج: آری، چنین است.

بیگانه: اما اگر کسی که بتنهایی حکم می‌راند نه قوانین نوشته را محترم بدارد و نه آداب و رسوم را، بلکه چنان پندارد که نظر او بهتر و بالاتر از قوانین است و انگیزه‌اش در این تقلید نادانی و هوی و هوس باشد، آیا نباید او را حکمران مستبد بنامیم؟

سقراط ج: جز این نامی نمی‌توان به‌او داد.

بیگانه: پس می‌گوییم روشهای مختلف حکومت، اعم از سلطنتی و استبدادی و الیگارشی و آریستوکراسی و دموکراسی، هنگامی پدیدمی‌آیند که آدمیان از آن یگانه حکمران راستین روی برمی‌گردانند و معتقد می‌شوند که ممکن نیست مردی پیدا شود که از روی فضیلت و دانش فرمانروایی کند و بخواهد و بتواند از روی عدالت به‌هر کسی حق واقعیش را بدهد بلکه می‌گویند که اگر مردی تنها زمام حکومت را بدست‌آورد هر آسیبی را که بخواهد به‌هر یک از آحاد مردم خواهدرساند و هر کس را میل کند خواهدکشت. ولی راستی این است که اگر مردی با خصایصی که ما در نظر داریم پیدا شود همه آماده خواهندشد به‌فرمان او سربنهند زیرا فقط چنین کسی می‌تواند با حکمرانی خود کشوری را نیکبخت سازد.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: ولی چون در کشورها فرمانروای راستین مانند ملکهٔ کندوی زنبوران عسل نیست که از حیث اندام و قیافه از دیگران متمایز باشد، مردم ناچار می‌شوند گرد هم آیند و قوانینی بنویسند و مدون سازند و بدین‌سان بکوشند که پا به‌جاپای دولت حقیقی بگذارند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: پس سقراط آیا باز تعجب می‌کنی که در جامعه‌هایی که بر چنین پایه‌ای استوارند و امور خود را از روی قوانین نوشته و رسوم و آداب اداره می‌کنند
نه از روی دانش، و افرادشان بر این عقیده‌اند که اگر روش حکومت دیگری در ۳۰۲
پیش گیرند بنیان کارها متزلزل خواهدشد و همه چیز از میان خواهدرفت، آن همه بدی و تباهی روی‌می‌دهد؟ آنچه باید تو را به‌شگفتی آورد نیروی مقاومت عجیبی است که در نهاد جامعه‌ها نهفته. زیرا از روزگاران کهن جوامع بیشمار در معرض این آزمایش قرارگرفته‌اند و با این همه عده‌ای هنوز پایدارند! البته بیشتر

آنها چون کشتیهای آسیب‌دیده فرورفته و نابود شده‌اند و در آینده نیز بسیاری به‌علت بدی و نادانی ناخدایان و ملاحان فرو خواهندرفت زیرا اینان در مورد بزرگترین امور به‌بزرگترین نادانیها مبتلا هستند و با اینکه کوچکترین بهره‌ای از دانش کشورداری ندارند می‌پندارند که این دانش را بهتر و بیشتر از هر دانش دیگر بدست‌آورده‌اند.

سقراط ج: بی‌گمان درست است.

بیگانه: اکنون آیا میل داری تحقیق کنیم که زندگی در زیر لوای کدام یک از آن دولتهای ناقص با دشواری کمتری همراه است و در زیر لوای کدام یک طاقت‌فرساست؟ گرچه این مسأله برای موضوع بحث ما نکته‌ای فرعی است ولی همهٔ آن مطالب را به‌خاطر همین نکته‌ها به‌میان آوردیم.

سقراط ج: البته میل دارم.

بیگانه: با اطمینان خاطر می‌توان گفت که زندگی در تحت سه نوع حکومت هم آسانترین و هم طاقت‌فرساترین زندگی‌هاست.

سقراط ج: منظورت را نفهمیدم.

بیگانه: مرادم از سه نوع، حکومت یک فرد و حکومت عدهٔ قلیل و حکومت عموم مردم است که در طی بحث خود همیشه در مد نظر داشته‌ایم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: اکنون هر یک از آنها را از میان می‌بریم و به‌دو نوع تقسیم می‌کنیم و بدین‌سان شش نوع بدست‌می‌آید. ولی نظام سیاسی کامل و حقیقی را کنار می‌گذاریم و نوع هفتم می‌شماریم.

سقراط ج: این تقسیم را چگونه انجام‌می‌دهیم؟

بیگانه: حکومت فردی را به‌حکومت سلطنتی و حکومت استبدادی تقسیم می‌کنیم و حکومت عدهٔ قلیل را نیز از میان می‌بریم و بدین‌سان آریستوکراسی و الیگارشی بدست‌می‌آید. حکومت عامهٔ مردم را نیز که پیشتر نوعی واحد شمردیم و دموکراسی نامیدیم، از وسط به‌دو نیم می‌کنیم.

سقراط ج: این یکی را روی کدام اصل تقسیم می‌کنیم.

بیگانه: روی همان اصل که دو نوع دیگر را تقسیم کردیم: گرچه این نوع حکومت دارای دو نام نیست ولی در آن نیز، حکمرانی گاه از روی قانون صورت می‌گیرد و گاه بی‌قانون.

سقراط ج: حق با توست.

بیگانه: پیشتر هنگامی که در جست و جوی دولت کامل بودیم، این تقسیم برای ما سودی نداشت ولی اکنون که دولت کامل را کنار گذاشته و مسلم ساخته‌ایم که چاره جز انتخاب حکومتهای دیگر نیست، هر یک از آن حکومتها، بر حسب آنکه از روی قانون یا بی‌قانون باشد، به‌دو نوع تقسیم می‌شود.

سقراط ج: با این توضیح مطلب روشن شد.

بیگانه: حکومت فردی اگر از روی قوانین نیکو صورت‌گیرد بهترین آن شش نوع است و اگر بی‌قانون باشد زندگی در تحت آن طاقت‌فرساست.

سقراط ج: چنین می‌نماید.

بیگانه: همچنان که عدهٔ قلیل حد وسط میان فرد و عموم است، حکومت ۳۰۳
عدهٔ قلیل را هم حد وسط میان حکومت فردی و حکومت عامه قرارمی‌دهیم، ولی حکومت عامه را ضعیفترین نوع حکومت می‌شماریم که نه از حیث خوبی به‌پایهٔ حکومتهای دیگر می‌رسد و نه از لحاظ بدی. زیرا در این نوع حکومت قدرت در دست عده‌ای بیشمار است و به‌اجزاءِ بسیار کوچک تقسیم شده. از این رو اگر همهٔ انواع حکومت با قانون توأم باشند، دموکراسی بدترین آنهاست، و اگر همه بی‌قانون باشند، دموکراسی بهترین آنها. بدین جهت اگر بنا باشد که همهٔ حکومتها با بی‌قانونی و لگام‌گسیختگی همراه باشند زندگی در کشوری که دارای حکومت دموکراسی است بهتر از کشورهای دیگر است. ولی اگر همهٔ حکومتها منظم و از روی قانون باشند باید از زندگی در تحت حکومت دموکراسی تا حد امکان پرهیز کرد، چه در این صورت حکومت نخستین، بهترین همهٔ انواع حکومتهاست البته به‌استثنای حکومت نوع هفتم، که در میان همهٔ انواع حکومتها مانند خدایی است در میان آدمیان و بدین جهت باید آن را از همهٔ انواع دیگر بکلی جدا ساخت.

سقراط ج: حقیقت همان است که بیان کردی.

بیگانه: بنا بر آنچه گفته‌شد باید همهٔ کسانی را که در این انواع حکومتها شرکت می‌جویند از مرد سیاسی حقیقی جدا کنیم و بگوییم که آنان مردان سیاسی نیستند بلکه رهبران احزابند؛ هم خودشان حاکمان دروغینند و هم نظام حکومتشان؛ و چون بزرگترین مقلّدان و نیرنگبازانند پس باید بزرگترین سوفسطاییان شمرده‌شوند.

سقراط ج: به‌عقیدهٔ من کسانی را که عنوان مرد سیاسی بر خود نهاده‌اند

بسیار خوب تعریف کردی.

بیگانه: چنان که پیشتر گفتیم ما در برابر صحنهٔ نمایشی قرارگرفته‌ایم که پر از ساتورنها و موجودات نیمه‌اسب و نیمه‌انسان است و از این رو ناچار بودیم نخست آنها را از هنر سیاست جدا کنیم و اینک در این کار توفیق یافته‌ایم.

سقراط ج: چنین می‌نماید.

بیگانه: ولی هنوز چیز دیگری مانده که جداکردنش بمراتب دشوارتر است زیرا از یک سو با هنر سیاست خویشی دارد و از سوی دیگر بچنگ‌آوردنش آسان نیست. از این رو حال ما چون حال کسانی است که طلا را می‌شویند و از مواد بیگانه پاک می‌کنند.

سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: می‌دانی که طلاشویان نخست سنگ و خاک و بسی چیزهای دیگر را از طلا جدا می‌کنند. ولی پس از آنکه این کار بانجام‌رسید هنوز مواد دیگری باقی‌می‌ماند که با طلا خویشی دارند و خود نیز گرانبها هستند، مانند قلع و نقره و آهن. از این رو باید آن را چندین‌بار ذوب کنند و با تحمل رنج فراوان این مواد را نیز جدا سازند تا طلای ناب نمایان گردد.

سقراط ج: آری شنیده‌ام که چنین می‌کنند.

بیگانه: ما نیز هر چه را با هنر سیاست بیگانه و ناسازگار بود، از آن جدا کردیم ولی چیزهایی که با آن خویشی دارند و گرانبها هستند هنوز مانده‌اند. این چیزها عبارتند از هنر جنگ و علم حقوق، و بخصوص هنر سخنوری که با سیاست
۳۰۴ پیوستگی خاصی دارد، و می‌تواند مردم را قانع و معتقد سازد که همواره باید از عدالت پیروی نمایند، و از این راه در ادارهٔ امور کشور به‌هنر سیاست یاری می‌کند. پس باید بکوشیم تا اینها را نیز جدا کنیم و اگر در این کار هم موفق شویم، خود آن چیزی که تا کنون به‌دنبالش گشته‌ایم پاک و ناب و مجرد در برابر دیدگان ما قرارخواهدگرفت.

سقراط ج: بدیهی است که باید این کار را نیز بپایان‌برسانیم.

بیگانه: پس بیا، تا آنجا که از دستمان برمی‌آید، بکوشیم تا آن را هر چه آشکارتر نمایان سازیم. بهتر آن است که برای این کار هنر موسیقی را مثال بیاوریم.

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: آیا موسیقی هنری است که ما می‌آموزیم، و آیا به‌طور کلی هنرها و دانشهایی هستند که با ورزیدگی دستها ارتباط دارند؟

سقراط ج: آری.

بیگانه: آیا دانستن این امر هم که ما باید آن دانشها را بیاموزیم یا نه، دانشی است مربوط به‌موضوعات همان دانشها؟ یا دربارهٔ این دانش سخن دیگری باید گفت؟

سقراط ج: آری، باید بگوییم که این نیز خود دانش خاصی است.

بیگانه: و آیا تصدیق می‌کنی که این دانش اخیر، دانش دیگری است غیر از خود آن هنرها و دانشها؟

سقراط ج: آری.

بیگانه: آیا هیچ یک از آن دو نوع بر دیگری حکومت نمی‌کند؟ یا آن هنرها و دانشهای مختلف بدین دانش اخیر حکومت می‌کنند؟ یا بگوییم که این دانش اخیر به‌همهٔ آن هنرها و دانشها حاکم است و همهٔ آنها را تحت نظارت خود دارد؟

سقراط ج: این دانش اخیر، یعنی دانستن اینکه باید چیزی را بیاموزیم یا نه، بر آن دانشها حکومت می‌کند.

بیگانه: پس آیا می‌گویی که این دانش، باید به‌همهٔ آن دانشها که آموخته‌می‌شوند و به‌ما می‌آموزند، حکومت بکند؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: و همچنین دانستن اینکه آیا باید دیگران را قانع و معتقد بسازیم یا نه، باید به‌هنر معتقدساختن حکومت بکند؟

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: آن کیست که در پرتو شناسایی به‌احوال عامهٔ مردم، می‌تواند از راه توسل به‌حواس، نه از راه آموختن و داناکردن، مردمان را قانع و معتقد سازد؟

سقراط ج: معلوم است که آن کس سخنور است و هنرش هنر سخنوری است.

بیگانه: ولی دانستن این نکته که آیا بجاست که از راه معتقدساختن، یا بزور و اجبار، امری به‌کرسی نشانده‌شود یا باید از این به‌کرسی‌نشاندن خودداری گردد، به‌کدام دانش مربوط است؟

سقراط ج: به‌دانشی که باید بر هنر سخنوری حکومت کند.

بیگانه: آیا این دانش، غیر از دانش مرد سیاسی است؟

سقراط ج: نه، حق با توست.

بیگانه: پس بدین‌سان هنر سخنوری از هنر سیاست جدا شد و معلوم گردید که سیاست دانش خاصی است در حالی که هنر سخنوری خدمتگزار اوست.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: اکنون دربارهٔ این هنر دیگر چه بگوییم؟

سقراط ج: کدام هنر؟

بیگانه: مرادم هنری است که هر گاه تصمیم به‌جنگ بگیریم به‌ما می‌گوید که چگونه باید جنگید. آیا این را هم باید هنری بشماریم یا بگوییم که اینجا هنری در کار نیست؟

سقراط ج: چگونه می‌توان دانش لشکرکشی را هنر نشمرد؟

بیگانه: آیا دانشی هم که می‌تواند تشخیص دهد که آیا باید جنگ کرد یا باید دعوی و اختلاف را دوستانه فیصله داد، همان دانش لشکرکشی است یا غیر از آن؟

سقراط ج: بنا بر آنچه پیشتر گفتیم، غیر از آن است.

۳۰۵ **بیگانه:** پس آیا باز بنا بر آنچه پیشتر گفته‌شد، تصدیق می‌کنیم که این دانش اخیر باید بر آن دانش نخستین حکومت کند؟

سقراط ج: به‌عقیدهٔ من آری.

بیگانه: آیا جرأت می‌کنی دانشی بدین عظمت و اقتدار را که بر همهٔ فنون جنگ فرمان می‌راند، تحت فرمان دانش دیگری قراردهی جز دانش سیاست که دانش شاهانهٔ حقیقی است؟

سقراط ج: هرگز.

بیگانه: بسیار خوب. اکنون بگذار هنر قضاوت را، که دادرسان در پرتو آن می‌توانند اختلافات را فیصله دهند، از نزدیک بنگریم.

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: آیا از هنر قضاوت، کاری ساخته‌است جز اینکه در روابط مردمان قوانینی را که شاه قانونگذار وضع کرده‌است در نظر می‌گیرد و حکم می‌دهد که کدام امر به‌موجب آن قوانین موافق عدالت است و کدام مخالف آن؟ آیا فضیلت دانش قضاوت این نیست که هرگز ریز نفوذ تحف و هدایا، یا ترس و ترحم، یا

دوستی و دشمنی نرود و در حل و فصل دعاوی از فرمان قانونگذار تخطی نکند؟

سقراط ج: نه، جز این نیست، بلکه نیروی دانش قضاوت همان است که بیان کردی.

بیگانه: پس می‌بینیم که هنر دادرسان، هنر شاهانه نیست بلکه نگهبان قوانین و خدمتگزار هنر سیاست است.

سقراط ج: آری، چنین است.

بیگانه: پس معلوم می‌شود هیچ یک از هنرهایی که تا کنون بررسی کردیم هنر سیاست نیست. زیرا هنر شاهانهٔ حقیقی هیچ کاری را خود انجام‌نمی‌دهد بلکه فقط به‌هنرهایی که انجام کارها را بعهده‌دارند حکومت می‌کند و آغاز و انگیزهٔ مهمترین امور دولت است در حالی که همهٔ هنرهای دیگر مکلفند کاری را که به عهده‌شان گذاشته‌می‌شود بانجام‌رسانند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: و به‌همین جهت هنرهایی که بررسی کردیم نه بر یکدیگر حکومت می‌کنند، و نه هر یک از آنها به‌خود فرمان می‌راند، بلکه هر یک کار خود را انجام می‌دهد و بدین سبب نامش هم از کاری که صورت‌می‌دهد گرفته شده‌است.

سقراط ج: چنین می‌نماید.

بیگانه: ولی هنری که بر همهٔ آن هنرها فرمان می‌راند و قوانین را وضع می‌کند و همهٔ امور دولت را به‌وجهی درست منظم می‌سازد و به‌هم تلفیق می‌دهد، اگر بخواهیم به‌آن نامی بدهیم که شامل همهٔ وظایفش باشد، آیا نباید آن را بحق هنر سیاست بنامیم؟

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: اکنون که همهٔ انواع امور دولت معلوم گردید، آیا میل داری هنر سیاست را نیز از روی الگوی هنر بافندگی بررسی کنیم؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: پس باید هنر بافندگی شاهانه را تعریف کنیم و بگوییم که ماهیت آن چیست و عمل بافتن و تلفیق را چگونه بانجام‌می‌رساند و چه حاصلی به‌ما می‌دهد.

سقراط ج: روشن است. ۳۰۶

بیگانه: چنین می‌نماید که تکلیف سنگینی بعهده‌گرفته‌ایم.

سقراط ج: ولی به‌هر حال باید این مطلب را روشن‌سازیم.

بیگانه: اگر بگوییم که جزئی از فضیلت انسانی به‌یک معنی ممکن است با اجزاءِ دیگر تنازع پیدا کند، ارباب جدل با استناد به‌عقیدهٔ رایج سخن ما را بآسانی رد خواهندکرد.

سقراط ج: منظورت را نفهمیدم.

بیگانه: گوش فرادار تا مطلب را با عبارتی دیگر بیان کنم: آیا معتقد نیستی که شجاعت جزئی از فضیلت انسانی است؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: آیا خویشتن‌داری نیز با اینکه غیر از شجاعت است، جزئی از فضیلت نیست؟

سقراط ج: چرا.

بیگانه: اکنون ناچارم دلیری کنم و دربارهٔ آن دو جزء ادعای عجیبی به‌میان بیاورم.

سقراط ج: چه ادعایی؟

بیگانه: آن دو در بسی موارد از یک لحاظ ضد و دشمن یکدیگرند.

سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: البته این ادعا بر خلاف عقیدهٔ رایج است، زیرا عقیدهٔ عموم در این باره چنین است که همهٔ اجزاء فضیلت انسانی با یکدیگر دوست و سازگارند.

سقراط ج: آری.

بیگانه: ولی بگذار در این مطلب نیک بنگریم و ببینیم آیا این عقیده در همهٔ موارد صادق است یا آنکه بعضی از اجزاءِ فضیلت با خویشان خود در تضاد و تنازعند؟

سقراط ج: این تحقیق را چگونه آغاز کنیم؟

بیگانه: نخست باید در همهٔ چیزها آنچه را ما خوب و زیبا می‌نامیم ولی به‌دو صورت متناقض ظاهرمی‌شود جست و جو کنیم.

سقراط ج: منظورت را روشنتر بیان کن.

بیگانه: مگر تو سرعت و تیزی را، چه در مورد اجسام و چه در صدا و چه در مورد اعمال روح، و همچنین خواه در خود آن چیزها و خواه در موردی که هنر موسیقی و نقاشی شبیه و تصویر آنها را پدیدمی‌آورند، خوب نمی‌شماری و

نمی‌ستایی؟ و مگر از دیگران نیز همین ستایش را نشنیده‌ای؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: آیا بیادداری که مردمان آن چیزها را در این قبیل موارد چگونه می‌ستایند؟

سقراط ج: نه.

بیگانه: کاش می‌توانستم این نکته را همان گونه که می‌اندیشم از راه بیان بر تو روشن سازم.

سقراط ج: چرا نتوانی؟

بیگانه: معلوم می‌شود این کار به‌نظر تو آسان می‌آید. بگذار این امر را در مورد دو نوع مختلف که تقریباً ضد یکدیگرند در نظر آوریم: ما سرعت و فشردگی و جانداری را در بسیاری از اعمال می‌ستاییم و هنگامی که از سرعت یا قدرت یا تحرک یک ذهن یا یک بدن یا صدا خوشمان می‌آید، خاصیت همهٔ آنها را با نامی واحد می‌خوانیم یعنی با نام شجاعت.

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: مگر در آن گونه موارد نمی‌گوییم: باقدرت است، شجاع است، چالاک است، مردانه است؟ و مگر با این صفتها آنها را نمی‌ستاییم؟

سقراط ج: البته. ۳۰۷

بیگانه: ولی آرامی و آهستگی را نیز در مورد بسیاری از کارها و اعمال می‌ستاییم.

سقراط ج: البته می‌ستاییم.

بیگانه: و آیا این ستایش بدین‌سان صورت‌نمی‌گیرد که صفاتی بر خلاف صفات پیشین به‌آنها نسبت می‌دهیم؟

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: اعمالی را که بآرامی و از روی خویشتن‌داری صورت‌می‌گیرند آهسته و باوقار و ظریف می‌نامیم و در مورد صدا کلمات ملایم و بم را بکارمی‌بریم و همچنین هر گاه ببینیم که در موردی آرامی و ملایمت و آهستگی به‌موقع خود بکاربسته‌می‌شود، برای ستایش کلمهٔ شجاعت را بکارنمی‌بریم بلکه آن را با صفت اعتدال می‌ستاییم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: ولی اگر هر یک از این دو نحوهٔ عمل بی‌هنگام و در غیر از مورد صحیح پیش‌آید، به‌نکوهش می‌پردازیم و صفاتی بر خلاف صفات پیشین به‌آنها نسبت می‌دهیم.

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: هر چه را تیزتر و تندتر و شدیدتر از حد اعتدال است بی‌باکانه و دیوانه‌وار می‌نامیم و هر چه را آهسته‌تر و نرمتر از میزان شایسته است سست و ترسویانه می‌خوانیم و بدین‌سان تقریباً همیشه می‌بینیم که این دو نوع، یعنی خویشتن‌داری و شجاعت، دو قوهٔ متضادند که در کارها و اعمال با یکدیگر نمی‌آمیزند و کسانی هم که دارای یکی از آن صفاتند نمی‌توانند با کسانی که دارای صفت دیگرند سازگار باشند.

سقراط ج: در چه مورد نمی‌توانند سازگار باشند؟

بیگانه: نه در مورد اعمالی که پیشتر ذکر کردیم و نه در دیگر موارد. زیرا هر یک از آنها نوعی را که با طبیعتش سازگار است می‌ستاید و نوع دیگر را که با طبیعتش بیگانه است نکوهش می‌کند و از آن رو در بیشتر موارد با هم تنازع و دشمنی پیدا می‌کنند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: ناسازگاری این صفات در بیشتر موارد حائز اهمیت نیست ولی در موارد مهم برای جامعه و دولت خطرناکترین بیماریهاست.

سقراط ج: آن موارد کدامند؟

بیگانه: مواردی که به‌نظم و سامان تمام زندگی مربوطند. زیرا کسانی که طبیعتی ملایم دارند پیوسته در این اندیشه‌اند که آرام و بی‌نام و آوازه زندگی کنند و همیشه در پی سامان‌دادن امور خویش باشند و چه در داخل کشور و چه در روابط با دول دیگر طرفدار آشتی و صفا هستند. این میل به‌آشتی و آرامی اگر نابهنگام باشد سبب می‌شود که با گذشت زمان بی‌آنکه خود بدانند نسبت به‌جنگ و فنون آن بیگانه گردند و جوانانشان ترسو و آسایش‌طلب بارآیند، و سرانجام در برابر حملات دیگران نمی‌توانند از خود دفاع کنند و چند سالی نمی‌گذرد که آزادی خود و فرزندان و وطنشان از دست می‌رود و به‌مشتی برده و خدمتگار تبدیل می‌گردند.

۳۰۸ **سقراط ج:** نتیجه‌ای که پیش‌بینی کردی بسیار بد و خطرناک است.

بیگانه: اکنون بگذار ببینیم کسانی که بیشتر به‌شجاعت می‌گرایند چگونه زندگی می‌گذرانند؟ اینان چون طبعی سرکش و پرشور دارند، همواره دولت خود را به‌جنگ و ستیز برمی‌انگیزند و بدین‌سان بسیاری از دول مقتدر را دشمن خود می‌سازند و در نتیجه وطنشان ازپای‌درمی‌آید و در زیر یوغ دشمنان قرارمی‌گیرد.

سقراط ج: آری، این نیز درست است.

بیگانه: پس آیا بهتر آن نیست که بگوییم این دو صفت با هم دشمنی دارند و پیوسته در تضاد و تنازعند؟

سقراط ج: حقیقتی است که نمی‌توان انکار کرد.

بیگانه: پس آنچه به‌دنبالش می‌گشتیم یافته‌ایم و می‌بینیم که برخی از اجزاءِ مهم فضیلت انسانی با هم ناسازگارند و کسانی هم که از این اجزا بهره‌ای بیشتر دارند بالطبع با یکدیگر ناسازگار می‌گردند.

سقراط ج: آری، براستی چنین است.

بیگانه: اکنون بگذار این مطلب را نیز بررسی کنیم که...

سقراط ج: کدام مطلب؟

بیگانه: آیا می‌توان پذیرفت که یکی از هنرهای تلفیق‌دهنده یکی از آثار خود را، هر قدر کوچک و بی‌اهمیت باشد، خواسته و دانسته از تلفیق خوب و بد بوجودآورد؟ یا آنکه باید گفت هر هنری همیشه و در همه جا بد را کنار می‌گذارد و تا آنجا که میسر باشد از آن دوری می‌جوید، و فقط چیزهایی را که خوب و قابلند می‌گیرد و سپس از این چیزهای خوب عناصر شبیه و بی‌شباهت را به‌هم تلفیق می‌دهد و بدین‌سان نیرویی واحد یا صورتی واحد بوجودمی‌آورد؟

سقراط ج: جز این ممکن نیست.

بیگانه: بنا بر این هنر سیاست راستین هرگز خواسته و دانسته امور دولت را به‌دست مردان نیک‌سیرت و بدسیرت نمی‌سپارد. بلکه نخست مردان را از راه تربیت می‌آزماید و پس از آنکه آنان را نیک آزمود، وظیفهٔ تعلیم و تربیت و دیگر امور را به‌عهدهٔ کسانی می‌گذارد که توانایی و لیاقت آنها را دارند، و آنگاه به‌آنان دستور می‌دهد که وظایف خود را چگونه انجام‌دهند، و از سرپرستی و مراقبت آنان دمی غافل نمی‌ماند همچنان که فن بافندگی نیز کسانی را که وظیفه‌شان شانه‌کردن پشم و آماده‌ساختن آن است و کارهای مقدماتی لازم برای وظیفهٔ اصلی او را انجام‌می‌دهند تحت نظر و مراقبت خود دارد و دستورهای لازم را

به‌آنان می‌دهد و به‌هر کس کاری رجوع می‌کند که بتواند آن را بدان گونه که برای وظیفهٔ اصلی او لازم است بانجام‌برساند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: هنر شاهانهٔ سیاست نیز به‌عقیدهٔ من باید بر مقامات قانونی و آموزگاران و مربیان نظارت کامل داشته‌باشد و به‌آنان اجازه ندهد کاری کنند که در نتیجهٔ آن طرز فکری پدیدآید که با تلفیقی که وظیفهٔ اصلی اوست منافات
۳۰۹ داشته‌باشد. بلکه باید به‌آنان دستور دهد که همان تلفیق را به‌مردم بیاموزند، و کسانی را که نمی‌توانند از شجاعت و خویشتن‌داری و دیگر فضیلتهای انسانی بهره برگیرند، بلکه به‌اقتضای طبیعت خویش پیوسته به‌بی‌دینی و بیدادگری می‌گرایند، از راه اعدام یا تبعید از جامعه دور سازد و یا به‌سخت‌ترین کیفرها محکوم کند.

سقراط ج: آری، می‌گویند راه درست همین است.

بیگانه: و کسانی را هم که در منجلاب نادانی و فرومایگی غوطه‌ورند باید در زیر یوغ بندگی درآورد.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: آنگاه باید بکوشد تا کسانی را که به‌سبب استعداد و تربیت نیکو قابلیت آن را دارند که مورد استفادهٔ هنر بافندگی شاهانه قرارگیرند و در عین حال از فضیلت شجاعت بهره‌ای بیشتر دارند و طبیعت سخت و خشن ایشان شایستهٔ نقش تار است با افرادی که با فضیلت خویشتن‌داری سازگارتر و در نتیجه آرامتر و ملایم‌ترند و طبیعتشان به‌طبیعت پود مانند است، به‌نحوی که هم‌اکنون توضیح خواهم‌داد، به‌یکدیگر تلفیق دهد و به‌هم ببافد...

سقراط ج: به‌چه نحو؟

بیگانه: نخست باید جزءِ جاویدان وجود ایشان، یعنی ارواح ایشان را، با استفاده از قرابتی که میان آنهاست با پیوندی خدایی به‌هم متصل سازد و آنگاه جزءِ حیوانی ایشان را با رشته‌ای بشری به‌هم ببندد.

سقراط ج: منظورت چیست؟

بیگانه: اگر در روحی عقیدهٔ درست و مطابق حقیقت دربارهٔ عدل و زیبایی و خوبی و خلاف آنها جایگزین باشد، من آن را روح جزءِ خدایی موجود نیمه‌خدایی می‌نامم.

سقراط ج: حق با توست.

بیگانه: و می‌دانیم که صاحب هنر سیاست و قانونگذار راستین یگانه کسی است که می‌تواند به‌یاری خدای هنر سیاست چنین عقیده‌ای را در کسانی که از تربیتی نیک بهره برگرفته‌اند بوجودبیاورد.

سقراط ج: این نیز درست می‌نماید.

بیگانه: ولی سقراط، به‌کسی که از این کار ناتوان باشد هرگز نامی را که هم‌اکنون در جست و جوی معنی آن هستیم، نخواهیم‌داد.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: بسیار خوب. آیا اگر روح شجاعی آن حقیقت را بدست‌آورد، رام نمی‌شود و به‌عدالت نمی‌گراید؟ و اگر از آن حقیقت دور بماند طبیعتش به درنده‌خویی متمایل نمی‌گردد؟

سقراط ج: جز این نمی‌تواند بود.

بیگانه: و آیا اگر کسی که طبیعتی آرام و ملایم دارد آن عقیده را بدست آورد، معتدل و خویشتن‌دار به‌معنی راستین که لازمهٔ عضویت جامعه است نمی‌شود؟ و اگر از آن بی‌بهره بماند شایستهٔ آن نخواهدبود که ابله و دیوانه‌اش بخوانیم؟

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: اما نه تلفیق و پیوند بدان با بدان قابل دوام است و نه تلفیق و پیوند نیکان با بدان، و نه هنری می‌توان یافت که بخواهد چنین تلفیقی بوجود آورد.

سقراط ج: درست است.

۳۱۰ **بیگانه:** عقیده‌ای که اندکی پیش اشاره کردیم فقط در طبایع نیکو و
تربیت‌یافته از طریق قوانین بوجودمی‌آید و خود بهترین وسیلهٔ علاج، و چنانکه گفتیم، پیوندی خدایی است که اجزاءِ مختلف فضیلت انسانی را که به‌یکدیگر بی‌شباهتند و در دو جهت مخالف پیش‌می‌روند به‌هم می‌بندد.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: آنجا که این پیوند خدایی موجود است، رشته‌های انسانی را هم بآسانی می‌توان یافت و بکاربردنشان بسیار سهل است.

سقراط ج: آن رشته‌ها کدامند و چگونه می‌توان آنها را بکاربرد؟

بیگانه: به‌یاری قوانین زناشویی، و از راه ازدواج درست جوانان شهر با

یکدیگر. بیشتر زناشوییها موافق اصول درستی که برای بوجودآوردن فرزندان باید در نظر گرفته‌شود صورت نمی‌گیرند.

سقراط ج: چرا؟

بیگانه: ازدواجهایی را که برای کسب مال و قدرت صورت می‌گیرند کنار می‌گذاریم زیرا ارزش آن را ندارند که وقت خود را صرف نکوهش آنها بکنیم.

سقراط ج: حق با توست.

بیگانه: پس فقط باید از زناشوییهایی سخن بگوییم که در آنها به‌اصالت و تبار بیشتر توجه می‌شود، و ببینیم آیا در آنها اصول درست رعایت می‌گردد یا نه؟

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: اگر در این گونه زناشویی راحتی و آرامش آنی را در نظر بگیریم و بدین سبب کسانی را بگزینیم که از هر حیث به‌یکدیگر شبیهند و از بی‌شباهتی بگریزیم و از دشواری ازدواج کسانی که شبیه یکدیگر نیستند بهراسیم، چنین ازدواجی متکی بر پایهٔ درست نخواهدبود.

سقراط ج: چرا؟

بیگانه: زیرا در این صورت اشخاص قانع و ملایم همیشه به‌کسانی که مانند خود ایشانند روی‌می‌آورند و تا حد امکان دختران همان گونه کسان را به‌زنی می‌گیرند و دختران خود را نیز بدان گونه مردان می‌دهند. مردمان سرکش و دلاور نیز کسانی را که دارای همین سجیه‌اند برمی‌گزینند و حال آنکه حق این است که هر دو گروه راهی مخالف این در پیش گیرند.

سقراط ج: چرا؟

بیگانه: شجاعت اگر از نسلی به‌نسل دیگر منتقل شود بی‌آنکه با ملایمت و خویشتن‌داری بیامیزد، البته نخست جلوهٔ درخشانتری پیدا می‌کند ولی در پایان کار به‌بی‌باکی و دیوانگی می‌انجامد.

سقراط ج: چنین می‌نماید.

بیگانه: روح ملایم و آرام نیز اگر با شهامت و دلاوری نیامیزد و از نسلی به‌نسل دیگر منتقل گردد به‌سستی می‌گراید و سرانجام پژمرده و افسرده می‌شود.

سقراط ج: حق با توست.

بیگانه: چنانکه گفتم، اگر صاحبان آن دو سجیه دربارهٔ نیکی و زیبایی تصور واحد و مشترکی داشته‌باشند، پیونددادن آنان به‌یکدیگر آسان خواهدبود.

زیرا یگانه وظیفهٔ هنر بافندگی شاهانه همین است که نگذارد ارواح پرشور و دلاور
از ارواح ملایم و خویشتن‌دار جدا گردند بلکه آن دو را به‌وسیلهٔ اعتقاد مشترک و ۳۱۱
افتخار و ننگ و گروگانهایی که به‌یکدیگر می‌دهند به‌هم جوش دهد، و از راه تلفیق و پیوند آنها بافتهٔ صاف و ظریفی بوجودآورد و آنگاه تمام قدرت و اختیار دولت را به‌دست آن بسپارد.

سقراط ج: چگونه.

بیگانه: آنجا که حکمرانی لازم است، کسی را که آن هر دو سجیه را در خود توأم دارد به‌حکمرانی بگزینند، و آنجا که چندین حکمران ضروری است حکمرانان را چنان انتخاب کند که هر دو سجیه به‌هم بیامیزند. چه اگر حکمران دارای روحی ملایم و خویشتن‌دار باشد البته احتیاط و عدالت و صلح و صفا را در جامعه رایج خواهدساخت ولی حدت و سرعتی را که لازمهٔ عمل است دارا نخواهد بود.

سقراط ج: این نکته به‌نظر من نیز درست می‌آید.

بیگانه: حکمران باشهامت و دلاور در رعایت احتیاط و عدالت کوتاهی خواهدورزید و در عمل شدید و سریع خواهدبود. ولی ممکن نیست که کار یک جامعه، چه در امور عمومی و چه در امور مربوط به‌یکایک افراد، درست انجام پذیرد اگر یکی از آن دو صفت در آن نباشد.

سقراط ج: تردید نیست.

بیگانه: پس می‌گوییم غایت هنر بافندگی سیاسی که وظیفه‌اش بهم‌بافتن ارواح شجاع وارواح خویشتن‌دارست، هنگامی حاصل می‌شود که هنر شاهانه آن دو را به‌وسیلهٔ دوستی و سازگاری به‌هم پیوندد و بدین‌سان بهترین و گرانبهاترین بافته‌ها را آماده کند و همهٔ افراد جامعه را، اعم از آزاد و بنده، در زیر آن گردآورد و با توجه به‌حد اعلای سعادتی که ممکن است نصیب جامعه‌ای شود فرمان بدهد و حکم براند و نگذارد که به‌سعادت جامعه نقصی راه‌یابد.

سقراط ج: ای بیگانه، ماهیت پادشاه و مرد سیاسی را به‌نیکوترین وجه تشریح کردی.

حاشیه

۱. رک: «سوفسطایی» ۲۱۶
۲. مراد مفهوم سوفسطایی است. رک: «سوفسطایی» ۲۱۹ به‌بعد.
۳. ترجمهٔ آلمانی R. Rufener و ترجمهٔ فرانسوی Leon Robin «شریفترین و راحت‌طلب‌ترین موجود است» و ترجمهٔ انگلیسی J. B. Skemp «تنومندترین و راحت‌طلب‌ترین مخلوقات». مترجم فرانسوی معتقد است که مقصود از این مخلوق، خوک است (افلاطون در رسالهٔ «لاخس» ۱۹۶ و رسالهٔ «تئای‌تتوس» ۱۶۱ و ۱۷۴ و «جمهوری» ۳۷۲ نیز از خوک نام برده‌است.)
۴. مترجم فرانسوی معتقد است که مقصود از شخص راحت‌طلب در اینجا خوک‌چران است.
۵. رک: «سوفسطایی» ۲۲۷.

۶. در اساطیر یونان آترئوس، پدر آگاممنون، یکی از پهلوانان نامی است که با برادر خود ثواستس، بدان جهت که زنش را از راه بدر برده‌بود، جنگید و او را از شهر راند.
۷. مراد از معالجهٔ خدایی معالجه به‌وسیلهٔ ادعیه و عزایم است.
۸. رک: «سوفسطایی» ۲۴۳ و ۲۵۶ و خصوصاً ۲۶۰.
۹. مراد طرز تفکر دیالکتیکی است. رک: فایدروس، شمارهٔ ۲۶۵.
۱۰. ساتورنها در اساطیر یونان موجوداتی هستند نیمه‌آدمی و نیمه‌اسب.

پارمنیدس

Parmenides

(ایده و واحد)

کفالوس حکایت می‌کند:

روزی که از زادگاهمان کلازومنه به‌آتن آمده‌بودیم در میدان شهر به آدئیمانتوس و گلاوکن برخوردیم: آدئیمانتوس دست مرا گرفت و گفت: درود بر تو کفالوس اگر از من خدمتی ساخته‌است بگو تا بجای‌آورم.

گفتم: آری، بدین شهر آمده‌ام تا تقاضایی از شما بکنم.

پرسید: چه تقاضایی؟

گفتم: آن برادر ناتنی‌تان که با شما از یک مادر است چه نام دارد؟ نام او را از یاد برده‌ام. هنگامی که نخستین بار از کلازومنه به‌اینجا آمدم او هنوز کودک بود ولی از آن هنگام زمان درازی گذشته‌است. نام پدرش، اگر خطا نکنم، پوریلامپس بود.

گفت: درست بیادداری. او آنتیفون است. با او چه کار داری؟

گفتم: این همراهان من که می‌بینی، همشهریان منند و به‌فلسفه دلبستگی فراوان دارند. شنیده‌اند آنتیفون با کسی به‌نام پوثودوروس که از دوستان و شاگردان زنون است دوستی دارد و مضمون بحثی را که چندین سال پیش سقراط با زنون و پارمنیدس[1] کرده و سؤال و جوابهایی را که میان آنها گذشته، چندین‌بار از پوثودوروس شنیده و از بر کرده‌است.

گفت: آری درست است.

گفتم: تقاضای ما این است که مضمون آن بحث را از برادرت بشنویم.

گفت: این کار آسان است. برادرم هنگامی که جوان نورسی بود این مطلب را با اشتیاق فراوان از بر کرده، گرچه اکنون شیوهٔ نیای خود را که همنام او بود پیش‌گرفته‌است و وقت خود را به‌آموختن فن سواری می‌گذراند. اکنون که منظورتان اینست، بیایید به‌خانهٔ او برویم. او خود نیز دمی پیش از اینجا به‌خانه رفت. خانه‌اش در میلت است که از اینجا دور نیست.

۱۲۷ پس از این گفت و گو براه‌افتادیم. آنتیفون در خانه بود و مهار اسب را به‌آهنگر می‌داد که تعمیر کند. چون از این کار فارغ شد برادرش منظور ما را به‌او گفت. آنتیفون مرا شناخت و بیادآورد که در اثنای سفر پیشینم مرا دیده‌است و به‌من خوشامد گفت.

خواهش کردیم که مضمون آن بحث را از آغاز تا پایان به‌ما بگوید. نخست مایل نبود تقاضای ما را برآورد و می‌گفت بیم آن دارد که از عهدهٔ این تکلیف سنگین برنیاید. ولی سرانجام خواهش ما را پذیرفت و گفت از پوثودوروس شنیدم که یک بار زنون و پارمنیدس برای شرکت در جشن بزرگ «پان‌آتنه» به‌آتن آمده بودند. پارمنیدس در آن هنگام بیش از شصت و پنج سال داشته و ریشش بکلی سفید بوده و با این همه قامتی کشیده و قیافه‌ای دلپذیر داشته‌است. زنون تقریباً چهل‌ساله بوده، اندامی باریک و صورتی زیبا داشته‌است و می‌گفته‌اند که در جوانی معشوق پارمنیدس بوده‌است.

بنا به‌گفتهٔ آنتیفون آن دو در کران شهر، در ناحیهٔ کرامیکوس، در خانه پوثودوروس منزل کرده‌بودند و سقراط و چند تن دیگر بدانجا آمده‌بودند تا از زنون خواهش کنند که کتاب خود را برای آنان بخواند. این کتاب را آن دو با خود به‌آتن آورده‌بودند و از آن رو نخستین شهرت خود را در آتن یافته‌بود. چنانکه آنتیفون می‌گفت سقراط در آن هنگام در عنفوان جوانی بوده‌است.

هنگامی که زنون کتاب خود را می‌خوانده‌است، پارمنیدس بیرون از خانه بوده و پوثودوروس همراه پارمنیدس و ارسطو، که بعدها یکی از جباران سی‌گانهٔ آتن شد، وقتی به‌خانه رسیده‌بودند که کتاب نزدیک به‌پایان بوده‌است و از این رو فقط اندکی از مضمون آن را شنیده‌بودند. ولی تمام کتاب را پیشتر زنون یک بار برای پوثودوروس خوانده‌بود.

سقراط پس از شنیدن مطالب کتاب، از زنون خواهش کرد که نخستین فرضیهٔ اولین استدلال کتاب را بار دیگر بخواند و پس از آنکه زنون خواند، سقراط گفت: زنون، مقصودت چیست از اینکه می‌گویی اگر موجود کثیر باشد بالضروره باید در آنِ واحد هم شبیه باشد و هم بی‌شباهت و چنین چیزی محال است؟ می‌گویی بی‌شباهت ممکن نیست شبیه باشد و شبیه ممکن نیست بی‌شباهت باشد. چنین نمی‌گویی؟

زنون پاسخ داد: آری مطلب همین است.

سقراط گفت: پس استدلال تو اینست که: چون محال است ناشبیه شبیه باشد و شبیه ناشبیه، پس محال است که موجود کثیر باشد، چه اگر کثیر بود لازم می‌آمد چنان باشد که گفتی محال است. آیا مقصودت از این استدلال این نیست که، بر خلاف آنچه ما تا کنون شنیده‌ایم، ثابت کنی که کثرت وجود ندارد؟ و بر این عقیده‌ای که هر یک از استدلالهای کتاب تو دلیلی کامل برای اثبات این مطلب است؟ و بنا بر این معتقدی که به‌عدهٔ استدلالهایی که در کتاب نوشته‌ای، دلیل آورده‌ای بر اینکه کثرت وجود ندارد؟ آیا عقیدهٔ تو براستی همین است یا من مقصود تو را درست درنیافته‌ام؟

زنون پاسخ داد: آری، عقیدهٔ من همین است و مضمون نوشتهٔ مرا خوب ۱۲۸
فهمیده‌ای.

در این هنگام سقراط روی به‌پارمنیدس کرد و گفت: پارمنیدس، پیداست که زنون به‌پیوندهای دوستی که تو و او را به‌هم بسته‌است قانع نیست بلکه می‌خواهد این کتاب پیوند تازه‌ای برای همبستگی شما دو تن باشد. زیرا مطلبی که در کتاب نوشته همان است که تو در شعر خود آورده‌ای منتها او همان موضوع را از جهتی بر خلاف جهت بیان تو تشریح می‌کند و بدین‌سان می‌خواهد ما را بفریبد تا گمان ببریم که مطلب او غیر از مطلب تو را. تو در شعر خود گفته‌ای که کلِ موجود، واحد است و برای اثبات این ادعا دلایل قاطع و استوار آورده‌ای. زنون نیز ادعا می‌کند که کثیر وجود ندارد و برای اثبات این ادعا دلایل فراوان می‌آورد. بنا بر این یکی از شما می‌گوید که فقط واحد موجود است و دیگری ادعا می‌کند که کثیر موجود نیست ولی هر یک مطلب را چنان تشریح می‌کند که گویی سخنش ارتباطی با گفتهٔ دیگری ندارد، حال آنکه در حقیقت هر دو در سراسر گفتار خود جز یک مطلب نمی‌گویید. راستی این است که این نوع سخن بالاتر از حد درک ماست و این گونه استدلال از افق فهم ما بیرون است.

زنون گفت: سقراط، شاید در آنچه گفتی حق با تو باشد. ولی مقصود حقیقی مرا نتوانستی دریابی و با اینکه چون سگ شکاری چالاکی جا پای منظور مرا نیک دنبال کردی و به‌خفاگاه آن پی‌بردی باز به‌اشتباه افتادی: من نخواسته‌ام مطلب تازه‌ای عنوان کنم. بلکه مرادم همان است که خود اشاره کردی و قصدم این نبوده‌است که منظور خود را از مردم پنهان سازم و چنان وانمود کنم که موضوع نوشتهٔ من نکتهٔ تازه‌ای است. مرادم از نوشتن این کتاب این است که از نظریهٔ

پارمنیدس در برابر کسانی که می‌کوشند آن را مضحک جلوه دهند دفاع کنم. مخالفان پارمنیدس می‌گویند این سخن که «فقط واحد موجود است» ادعایی بی‌پایه است و تناقضهای بی‌شمار در خود نهفته دارد. بدین جهت روی سخنم در این کتاب با کسانی است که معتقد به‌کثرتند و همان ایراد را بر آنان می‌گیرم و می‌کوشم ثابت کنم که ادعای آنان ــ که می‌گویند موجود کثیر است ــ اگر نیک نگریسته‌شود مطالب بی‌معنی و بی‌پایهٔ بیشتری را بدنبال‌می‌آورد.

این کتاب را در روزگار جوانی به‌قصد رد ایرادهای مخالفان نوشتم ولی در آن هنگام کسی آن را دزدید و امید نداشتم که بتوانم روزی منتشرش کنم. پس اگر گمان می‌بری که این نوشته زادهٔ اندیشهٔ مرد کاملی است نه هوس جوان نورسی، در اشتباهی. ولی باز می‌گویم که توصیفی که از آن کردی بد نبود.

سقراط پاسخ داد: آنچه را گفتی باور می‌کنم و می‌پذیرم. ولی زنون، آیا
۱۲۹ معتقد نیستی که در یک سو مفهوم «خود شباهت» (= شباهت فی‌نفسه) وجوددارد و در سوی دیگر مفهوم خلاف آن، یعنی «خود بی‌شباهتی»؟ و آیا قبول نداری که من و تو و همهٔ چیزهای دیگر، که ما کثیر می‌نامیم، از آن دو مفهوم بهره‌ورند، و هر چیز که از «شباهت» بهره‌ور است، به‌علت این بهره‌وری، و بدان مقدار که از آن بهره‌ور است، «شبیه» است و هر چه از «بی‌شباهتی» بهره دارد در نتیجه این بهره‌وری «بی‌شباهت» است، و هر چیز که از هر دو بهره دارد هم شبیه است و هم بی‌شباهت؟ اگر براستی همهٔ چیزها از این هر دو مفهوم، که ضد یکدیگرند، بهره‌ور باشند و به‌سبب بهره‌وری از هر دو مفهوم، هم به‌یکدیگر شبیه باشند و هم بی‌شباهت، چه جای شگفتی است؟ البته بسیار عجیب خواهدبود اگر کسی بتواند ثابت کند که «خود شبیه» غیرشبیه است، یا «خود غیرشبیه» شبیه است. ولی اگر چیزی که از هر دو مفهوم بهره دارد هم شبیه باشد و هم غیر شبیه، چنین حالتی، زنون، لااقل به‌نظر من تعجب‌آور نمی‌آید. همچنین است اگر کسی ثابت کند که هر چیزی به‌علت بهره‌داشتن از «خود واحد» واحد است و در عین حال به‌علت بهره‌داشتن از «خود کثیر» کثیر است. ولی اگر کسی ثابت کند که خود واحد حقیقی کثیر است، یا خود کثیر واحد است، به‌حیرت خواهم‌افتاد. همین امر در موارد دیگر نیز صادق است: اگر کسی بتواند روشن سازد که خود مفهومهای نوع یا جنس، یا ایده‌ها، خصوصیات ضد خود را می‌پذیرند و دارا می‌شوند، چنین امری حیرت‌آور خواهدبود. ولی اگر کسی بگوید که من در آن واحد هم واحد هستم و هم

کثیر شگفت‌انگیز نیست. زیرا برای اثبات اینکه من کثیرم چنین استدلال خواهد کرد که نیمهٔ راست من غیر از نیمهٔ چپ من است و نیمهٔ بالای تن من غیر از نیمهٔ پایین تن من، و بدین ترتیب من براستی از کثیر بهره‌دارم. باز همان شخص اگر بخواهد ثابت کند که من واحد هستم خواهدگفت که من در میان هفت تن که در اینجا حضور دارند «یک» تن هستم و بنا بر این از واحد نیز بهره دارم. پس استدلال او در هر دو مورد درست خواهدبود. از این رو اگر کسی ثابت کند که سنگ و چوب و دیگر چیزها از آن قبیل، در عین حال هم واحدند و هم کثیر، ما فقط تصدیق خواهیم‌کرد که توانسته‌است ثابت کند که این چیزها در عین حال هم واحدند و هم کثیر، ولی هرگز نخواهیم‌گفت ثابت کرده‌است که خود واحد کثیر است یا خود کثیر واحد.

ولی اگر کسی، چنانکه گفتم، ایده‌ها را از چیزهای محسوس جدا کند و بگوید که ایده‌ها در خودی خود و برای خود (= فی‌نفسه و لنفسه) وجوددارند، مانند ایدهٔ شباهت و بی‌شباهتی، وحدت و کثرت، حرکت و سکون و از این قبیل، و سپس مبرهن سازد که خود آن ایده‌ها می‌توانند به‌هم بیامیزند و از هم جدا شوند، زنون گرامی، من او را شایستهٔ ستایش و تمجید خواهم‌شمرد.[۲]

به‌عقیدهٔ من استدلالهای تو خوبند. ولی اگر کسی بتواند ثابت کند که همان دشواریها در مورد خود ایده‌ها نیز وجوددارند، و بدان‌سان که تو آنها را ۱۳۰ دربارهٔ چیزهای محسوس نمایان ساخته‌ای دربارهٔ چیزهایی نمایان سازد که فقط با تعقل و تفکر دریافتنی هستند، او را بمراتب بیشتر از تو خواهم‌ستود.

هنگامی که سقراط این نکته را بیان می‌کرد، پوثودوروس، چنانکه خود می‌گفت، در این اندیشه بود که سخنان سقراط پارمنیدس و زنون را خوش‌نخواهد آمد. ولی دید که آن دو نه تنها به‌گفته‌های سقراط به‌دقت کامل گوش فرامی‌دهند بلکه بارها تبسم‌کنان به‌یکدیگر می‌نگرند و بدین‌سان اعجاب و ستایش خود را آشکار می‌سازند.

چون سخن سقراط بپایان‌رسید پارمنیدس گفت: سقراط، دقت و کوشش تو در بررسی مسائل شایان ستایش است. اینک بگو ببینم، آیا تو خود توانسته‌ای این دو نوع چیزها را از هم جدا کنی؟ در ضمن سخن یک بار از چیزهایی سخن گفتی که خود دارای وجود مستقلند و آنها را ایده‌هایی نامیدی که فی‌نفسه موجودند، و سپس از چیزهای دیگری نام بردی که گفتی از ایده‌ها فقط بهره‌ای

دارند. به‌عبارت دیگر، چنین می‌نماید که در نظر تو «خود شباهت» چیزی است مستقل از شباهتی که در ما هست، همچنین است وحدت و کثرت و مفهومهای دیگر که هم‌اکنون از زنون شنیدی. آیا در مورد دیگر چیزها هم که از این قبیلند، همین عقیده را داری و معتقدی که ایدهٔ مستقل عدالت، و ایدهٔ زیبایی و خوبی و غیره نیز وجوددارد؟

سقراط گفت: آری.

پارمنیدس پرسید: و آیا برای آدمی نیز به‌ایدهٔ مشخصی قائل هستی جدا از ما آدمیان؟ و معتقدی که هر چیز دیگر نیز ایده‌ای دارد که از خود آن جداست؟ به‌عبارت دیگر نه تنها برای آدمی بلکه برای آتش و آب هم به‌ایده‌ای قائلی؟

سقراط گفت: پارمنیدس، بارها در تردید بوده‌ام که آیا باید این حکم را در مورد آن چیزها نیز صادق بدانم یا نه.

پارمنیدس گفت: بی‌گمان در مورد چیزهای حقیر مانند موی و گِل و فضولات و امثال آنها حیران بوده‌ای که آیا هر یک از آنها نیز ایدهٔ مستقلی دارد که به‌خودی خود و برای خود هست و از خود آن چیزها که می‌توان با دست گرفت و لمس کرد جداست؟ یا نه، آن چیزها ایده‌ای ندارند؟

سقراط گفت: به‌هیچ وجه. بلکه معتقدم که آن چیزها همچنانند که می‌بینیم و جای شگفتی می‌بود اگر در مورد آنها هم به‌وجود ایده قائل می‌شدیم. البته گاه این اندیشه مرا به‌تشویش انداخته‌است که نکند وضع آنها نیز چنان باشد که پیشتر گفتیم و از این رو وقتی که به‌آنها می‌رسم از بیم آنکه در گرداب مهملات بیفتم و غرق شوم زود به‌آنها پشت می‌کنم. ولی هر گاه دربارهٔ چیزهایی که پیشتر ادعا کردیم که دارای ایده‌اند می‌اندیشم، با رغبت فراوان به‌آنها می‌پردازم و از تفکر دربارهٔ آنها سیر نمی‌شوم.

پارمنیدس گفت: سقراط، تو هنوز در عنفوان جوانی هستی و فلسفه هنوز چنانکه باید بر تو چیره نشده‌است. ولی بزودی چنان شیفتهٔ آن خواهی‌شد که هیچ یک از آن چیزها را حقیر نخواهی‌شمرد. تو هنوز به‌نظر و عقیدهٔ مردم اعتنای فراوان داری و این اقتضای جوانی توست.

اکنون بگو ببینم: آیا واقعاً به‌نظر تو چنین می‌آید که عده‌ای چیزها به صورت ایده وجوددارند و هر چه ما به‌حس درمی‌یابیم به‌علت بهره‌داشتن از آن ایده‌ها نام معینی به‌خود می‌گیرد؟ مثلاً چیزی که از «شباهت» بهره دارد به‌علت

بهره‌داشتن از آن، «شبیه» می‌شود و آنچه از «بزرگی» بهره دارد به‌علت این ۱۳۱
بهره‌وری، «بزرگ» می‌شود و چیزهایی که از «عدل» یا «زیبایی» بهره دارند به‌علت بهره‌داشتن از آنها عادلانه یا زیبا می‌شوند؟

سقراط گفت: البته.

پارمنیدس گفت: بسیار خوب. هر چیز که از ایده بهره‌ور است، یا باید از کل ایده بهره‌ور باشد یا از جزئی از آن. یا به‌عقیدهٔ تو بهره‌وری ممکن است نوع دیگری هم باشد؟

سقراط گفت: نه، نوع دیگر ممکن نیست.

پارمنیدس گفت: پس آیا به‌عقیدهٔ تو کل ایده، که واحد است، در هر یک از افراد چیزهای کثیر وجوددارد و در آنها حاضر است؟ یا مطلب را به‌نحوی دیگر تصور می‌کنی؟

سقراط گفت: پارمنیدس، در این مطلب چه اشکالی می‌بینی؟

پارمنیدس گفت: اگر ایده، که واحد است، در چیزهای بسیاری که جدا از یکدیگرند کلاً و تماماً وجود داشته‌باشد، آیا در آن صورت ایده ناچار از خود جدا نمی‌شود؟

سقراط پاسخ داد: به‌هیچ وجه، چنانکه روز هم که یک چیز است در آنِ واحد در مکانهای متعدد وجوددارد و با این همه از خود جدا نیست. بنا بر این چه اشکال دارد که یک ایده در آنِ واحد در چیزهای متعدد وجود داشته‌باشد و با این همه وحدت خود را حفظ کند و همیشه و همه جا همان باشد؟

پارمنیدس گفت: سقراط، عجب مثال ظریفی آوردی تا نشان‌دهی که واحد می‌تواند در عین حال در مکانهای متعدد موجود و حاضر باشد و با این همه همان باشد که بود. این سخن مانند آن است که روی عدهٔ کثیری از آدمیان را با چادری بپوشانی و بگویی که این چادر واحد، بر روی عدهٔ کثیری قرارگرفته‌است. مگر مثالی که آوردی از همین قبیل نبود؟

سقراط گفت: شاید حق با تو باشد.

پارمنیدس گفت: آیا در مثالی که آوردم، تمام چادر روی هر یک از آن اشخاص قراردارد یا فقط جزئی از آن روی یک فرد قراردارد و جزءِ دیگر روی فرد دیگر؟

سقراط گفت: شق دوم درست است.

پارمنیدس گفت: در آن صورت سقراط گرامی، ایده باید قابل تقسیم به اجزاء باشد و هر چه از آن بهره‌ور است باید از جزئی از آن بهره‌ور باشد. از این رو نمی‌توان گفت که تمام ایده در هر چیز وجوددارد بلکه باید بگوییم که در هر چیز فقط جزئی از ایده موجود است.

سقراط گفت: آری، همین نتیجه بدست‌می‌آید.

پارمنیدس گفت: سقراط، آیا می‌خواهی ادعا کنی که ایدهٔ واحد براستی قابل تقسیم است؟ و آیا در این صورت باز می‌توان ایده را واحد نامید؟

سقراط گفت: نه.

پارمنیدس گفت: اکنون به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار: اگر «خود بزرگ» را به‌اجزاءِ کوچک تقسیم کنی و بگویی که هر یک از چیزهای بزرگ به‌سبب دارابودن یک جزءِ کوچک آن، بزرگ است، آیا این سخن بی‌معنی نخواهدبود؟

سقراط گفت: البته بی‌معنی خواهدبود.

پارمنیدس گفت: همچنین اگر چیزی فقط جزءِ کوچکی از «خود مساوی» را در خود داشته‌باشد آیا آن چیز به‌علت داشتن آنچه از خود مساوی کوچکتر است، می‌تواند با چیزی دیگر مساوی باشد؟

سقراط گفت: به‌هیچ روی.

پارمنیدس گفت: اگر یکی از ما جزئی از «کوچک» را در خود داشته‌باشد، در آن صورت «کوچک» بزرگتر از آن جزءِ خود خواهدبود زیرا آن جزء، جزئی از کوچک است. بدین‌سان خود کوچک بزرگتر می‌شود در حالی که آن چیز که جزئی از کوچک در اوست کوچکتر می‌گردد نه بزرگتر.

سقراط گفت: آری در این نیز تردید نیست.

پارمنیدس گفت: پس اگر یک چیز نه از کل ایده بتواند بهره‌ور باشد و نه از جزئی از ایده، پس بهره‌وری از ایده به‌چه منوال است؟

سقراط گفت: به‌خدا سوگند، بآسانی نمی‌توان بدین سؤال پاسخی قاطع داد.

پارمنیدس گفت: در این نکته چه می‌گویی؟

سقراط پرسید: کدام نکته؟

۱۳۲ پارمنیدس گفت: گمان می‌کنم علت اینکه تو هر ایده را واحدی می‌دانی اینست که وقتی که عدهٔ کثیری از چیزها به‌نظرت بزرگ می‌آیند، چون همهٔ آنها را

یکجا و با هم می‌نگری چنین می‌نماید که همه دارای صورتی واحدند، و از آن رو بدین عقیده می‌رسی که «بزرگ» واحدی است.

سقراط گفت: کاملاً درست است.

پارمنیدس گفت: ولی هنگامی که «خود بزرگ» و چیزهای بزرگ را در نظر می‌آوری چه می‌اندیشی؟ وقتی که هر دوی آنها را با دیدهٔ عقل می‌نگری، آیا به‌نظرت چنین نمی‌آید که یک «بزرگ» سوم هم وجوددارد که آن دو به‌علت بهره‌داشتن از آن، بزرگ هستند؟

سقراط گفت: آری، چنین بنظرمی‌آید.

پارمنیدس گفت: پس بدین‌سان بر بالای سر «خود بزرگ» و چیزهای بزرگ که به‌علت بهره‌داشتن از «خود بزرگ» بزرگ هستند، ایدهٔ دیگری از بزرگ پدیدار می‌شود و بر بالای سر آن باز ایدهٔ دیگری ظاهر می‌گردد، و از آن رو دیگر نمی‌توانی بگویی که هر ایده فقط یکی است، بلکه عدهٔ ایده‌ها بیشمار می‌شود.

سقراط گفت: ولی پارمنیدس گرامی، مگر ایده، فکری نیست که فقط در نفس ما جای‌دارد؟ اگر حقیقت چنین باشد هر ایده واحدی بیش نمی‌تواند بود و مطلبی که هم‌اکنون گفتی دربارهٔ آن صدق نمی‌کند.

پارمنیدس گفت: مقصودت چیست؟ گیرم که هر فکر واحدی است ولی مگر فکر، فکر هیچ چیز نیست؟

سقراط گفت: چنین امری محال است.

پارمنیدس گفت: پس فکر چیزی است؟

سقراط گفت: آری.

پارمنیدس گفت: فکر چیزی که هست، یا فکر چیزی که نیست؟

سقراط گفت: شق نخستین درست است.

پارمنیدس گفت: و بی‌گمان فکری است مربوط به‌واحدی، و فکر، آن واحد را به‌صورتی ثابت و لایتغیر در همهٔ آن چیزها می‌یابد. مقصودت همین است؟

سقراط گفت: آری.

پارمنیدس گفت: پس خود ایده، آن وحدتی است که فکر می‌یابد و می‌شناسد، و آن وحدت در همهٔ آن چیزها همیشه صورتی ثابت و لایتغیر دارد. چنین نیست؟

سقراط گفت: آری بالضروره باید چنین باشد.

پارمنیدس گفت: مقصودت چیست؟ اگر بگویی که هر چیز از ایده بهره‌ور است، پس بالضروره یا باید قبول کنی که هر چیز قادر به‌فکرکردن است و در نتیجه هر چیز فکر می‌کند، و یا آنکه هر چیز فکری در خود دارد بی آنکه قادر به‌تفکر باشد.

سقراط گفت: البته این سخن بی‌معنی است. بهره‌مندی چیزها از ایده باید بدین گونه باشد که توضیح می‌دهم: ایده‌ها نمونه‌هایی‌اند که در عالم هستی وجوددارند، و چیزهای دیگر به‌آنها شبیه‌اند و تصویرهای آنها می‌باشند، و وقتی که می‌گوییم چیزها از ایده بهره دارند، مرادمان اینست که چیزها تصاویر ایده‌ها هستند.

پارمنیدس گفت: وقتی که چیزی به‌ایده شبیه است، آیا خود ایده نیز به همان اندازه به‌همان چیز، که تصویر ایده است، شبیه نمی‌باشد؟ یا گمان می‌کنی که ممکن است چیزی به‌چیز دیگر شبیه باشد ولی آن چیز دوم به‌چیز نخستین شبیه نباشد؟

سقراط گفت: البته ممکن نیست.

پارمنیدس گفت: آن دو چون شبیه یکدیگرند، پس آیا نباید بالضروره از ایده‌ای مشترک بهره‌ور باشند؟

سقراط گفت: البته.

پارمنیدس گفت: مگر نگفتیم آن چیز، که هر شبیهی باید از آن بهره‌ور باشد تا بتواند شبیه باشد، خود ایده است؟

سقراط گفت: البته چنین گفتیم.

پارمنیدس گفت: ولی بنا به‌استدلالی که کردیم ممکن نیست چیزی شبیه
۱۳۳ ایده باشد و ایده هم شبیه چیزی دیگر، زیرا در این صورت همیشه پشت سر ایده، ایده‌ای دیگر نمایان خواهدشد، و اگر این ایدهٔ دوم نیز به‌چیزی شبیه باشد باز پشت سر او ایدهٔ سومی پدیدار خواهدگردید و بدین‌سان اگر قرارباشد که خود ایده هم به‌آنچه از آن بهره‌ور است شبیه باشد، پشت هر ایده ایده‌ای دیگر ظاهر خواهد شد.

سقراط گفت: آری، حق با توست.

پارمنیدس گفت: پس بهره‌وری چیزها از ایده، از راه شباهت نمی‌تواند بود. بلکه باید از راه دیگری باشد و باید گشت و آن راه را پیدا کرد.

سقراط گفت: آری، چنین می‌نماید.

پارمنیدس گفت: سقراط، می‌بینی که اگر ایده‌ها را ذوات مجزا و مستقل تصور کنیم با چه مشکلاتی رو به‌رو می‌گردیم؟

سقراط گفت: آری، می‌بینم.

پارمنیدس گفت: برای اینکه با تو سخن صریح گفته‌باشم می‌گویم: بدان که تو هنوز نمی‌دانی با چه دشواریهایی رو به‌رو خواهی‌شد اگر ایده را از چیزهای دیگر مجزا کنی و واحدی کامل و مستقل تلقی نمایی.

سقراط پرسید: چرا؟ مقصودت چیست؟

پارمنیدس گفت: مشکلات این راه فراوان است. بزرگترین آنها این است که اگر کسی بگوید «ایده‌ها، اگر دارای خصوصیاتی باشند که برشمردید، به‌هیچ وجه قابل شناختن نمی‌توانند بود» نخواهیم‌توانست نادرستی ادعای او را ثابت کنیم و مدعی را قانع سازیم مگر آنکه مدعی مردی باشد از هر لحاظ تربیت‌یافته و دارای تجربه و استعداد کافی، و آماده باشد که به‌بحثی مفصل و طولانی دل بدهد و آن را دنبال نماید. وگرنه چنانکه گفتم قانع‌ساختن کسی که ادعا کند ایده‌ها شناختنی نیستند، امکان‌پذیر نخواهدبود.

سقراط پرسید: چرا؟

پارمنیدس گفت: برای آنکه به‌عقیدهٔ من، هر کس در مورد ایده به‌هستی مستقل قائل شود، نخست باید تصدیق کند که هیچ یک از ایده‌ها در ما و در نزد ما نیست.

سقراط گفت: بدیهی است وگرنه ایده‌ها وجود مستقل نداشتند.

پارمنیدس گفت: خوب گفتی. از این گذشته ایده‌هایی هم که به‌علت ارتباط با یکدیگر چنانند که هستند، ماهیت ایده‌بودنشان از لحاظ ارتباطی است که با یکدیگر دارند نه از لحاظ ارتباط با تصاویری که در دنیای ما هست، و اگر مایل باشی می‌توانی به‌جای تصاویر اصطلاح دیگری بکار ببری. چیزهایی هم که در دنیای ما وجوددارند و همنام آن ایده‌ها هستند، فقط با یکدیگر ارتباط دارند نه با آن ایده‌ها، و در نتیجه متعلق به‌یکدیگرند نه به‌آن ایده‌ها. آن ایدمها با این چیزها تنها اشتراک اسمی دارند.

سقراط گفت: مقصودت را نفهمیدم.

پارمنیدس گفت: مثلاً اگر خواجه و برده را در دنیای ما در نظر آوری،

می‌بینی که برده، بردهٔ «خود خواجه» (= خواجهٔ فی‌نفسه، ایدهٔ خواجه) که ماهیت حقیقی خواجگی را در خود دارد نیست، و همچنین خواجه، خواجهٔ «خودبرده» که ماهیت حقیقی بردگی را در خود دارد نمی‌باشد. بلکه هر یک از برده و خواجه انسانی است که به‌مناسبت نحوهٔ ارتباط با انسانی دیگر چنین است. «خود خواجگی» هم بر اثر ارتباط با «خودبردگی» بدان‌گونه شده‌است که هست. همچنین «خود بردگی» با توجه به «خود خواجگی» است که «خود بردگی» شده. بنا بر این نه روابطی که در دنیای ما هست اثری در روابط ایده‌ها دارد و نه روابط میان ایده‌ها اثری در روابط دنیای ما، بلکه چنانکه گفتیم ایده‌ها وجود مستقلی برای خود
دارند و روابطشان هم منحصر است به‌خودشان. همچنین است وضع چیزهایی که ۱۳۴
در دنیای ما هستند. نمی‌دانم توانستی سخن مرا درست دریابی یا نه؟

سقراط گفت: آری. بسیار خوب دریافتم.

پارمنیدس گفت: بنا بر آنچه گفتیم، آیا خود شناسایی که ماهیت حقیقی همهٔ شناساییها را در خود دارد، شناسایی حقیقت به‌معنی راستین، یعنی شناسایی خود حقیقت و خود واقعیت، نیست؟

سقراط گفت: البته.

پارمنیدس گفت: پس هر شناسایی خاص به‌معنی راستین، باید شناسایی موضوع خاصی باشد که براستی واقعیت دارد. چنین نیست؟

سقراط گفت: چنین است.

پارمنیدس گفت: اگر چنین است پس آیا نباید شناسایی بشری ما فقط شناسایی چیزی باشد که ما حقیقت و واقعیت می‌شماریم؟ همچنین هر یک از شناساییهای خاص ما، نباید فقط شناسایی یکی از چیزهای دنیای خود ما باشد؟

سقراط گفت: بی‌گمان چنین است.

پارمنیدس گفت: ولی چنانکه خود تصدیق کردی، ایده‌ها در زمرهٔ چیزهایی که ما داریم نیستند و ممکن نیست در نزد ما و در میان چیزهایی باشند که خاص دنیای ماست.

سقراط گفت: درست است.

پارمنیدس گفت: و گفتیم هر چیزی را که وجود حقیقی و مستقل دارد به وسیلهٔ خود شناسایی، یعنی ایدهٔ شناسایی، می‌توان شناخت.

سقراط گفت: آری.

پارمنیدس گفت: و ما ایدهٔ شناسایی را نداریم و فاقد آنیم.

سقراط گفت: نه، نداریم.

پارمنیدس گفت: پس ما هیچ یک از ایده‌ها را نمی‌توانیم شناخت، زیرا فاقد خود شناسایی هستیم.

سقراط گفت: چنین می‌نماید.

پارمنیدس گفت: پس ما ماهیت حقیقی زیبایی فی‌نفسه و نیکی فی‌نفسه، و به‌طور کلی هیچ یک از چیزهایی را که ایدهٔ مستقل تلقی می‌کنیم، نمی‌توانیم شناخت.

سقراط گفت: ظاهراً چنین است.

پارمنیدس گفت: اشکالی بزرگتر از این در کار است.

سقراط پرسید: آن کدام است؟

پارمنیدس گفت: آیا می‌گویی یک ایدهٔ مستقل شناسایی وجوددارد که بسی دقیقتر از شناسایی ماست؟ همچنین ایدهٔ زیبایی بسی کاملتر از زیبایی موجود در دنیای ماست؟ آیا هر چیز دیگر نیز که ایده‌ای مستقل از همان گونه دارد چنان است؟

سقراط گفت: آری.

پارمنیدس گفت: اگر اصلاً بتوان پذیرفت که کسی از ایدهٔ شناسایی بهره‌ور باشد، آیا آن کس که دارای دقیقترین و کاملترین شناساییهاست، خدا نخواهدبود؟

سقراط گفت: بی‌گمان.

پارمنیدس گفت: ولی اگر خدا ایدهٔ شناسایی را دارا باشد، آیا خواهد توانست چیزهایی را که خاص دنیای ما هستند بشناسد؟

سقراط گفت: چرا نشناسد؟

پارمنیدس گفت: سقراط گرامی، پیشتر توافق کردیم که نه ایده‌ها می‌توانند در موجودات جهان ما اثر ببخشند و نه موجودات جهان ما اثری در آنها دارند، بلکه هر یک از آن دو نوع فقط در همنوع خود اثر می‌بخشد.

سقراط گفت: آری، در این مورد توافق کردیم.

پارمنیدس گفت: پس اگر خدا ایدهٔ قدرت را که کاملترین نوع قدرت است، و ایدهٔ شناسایی را که کاملترین نوع شناسایی است دارا باشد، نه با آن قدرت که فقط در کاملترین موجودات اثر می‌بخشد می‌تواند به‌ما حکومت کند و نه با آن

شناسایی می‌تواند ما یا چیزهایی را که در جهان ما هستند بشناسد. بلکه همچنان که ما، نه با قدرتی که خاص خود ماست می‌توانیم به‌خدایان حکومت کنیم و نه با شناسایی ناقصمان به‌شناختن چیزهای خدایی توانابیم، خدایان نیز نه بر ما حکومتی دارند و نه می‌توانند چیزی را که خاص ماست بشناسند.

سقراط گفت: ولی مگر می‌توانیم منکر علم خدایان شویم.

پارمنیدس گفت: سقراط، اگر تصدیق کنیم که ایده‌ها براستی موجودند، و
هر یک وجودی مجزا و مستقل دارد، ناچار خواهیم‌شد نتایجی را هم که از وجود ۱۳۵
آنها حاصل می‌شوند بپذیریم. از این رو کسی که سخنان ما را بشنود در درستی
آنها تردید خواهدکرد و سرانجام یا منکر وجود ایده‌ها خواهدشد، یا اگر وجود آنها
را بپذیرد خواهدگفت که آنها برای ما آدمیان قابل شناختن نیستند، و رد این ادعا
برای ما بسیار دشوار خواهدبود و چنانکه پیشتر گفتیم تنها مردی بسیار مستعد
می‌تواند بفهمد که چگونه ممکن است که ایدهٔ هر چیز براستی موجود باشد و در
عین حال ذاتی باشد در خودی خود و برای خود و مستقل. همچنین مردی بزرگ
باید تا بتواند به‌ایده‌ها بربخورد و آنها را کشف کند و با توضیح کافی و وافی
خصوصیات آنها را بر دیگران روشن سازد.

سقراط گفت: پارمنیدس، در این نکته با تو کاملاً موافقم زیرا سخن از زبان من می‌گویی.

پارمنیدس گفت: از سوی دیگر، اگر انسان با توجه به‌مشکلاتی که تصدیق وجود ایده‌ها با خود می‌آورد وجود ایده‌ها را نپذیرد و برای هر نوع از اشیا ایدهٔ خاصی قائل نشود، هرگز نخواهدتوانست صورت واحدی را که در یک طبقه از اشیا مشترک است و همیشه به‌یک حال می‌ماند، جدا کند، و از این رو چیزی در دست نخواهدبود که آدمی اندیشهٔ خود را متوجه آن سازد و در نتیجه، امکان تحقیق علمی بکلی از میان خواهدرفت. بی‌گمان تو نیز هنگامی که وجود ایده‌ها را پذیرفتی همین نکته را در نظر داشتی.

سقراط گفت: آری، حق با توست.

پارمنیدس پرسید: اگر این مشکل را نتوانی بگشایی، در فلسفه چه راهی در پیش خواهی‌گرفت و روی به‌کدام سو خواهی‌آورد؟

سقراط گفت: هنوز نمی‌دانم.

پارمنیدس گفت: سقراط، عیب کار اینجاست که تو پیش از آنکه تمرینهای

مقدماتی لازم را کرده‌باشی، می‌خواهی از ماهیت زیبایی و نیکی و عدالت و دیگر ایده‌ها باخبر شوی و ذات و حقیقت آنها را معین نمایی. من خود پریروز چون بحث تو را با ارسطو شنیدم بدین نکته پی‌بردم. دلبستگی تو به‌پژوهش علمی شایان ستایش است. ولی تا هنوز جوانی، نخست باید بکوشی تا نیرویی را که برای پیمودن این راه لازم است بدست‌آوری و در آن فعالیت روحی که عامهٔ مردمان یاوه‌سرایی می‌نامند تمرین کنی، وگرنه قادر نخواهی‌بود به‌حقیقت دست‌بیابی.

سقراط پرسید: پارمنیدس گرامی، راه و روش این تمرین چگونه است؟

پارمنیدس گفت: راه تمرین همان است که از زنون شنیدی. ولی من شادمان شدم چون دیدم که در برابر او قد علم کردی و گفتی که آماده نیستی دربارهٔ چیزهای محسوس و ارتباطهای آنها تحقیق کنی بلکه به‌ایده‌ها که فقط از طریق تعقل و تفکر دریافتنی هستند، می‌پردازی.

سقراط گفت: درست است و چنین می‌نماید که در مورد محسوسات بآسانی می‌توان ثابت کرد که هر چیز در آنِ واحد هم شبیه است و هم بی‌شباهت، و همچنین است در مورد سایر صفات.

پارمنیدس گفت: حق با توست. ولی هنگام تحقیق نباید به‌فرضیهٔ «چیزی
هست» و نتایجی که از آن بدست‌می‌آید، قناعت ورزی بلکه باید فرضیه خلاف آن ۱۳۶
را نیز، یعنی این فرضیه را که «اگر آن چیز نیست»، پایهٔ پژوهش خود قراردهی تا
بتوانی در تمرین پیشرفت کنی.

سقراط گفت: منظورت را نفهمیدم، توضیح بیشتری بده.

پارمنیدس گفت: مثلاً دربارهٔ فرضیهٔ «اگر کثیر هست»، که زنون پایهٔ گفتار خود قرارداده، باید تحقیق کنی که از این فرضیه اولاً برای کثیر، هم از لحاظ خود آن و هم از لحاظ ارتباطش با واحد، و در ثانی برای واحد، هم از لحاظ خود آن و هم از لحاظ ارتباطش با کثیر، چه نتایجی حاصل می‌شود و سپس باید این مسأله را بررسی کنی که از فرضیهٔ «اگر کثیر نیست» برای واحد و کثیر، هم از لحاظ خود هر یک از آنها و هم از لحاظ ارتباطشان با یکدیگر، چه نتایجی بدست‌می‌آید. همچنین وقتی که این فرضیه را پایهٔ تحقیق خود قرارمی‌دهی که «آیا شباهت وجوددارد یا وجود ندارد»، باید رسیدگی کنی و ببینی که از قبول هر یک از آن دو شق، هم برای شقی که پذیرفته‌می‌شود و هم برای خلاف آن، چه از لحاظ خود هر یک از آنها و چه از لحاظ ارتباط هر یک با دیگری، چه آثار و نتایجی مترتب

می‌شود. همین قاعده در مورد عدم شباهت و حرکت و سکون و کون و فساد و بودن و نبودن نیز صادق است. خلاصهٔ کلام، هنگامی که دربارهٔ موضوعی قائل به‌فرضی می‌شوی، خواه فرض این باشد که آن موضوع وجوددارد یا وجود ندارد، یا هر فرض دیگری غیر از اینها، همیشه باید همهٔ آثار و نتایجی را که از هر یک از آن فرضها، خواه از لحاظ خود آنچه فرض کرده‌ای و خواه از لحاظ هر یک از صورتهای دیگر و خواه از لحاظ چند صورت و خواه از لحاظ همهٔ آن صورتها، ناشی می‌شود و همچنین آثار و نتایجی را که برای صورتهای دیگر، خواه از لحاظ خود آنها و خواه از لحاظ ارتباطشان با فرض تو، بدستمی‌آید ــ اعم از اینکه فرض تو دایر به‌بودن چیزی باشد یا دایر به‌نبودن آن ــ در نظر بیاوری و در آن آثار و نتایج دقیق شوی. آری، اگر بخواهی که بحد کمال تمرین کنی و حقیقت را به‌طور کامل و دقیق رؤیت نمایی باید این راه را درپیش‌گیری.

سقراط گفت: پارمنیدس، تکلیف سنگینی به‌عهده‌ام نهادی و من هنوز نتوانسته‌ام آن را چنانکه باید درک کنم. آیا بهتر آن نیست که تو خود با ذکر فرضی برای آن روش مثالی بیاوری تا فهم مطلب آسانتر شود؟

پارمنیدس گفت: سقراط گرامی، چنین کاری در سن من طاقت‌فرساست.

سقراط روی به‌زنون کرد و گفت: زنون، پس تو مثالی بیاور.

پوثودوروس می‌گفت زنون خندید و گفت: نه سقراط، بهتر است این تقاضا را از پارمنیدس بکنیم زیرا نکته‌ای که هم‌اکنون گفت مطلب کوچکی نیست، و هنوز نمی‌دانی که انجام چه کار خطیری را خواستار شده‌ای. البته اگر در اینجا جمع انبوهی حضور داشت، روا نبود چنین تقاضایی از پارمنیدس بکنیم زیرا تشریح مطلبی بدین دشواری در حضور جمعی بزرگ برای مردی بدین سالخوردگی تکلیف شاقی است و بیشتر مردمان اصلاً نمی‌فهمند که ممکن نیست کسی بی درنظرگرفتن آن ارتباطات به‌همه جوانب حقیقت بربخورد و دانش درست بدست آورد. ولی پارمنیدس گرامی، چون بیگانه‌ای در اینجا نیست من نیز در این تقاضا با سقراط هم‌آواز می‌شوم تا بار دیگر از گفتار دلنشین تو برخوردار گردم.

چنانکه آنتیفون از قول پوثودوروس حکایت می‌کرد، چون سخن زنون بپایان‌رسید، پوثودوروس خود نیز همین تقاضا را از پارمنیدس کرد و ارسطو و کسان دیگری هم که در آنجا حاضر بودند با او همداستان شدند و از پارمنیدس خواهش کردند برای روشی که تشریح کرد مثالی بیاورد.

۱۳۷ پارمنیدس گفت: چنین می‌نماید که ناچارم تقاضای شما را بپذیرم گرچه می‌ترسم حال من چون حال آن اسب شود که ایبوکوس در یکی از اشعار خود توصیفش می‌کند و می‌گوید آن اسب در بسی مسابقه‌ها پیروز شده و در این کار تجربهٔ فراوان اندوخته‌بود ولی در روزگار پیری چون قرارشد بار دیگر در مسابقه‌ای شرکت کند همان تجربه‌های گذشته لرزه بر اندامش افکندند و ترسید که این بار نتواند از میدان مسابقه پیروز بدرآید. ایبوکوس خود را بدان اسب تشبیه می‌کند و می‌گوید «من نیز در روز پیری بر خلاف میل خود ناگزیر شده‌ام قدم در میدان مسابقهٔ عشق بگذارم». اکنون من هم چون به‌یاد آن شعر می‌افتم می‌ترسم با این سالخوردگی نتوانم بر تلاطم امواج بحث فائق آیم و خود را به‌ساحل برسانم. با این همه آماده‌ام تقاضای شما را برآورم زیرا چنانکه زنون گفت اینجا محفل دوستان است و بیگانه‌ای سخن ما را نمی‌شنود. ولی مطلب را از کجا آغاز کنیم و کدام فرض را اساس بحث خود قراردهیم؟ اجازه بدهید اکنون که این وظیفهٔ شاق را بعهده‌گرفته‌ام همان فرضیهٔ خود، یعنی فرض وجود واحد را، پایهٔ بحث قراردهیم و تحقیق را چنین آغاز کنیم: اگر واحد هست و اگر واحد نیست از این دو فرض چه نتایج ضروری حاصل می‌شود؟

زنون گفت: آری، چنین کن.

پارمنیدس گفت: کدام یک از شما آماده است پاسخ پرسشهای مرا بدهد؟ بهتر آن است که جوانترین شما مخاطب من باشد زیرا چنین کسی کمتر از دیگران مرا به‌زحمت خواهدافکند و در پاسخ سؤالات من هر چه را به‌فکرش برسد خواهد گفت و هنگامی که او پاسخ می‌دهد من فرصتی برای استراحت خواهم‌یافت.

ارسطو گفت: پارمنیدس، منظور تو منم، چه در اینجا کسی جوانتر از من نیست. آماده‌ام، هر چه می‌خواهی بپرس و یقین بدان که پاسخ مطابق سؤال خواهم داد.

پارمنیدس گفت: بسیار خوب. اگر واحد موجود است، آیا واحد ممکن نیست کثیر باشد؟

ارسطو گفت: البته نه.

پارمنیدس گفت: واحد، نه دارای اجزاء می‌تواند باشد و نه کل کامل.

ارسطو گفت: چرا نمی‌تواند؟

پارمنیدس پرسید: مگر جزء، جزئی از کل کامل نیست؟

ارسطو گفت: البته.

پارمنیدس گفت: کامل چیست؟ آیا کامل چیزی نیست که هیچ جزئی از آن کم نباشد؟

ارسطو گفت: البته.

پارمنیدس پرسید: پس آیا واحد در هر دو صورت، یعنی خواه کل باشد و خواه دارای اجزاء، از اجزاء تشکیل یافته‌است؟

ارسطو پاسخ داد: آری، بالضروره چنین است.

پارمنیدس گفت: پس در هر صورت واحد کثیر خواهدبود نه واحد.

ـ درست است.

ـ ولی فرض ما این بود که کثیر نباشد بلکه واحد باشد!

ـ آری فرض ما چنین بود.

ـ پس اگر واحد بخواهد براستی واحد باشد، نه کل باید باشد و نه دارای اجزاء.

ـ درست است.

ـ اما اگر دارای اجزاء نباشد، آغاز و پایان و وسط نیز نخواهدداشت: چه اگر اینها را داشته‌باشد اینها اجزاءِ آن خواهندبود.

ـ درست است.

ـ ولی مگر آغاز و پایان، حدود هر چیز نیست؟

ـ چرا.

ـ پس اگر واحد دارای آغاز و پایان نباشد، نامحدود خواهدبود.

ـ درست است.

ـ و در این صورت بی‌شکل نیز خواهدبود زیرا نه از چهارگوش بهره‌ور خواهدبود و نه از گرد.

ـ چرا؟

ـ مگر گرد چیزی نیست که فاصلهٔ محیط آن با مرکز در همه جا مساوی باشد؟

ـ آری، همان است.

ـ پس واحد اگر از چهارگوش یا گرد بهره‌ور باشد دارای اجزاء، و در نتیجه کثیر خواهدبود.

ـ البته.

ـ و ما گفتیم دارای اجزاء نیست و در نتیجه نه چهارگوش است و نه گرد. ۱۳۸

ـ درست است.

ـ ولی اگر چنین باشد، در هیچ جا نیست. زیرا چنین چیزی نه در چیز دیگر می‌تواند بود و نه در خود.

ـ چرا؟

ـ اگر در چیز دیگر بود، لازم می‌آمد که آنچه واحد در آن است بر گرداگرد واحد احاطه داشته‌باشد و بدان جهت در چندین جا با واحد مماس باشد. ولی چون واحد نه دارای اجزاست و نه از گردی بهره دارد، ممکن نیست که گرداگرد آن، یعنی محیط آن، در چندین جا با چیزی مماس شود.

ـ راست می‌گویی، ممکن نیست.

ـ اما اگر واحد در خود بود، لازم می‌آمد که خود بر خود محیط باشد. زیرا ممکن نیست که چیزی در چیزی باشد و این چیز دوم بر آن محیط نباشد.

ـ درست است.

ـ اما محیط و محاط دو چیز مختلفند نه یک چیز: زیرا ممکن نیست که چیزی در آن واحد کلاً هم محیط باشد و هم محاط. پس در آن صورت لازم می‌آید که واحد دو چیز باشد نه یک.

ـ بدیهی است.

ـ پس واحد در هیچ جا نیست زیرا نه در خود است و نه در چیز دیگر.

ـ درست است.

ـ اکنون بگذار ببینیم، آیا واحد، اگر چنان باشد که وصف کردیم، ممکن است ساکن یا متحرک باشد؟

ـ چه اشکال دارد؟

ـ اگر متحرک باشد، یا باید در مکان حرکت کند یا تغییری در آن روی دهد. زیرا حرکت از این دو نوع بیرون نیست.

ـ راست می‌گویی.

ـ اگر واحد تغییر یابد، در آن صورت دیگر واحد نخواهدبود بلکه چیز دیگری خواهدشد.

ـ درست است.

ـ پس باید پذیرفت که حرکت به‌معنی تغیّر در آن روی‌نمی‌دهد.

ـ واضح است.

ـ ولی آیا حرکت به‌معنی جنبش در مکان بر آن عارض می‌شود؟

ـ شاید.

ـ اگر حرکت بدین معنی بر واحد عارض شود در این صورت واحد یا باید در یک مکان به‌گرد خود بگردد یا از مکانی به‌مکان دیگر برود.

ـ بدیهی است.

ـ چیزی که بر گرد خود می‌گردد مرکزش ساکن است و دیگر اجزایش به دور مرکز می‌گردند. اما چیزی که نه مرکز دارد و نه دیگر اجزاء، چگونه ممکن است که اجزایش به‌گرد مرکزش بگردند؟

ـ البته ممکن نیست.

ـ اما اگر قرارباشد که واحد از مکانی به‌مکان دیگر رود، لازم می‌آید که در اوقات مختلف در مکانهای مختلف باشد.

ـ آری، اگر متحرک باشد چنین خواهدبود.

ـ مگر اندکی پیش ثابت نکردیم که واحد در هیچ جا نیست؟

ـ آری ثابت کردیم.

ـ با این همه آیا می‌توان پذیرفت که واحد اصلاً به‌مکانی برود؟

ـ مقصودت را نفهمیدم.

ـ وقتی که چیزی به‌جایی می‌رود، لازم می‌آید که از یک سو هنوز در آن جای نباشد، زیرا در حال ورود به‌آن جای است. از سوی دیگر، کاملاً بیرون از آن جای نیست زیرا به‌آن جای وارد می‌شود.

ـ درست است.

ـ این حالت فقط به‌چیزی می‌تواند عارض شود که دارای اجزاست زیرا فقط در مورد چنین چیزی ممکن است که جزئی در داخل آن جای باشد و جزءِ دیگرش در بیرون آن. ولی چیزی که اجزاء ندارد ممکن نیست که در آن واحد هم در داخل آن جای باشد و هم در بیرون آن.

ـ راست است.

ـ اما چیزی که نه کل است و نه دارای اجزاء، به‌هیچ وجه ممکن نیست به‌جایی وارد شود زیرا نه جزء به‌جزء وارد آن جای می‌تواند شد و نه کلاً.

ارسطو گفت: روشن است.

ـ بنا بر این واحد نه ممکن است به‌جایی برود، و نه در مکانی داخل شود و جای خود را تغییر دهد و نه ممکن است در مکانی واحد به‌گرد خود بگردد و نه ۱۳۹ تغییر یابد.

ـ آری، چنین می‌نماید.

ـ پس واحد عاری از حرکت است زیرا هیچ نوع حرکت بر آن عارض نمی‌شود.

ـ درست است.

ـ پیشتر نیز روشن کردیم که در هیچ چیز نمی‌تواند باشد.

ـ آری، چنین گفتیم.

ـ بنا بر این هرگز ممکن نیست که در همان [مکان یا حالت] باشد.

ـ چرا ممکن نیست؟

ـ برای اینکه در آن صورت در همان [مکان یا حالت] «خواهدبود».

ـ صحیح است.

ـ و ما پیشتر گفتیم که واحد نه در خود می‌تواند باشد و نه در چیز دیگر.

ـ آری چنین گفتیم.

ـ پس واحد هرگز ممکن نیست که در همان [مکان یا حالت] باشد.

ـ آری، چنین می‌نماید.

ـ و چیزی که هرگز در یک مکان نباشد، ساکن و آرام نیست.

ـ نه، ساکن و آرام نیست.

ـ پس واحد نه متحرک است و نه ساکن.

ـ حق با توست.

ـ از این گذشته واحد نه عین خود (= با خود همان)[۳] است و نه عین چیز دیگر. در عین حال نه غیر از خود است و نه غیر از چیز دیگر.

ـ مقصودت چیست؟

ـ اگر غیر از خود باشد، لازم می‌آید که غیر از واحد باشد، و در این صورت دیگر واحد نخواهدبود.

ـ درست است.

ـ و اگر عین چیز دیگر باشد همان چیز دیگر است نه خودش، و به‌عبارت

دیگر خودش نیست، یعنی واحد نیست بلکه غیر از واحد است.

ــ راست است.

ــ بنا بر این نه عین چیز دیگر است و نه غیر از خود.

ــ درست است.

ــ اما از آن حیث که واحد است غیر از چیز دیگر نیز نمی‌تواند باشد: زیرا «وحدت» علت غیر از دیگری‌بودن نیست بلکه فقط «غیریت» علت غیر از دیگری بودن است.

ــ درست است.

ــ پس واحد، از آن حیث که واحد است، نمی‌تواند غیر از دیگری باشد. مگر عقیدهٔ تو جز این است؟

ــ نه.

ــ اگر از حیث واحدبودن نتواند غیر از دیگری باشد، از حیث خودش‌بودن نیز نخواهدتوانست غیر از دیگری باشد، و اگر از حیث خودش‌بودن نتواند غیر از دیگری باشد، پس غیر از هیچ چیز دیگر نخواهدبود.

ــ درست است.

ــ اما واحد عین خود (= با خود همان) نیز نمی‌تواند باشد.

ــ چرا نمی‌تواند؟

ــ مگر طبیعت واحد و طبیعت همان، یکی است؟

ــ چرا یکی نیست؟

ــ برای آنکه اگر چیزی عین چیزی شود این عینیت (= همانی) سبب نمی‌شود که آن چیز واحد گردد.

ــ پس آیا عینیت (= همانی) و وحدت یکی نیست؟

ــ نه، چه اگر چیزی عین کثیر شود، بر اثر این عینیت کثیر می‌شود نه واحد.

ــ درست است.

ــ ولی اگر واحد غیر از همان نباشد لازم می‌آید که هر چه همان شد واحد باشد و هر واحد نیز همان باشد.

ــ راست است.

ــ بنا بر این واحد اگر عین خود باشد، دیگر فقط واحد نخواهدبود بلکه هم

واحد خواهدبود و هم در همان حال «نه ـ واحد».

ـ البته چنین امری غیرممکن است.

ـ پس واحد ممکن نیست که غیر از چیز دیگر و عین خود باشد.

ـ نه، ممکن نیست.

ـ در نتیجه باید گفت که واحد نه غیر از خود است و نه غیر از چیز دیگر، و در عین حال نه عین خود است و نه عین چیز دیگر.

ـ درست است.

ـ همچنین نه به‌خود شبیه است نه به‌چیز دیگر، نه به‌خود بی‌شباهت است و نه به‌چیز دیگر.

ـ چرا؟

ـ فقط چیزی شبیه چیز دیگر است که از یک جهت از همانی با آن چیز دیگر بهره‌ور باشد.

ـ درست است.

ـ ولی پیشتر روشن کردیم که همانی از حیث طبیعت غیر از واحد است.

۱۴۰ ـ البته روشن کردیم.

ـ ولی اگر واحد از چیزی غیر از واحد بهره‌ور باشد، بیش از واحد خواهد بود و چنین امری محال است.

ـ آری، محال است.

ـ پس واحد ممکن نیست از همانی بهره‌ور باشد: نه از همانی با خود نه از همانی با چیز دیگر.

ـ روشن است.

ـ پس واحد نه به‌خود می‌تواند شبیه باشد و نه به‌چیز دیگر.

ـ چنین می‌نماید.

ـ ولی واحد از غیریت هم نمی‌تواند بهره‌ور باشد چه در آن صورت نیز بیش از واحد خواهدبود.

ـ آری.

ـ و آنچه از غیریت و جدایی بهره‌ور باشد ـ خواه از جدایی با خود و خواه از جدایی با چیز دیگر ـ ناچار هم به‌خود بی‌شباهت خواهدبود و هم به‌چیز دیگر، همچنان که اگر از همانی بهره می‌داشت بر اثر این بهره‌وری شبیه می‌بود.

ــ درست است.

ــ و واحد چون به‌هیچ وجه از غیریت و جدایی بهره ندارد، از آن رو نه به‌خود بی‌شباهت است و نه به‌چیز دیگر.

ــ درست است.

ــ بنا بر این واحد نه به‌خود شبیه یا ناشبیه است و نه به‌چیز دیگر.

ــ واضح است.

ــ علاوه بر این، همهٔ کیفیاتی که برشمردیم سبب می‌شوند که واحد نه با خود برابر یا نابرابر باشد و نه با چیز دیگر.

ــ چرا؟

ــ مگر چیزی که با چیز دیگر برابر است، نباید دارای همان اندازه‌هایی باشد که آن چیز دیگر دارد؟

ــ بی‌گمان.

ــ و وقتی که چیزی بزرگتر یا کوچکتر از چیز دیگر است، اگر اندازهٔ چیزی را که از حیث اندازه با آن برابر است معیار اندازه‌گیری قراردهیم، در آن صورت آن چیز، از لحاظ واحدهای اندازه بیشتر از کوچکتر و کمتر از بزرگتر خواهدبود.

ــ درست است.

ــ ولی اگر اندازهٔ چیزی را که از حیث اندازه با آن برابر نیست مقیاس اندازه‌گیری قراردهیم، در این صورت آن چیز، کوچکتر از بزرگتر و بزرگتر از کوچکتر خواهدبود.

ــ درست است.

ــ اما آیا چیزی که از همانی هیچ‌گونه بهره ندارد، ممکن است که از حیث اندازه با خود همان باشد؟

ــ ممکن نیست.

ــ و اگر از حیث اندازه نتواند با خود همان باشد، نه با خود می‌تواند برابر باشد و نه با چیز دیگر.

ــ روشن است.

ــ و اگر دارای واحدهای اندازهٔ بیشتر یا کمتری باشد، در آن صورت هر چند واحد اندازه داشته‌باشد به‌همان عده نیز اجزاء خواهدداشت و در نتیجه، دیگر واحد نخواهدبود بلکه کثیر خواهدبود.

ــ درست است.

ــ اما اگر فقط یک واحد اندازه داشته‌باشد در آن صورت با واحد اندازه برابر خواهدبود و حال آنکه پیشتر روشن شد که محال است با چیزی برابر باشد.

ــ درست است.

ــ پس چون نه دارای یک واحد اندازه است و نه دارای واحدهای اندازهٔ بیشتر یا کمتر، و نه از عینیت بهره دارد، از این رو نه با خود برابر است نه با چیز دیگر، نه از خود بزرگتر یا کوچکتر است و نه از چیز دیگر.

ــ آری درست است.

ــ از این گذشته، آیا ممکن است واحد، جوانتر یا پیرتر از چیز دیگر باشد، یا از حیث سن برابر با چیز دیگر؟

ــ چرا نباشد؟

ــ اگر واحد از حیث سن با خود یا با چیز دیگر برابر باشد لازم می‌آید که از لحاظ زمان از برابری یا شباهت بهره‌ور باشد و حال آنکه توافق کردیم که واحد هیچ گونه بهره‌ای نه از شباهت دارد و نه از برابری.

ــ آری، در این باره توافق کردیم.

ــ همچنین توافق کردیم که از بی‌شباهتی و نابرابری نیز بهره ندارد.

ــ درست است.

۱۴۱ ــ چیزی که حالش چنین است چگونه ممکن است جوانتر یا پیرتر از دیگری باشد، یا از حیث سن برابر با آن؟

ــ البته ممکن نیست.

ــ پس واحد نه نسبت به‌خود و نه نسبت به‌چیزهای دیگر ممکن نیست جوانتر یا پیرتر یا همسال باشد.

ــ راست است.

ــ اما اگر چنان باشد که گفتیم، لازم می‌آید که واحد در زمان نباشد. زیرا چیزی که در زمان قراردارد، ناچار با گذشت زمان پیرتر از پیش، یعنی پیرتر از خود، می‌شود.

ــ البته پیرتر می‌شود.

ــ آیا پیرتر، همیشه پیرتر از جوانتر نیست؟

ــ البته.

ـ اگر این سخن درست است که هر چیز همیشه نسبت به‌چیزی دیگر پیرتر می‌شود، پس آیا باید گفت که آنچه پیرتر از خود می‌شود، در عین حال جوانتر از خود نیز می‌گردد؟

ـ منظورت را نفهمیدم.

ـ گوش فرادار تا مطلب را روشن‌تر بیان کنم: چیزی که غیر از دیگری است، لازم نیست که غیر از آن بشود. بلکه ضروری است که غیر از آن باشد. و اگر چیزی غیر از چیز دیگر شده، ضروری است که غیر از آن چیز شده‌باشد. و اگر چیزی در آینده غیر از چیزی دیگر خواهدشد، حالت آن نیز چنین است که (اکنون غیر از آن نیست) بلکه در آینده غیر از آن خواهدشد. ولی چیزی که در این دم غیر از چیز دیگری می‌شود، نه غیر از آن «شده» است و نه در آینده غیر از آن «خواهدشد» و نه در حال حاضر غیر از آن «است» بلکه در حال شدن است.

ـ درست است.

ـ پیرتر، غیر از جوانتر است نه غیر از چیز دیگر.

ـ آری، چنین است.

ـ پس آنچه پیرتر از خود می‌شود، بالضروره باید جوانتر از خود نیز شود.

ـ چنین می‌نماید.

ـ از سوی دیگر نه زمانی درازتر از خود می‌تواند باشد و نه زمانی کوتاهتر از خود، بلکه باید بالضروره همیشه با خود همزمان (= همسال) باشد و همزمان بوده‌باشد و همزمان بشود.

ـ آری، بالضروره چنین است.

ـ پس ظاهراً هر چه در زمان و تابع زمان باشد از یک سو باید با خود همسال باشد و از سوی دیگر باید از خود پیرتر و جوانتر شود.

ـ آری، چنین می‌نماید.

ـ ولی پیشتر روشن شد که واحد از هیچ یک از این پیشامدها بهره ندارد.

ـ آری روشن شد.

ـ بنا بر این واحد در زمان نیست و از زمان بهره ندارد.

ـ آری تحقیق ما ثابت کرد که بهره ندارد.

ـ آیا به‌عقیدهٔ تو «بود» و «شده‌بود» و «شد» معنی بهره‌وری از زمان گذشته را نمی‌دهد؟

ـ البته همین معنی را می‌دهد.

ـ و آیا «خواهدبود» و «شده‌خواهدشد» و «خواهدشد» حاکی از بهره‌وری از زمان آینده نیست؟

ـ چنین است.

ـ آیا «است» و «شده‌است» و «می‌شود» حاکی از بهره‌وری از زمان حال نیست؟

ـ چنین است.

ـ پس اگر واحد به‌هیچ وجه از زمان بهره ندارد، ناچار باید پذیرفت که نه در زمان گذشته «شده‌است» یا «شد» یا «بود»، و نه در زمان حاضر «می‌شود» یا «است»، و نه در زمان آینده «خواهدشد» یا «شده خواهدشد» و یا «خواهدبود».

ـ درست است.

ـ اما آیا ممکن است که چیزی جز به‌یکی از آن معانی از وجود بهره‌ور باشد؟

ـ نه.

ـ پس آیا واحد به‌هیچ معنی از وجود بهره ندارد؟

ـ چنین می‌نماید.

ـ یعنی آیا واحد به‌هیچ معنی و از هیچ حیث وجود ندارد؟

ـ چنین معلوم می‌شود.

ـ حتی از حیث وحدت نیز فاقد وجود است و نمی‌توان گفت «واحد است». چه اگر بتوانیم چنین بگوییم لازم می‌آید که باز از هستی بهره‌ای داشته‌باشد. اگر استدلال ما درست باشد این نتیجه بدست‌می‌آید که واحد نه «موجود است» و نه «واحد است».

ـ چنین می‌نماید.

ـ اگر چیزی وجود نداشته‌باشد، یعنی موجود نباشد، آیا باز ممکن است ۱۴۲
چنین لاوجودی صفت یا چیز دیگری داشته‌باشد؟

ـ ممکن نیست.

ـ یعنی نه‌نامی دارد و نه چیزی می‌توان درباره‌اش گفت و نه قابل شناختن است و نه به‌احساس و تصور درمی‌آید.

ـ درست است.

ـ یعنی نه می‌توانیم نامی به‌او بدهیم و نه درباره‌اش سخن بگوییم و نه تصورش کنیم و نه بشناسیم و نه به‌حس درکش کنیم.

ـ بدیهی است.

ـ اما آیا ممکن است که واحد براستی چنین باشد؟

ـ گمان نمی‌کنم.

ـ پس بگذار فرضیهٔ خود را دوباره از سر بگیریم و ببینیم آیا اگر این بار به‌دقت بیشتری در آن بنگریم نتیجهٔ دیگری بدست‌می‌آید؟

ـ آری باید چنین کنیم.

ـ فرض ما اینست که «اگر واحد موجود است»، و آماده‌ایم هر نتیجه‌ای را که از این فرض حاصل شود بپذیریم. چنین نیست؟

ـ چنین است.

ـ اکنون بار دیگر در مسأله دقیق شو: اگر واحد موجود است، آیا ممکن است از موجود بهره نداشته‌باشد؟

ـ نه.

ـ پس یک «وجود واحد» هست که غیر از خود واحد است. چه اگر غیر از خود واحد نمی‌بود و همان خود واحد می‌بود، دیگر وجود واحد نمی‌توانست باشد و واحد نمی‌توانست از این وجود بهره‌ور باشد، و فرق نمی‌کرد که بگوییم «واحد موجود است» یا «واحد واحد». ولی چنانکه می‌دانی فرض ما «اگر واحد واحد» نیست، بلکه این است که «اگر واحد موجود است.» مگر فرض ما همین نیست؟

ـ همین است.

ـ یعنی فرض کرده‌ایم که «موجود» چیز دیگری است غیر از «واحد».

ـ تردید نیست.

ـ آیا «واحد موجود است»، معنی دیگری دارد جز اینکه «واحد از موجود بهره دارد»؟

ـ نه، معنی دیگری ندارد.

ـ اکنون می‌خواهم بار دیگر تحقیق کنیم که اگر فرض ما این باشد که «واحد موجود است» چه نتایجی از این فرض بدست‌می‌آید. درست دقت کن و ببین آیا این فرض، واحد را بالضروره دارای اجزاء تلقی نمی‌کند؟

ـ چگونه؟

ـ وقتی که از یک سو دربارهٔ واحد موجود می‌گوییم موجود است، و دربارهٔ آنچه واحد است می‌گوییم «واحد»، و از سوی دیگر فرض می‌کنیم که «موجود» و «واحد» یکی نیست ولی در عین حال هم «موجود» و هم «واحد» را متعلق به‌یک چیز می‌دانیم، یعنی به «واحد موجود»، آیا در این صورت لازم نمی‌آید که این واحد موجود کل باشد و «موجود» و «واحد» اجزاء آن؟

ـ آری، لازم می‌آید.

ـ آیا هر یک از آن اجزاء صرفاً جزء است، یا باید بگوییم که هر جزئی جزءِ یک کل است؟

ـ البته جزءِ یک کل است.

ـ پس واحد موجود، هم کل است و هم دارای اجزاء.

ـ البته.

ـ اکنون بگو ببینم، یکی از اجزاءِ واحد موجود، یعنی «واحد» یا «موجود»، ممکن است از دیگری جدا شود؟ یعنی ممکن است که «واحد» از موجود یا موجود از «واحد» جدا شود؟

ـ ممکن نیست.

ـ اما هر یک از این اجزاء در عین حال هم «واحد» را در خود دارد و هم موجود را. بنا بر این هر جزء لااقل از دو جزء تشکیل می‌یابد و هر یک از این دو جزء باز از دو جزءِ دیگر الی آخر: یعنی هر جزئی دو جزء دارد زیرا «واحد» همیشه موجود را در خود دارد و موجود نیز همیشه «واحد» را، بنا بر این هر جزء پیوسته دو است نه یک.

ـ آری، چنین است. ۱۴۳

ـ پس آیا واحد از حیث مقدار بیشمار است؟

ـ چنین می‌نماید.

ـ اکنون از جهتی دیگر در مسأله دقیق شو.

ـ از کدام جهت؟

ـ ادعا کردیم که واحد از موجود بهره دارد وگرنه موجود نمی‌بود.

ـ آری، چنین ادعا کردیم.

ـ بر اثر این ادعا معلوم شد که واحد کثیر است.

ـ آری.

ــ بسیار خوب. ولی اگر ما واحد فی‌نفسه را، که گفتیم از موجود بهره دارد، در ذهنمان به‌طور مجرد و بدون توجه به‌آن چیز که گفتیم از آن بهره دارد، در نظر بگیریم، آیا در آن صورت نیز به‌نظر ما واحد خواهدنمود یا کثیر؟

ــ گمان می‌کنم واحد خواهدنمود.

ــ بگذار ببینیم: اگر «واحد» همان موجود نیست بلکه «واحد» است و از موجود فقط بهره دارد، آیا در این صورت نباید خود او غیر از موجودیتش باشد؟

ــ تردید نیست.

ــ ولی اگر «واحد» و موجود دو چیز مختلفند، در این صورت نه واحد به‌این علت که واحد است غیر از موجود است و نه موجود بدین علت که موجود است غیر از واحد است، بلکه «اختلاف» و «غیریت» سبب شده‌است که آن دو غیر از یکدیگر و دو چیز مختلف باشند.

ــ درست است.

ــ بنا بر این، «اختلاف» نه عین موجود است و نه عین واحد.

ــ درست است.

ــ اکنون اگر «موجود» و «اختلاف» یا «موجود» و «واحد» یا «واحد و اختلاف» را از بقیه جدا کنیم و با هم و توأم در نظر بگیریم، آیا آنچه را توأم در نظر گرفته‌ایم «هر دو» نخواهیم‌نامید؟

ــ منظورت را نفهمیدم.

ــ گوش فرادار تا روشنتر بگویم. آیا می‌توانیم بگوییم: «موجود»؟

ــ آری.

ــ همچنین می‌توانیم بگوییم: «واحد»؟

ــ البته.

ــ آیا دمی پیش آن دو را جداجدا به‌زبان نیاوردیم و ننامیدیم؟

ــ البته.

ــ ولی آیا اکنون که می‌گوییم: موجود و واحد، آن دو را با هم نام نمی‌بریم؟

ــ بدیهی است.

ــ همچنین وقتی که می‌گوییم: «موجود و اختلاف» یا «اختلاف و واحد»، آیا دو چیز را با هم نام نمی‌بریم و نمی‌توانیم اصطلاح «هر دو» را دربارهٔ آنها بکاربببریم؟

ــ البته می‌توانیم.

ـ آیا در هر مورد که بتوانیم اصطلاح «هر دو» را بکاربربریم، کلمهٔ «دو» در همان مورد صدق نمی‌کند؟

ـ البته صدق می‌کند.

ـ و آنجا که دو چیز است، هر یک از آنها «یک» نیست؟

ـ چرا.

ـ پس هر جا که جفتشان با هم «دو» است، هر یک بتنهایی یک است؟

ـ بدیهی است.

ـ اگر هر یک بتنهایی «یک» است، پس وقتی که هر کدام «یک» را به‌هر کدام «دو» بیفزاییم، کل آنها «سه» نمی‌شود؟

ـ چرا.

ـ می‌دانی که «سه» فرد است و «دو» زوج.

ـ البته.

ـ علاوه بر این، اگر «دو» موجود است، پس آیا نباید «دو برابر» نیز موجود باشد؟ همچنین اگر «سه» وجوددارد آیا نباید «سه برابر» نیز موجود باشد؟ مگر دو، دو برابر یک، و سه، سه برابر یک نیست؟

ـ بی‌گمان.

ـ اما اگر «دو» و «دو برابر» موجودند، آیا نباید «دو برابر دو» نیز موجود باشد؟ همچنین اگر «سه» و «سه برابر» وجوددارند آیا نباید «سه برابر سه» نیز موجود باشد؟

ـ درست است.

ـ همچنین اگر سه و دو برابر و همچنین دو و سه برابر وجوددارد، آیا نباید «دو سه تا» و «سه دو تا» نیز موجود باشد؟

ـ البته.

ـ پس آیا به‌طور کلی زوج برابر زوج و فرد برابر فرد و زوج برابر فرد و فرد برابر زوج نیز موجود است؟

ـ البته.

ـ اگر چنین است، آیا باز عددی باقی‌می‌ماند که بالضروره موجود نباشد؟ ۱۴۴

ـ نه.

ـ پس اگر واحد موجود است، ناچار باید عدد نیز موجود باشد.

ـ بدیهی است.

ـ اگر عدد موجود است، باید عدهٔ موجودها بیشمار باشد. یا عددی ـ به‌هر بزرگی ـ می‌توانی تصور کرد که از موجود بهره‌ور نباشد؟

ـ نه، حق با توست.

ـ اگر هر عددی از موجود بهره دارد، باید هر جزئی از اجزاءِ اعداد نیز از موجود بهره‌ور باشد.

ـ درست است.

ـ بنا بر این، موجود میان موجودهای کثیر تقسیم شده و از هیچ موجودی، هر قدر کوچک یا بزرگ باشد، دور نیست. یا می‌توان تصور کرد که موجودی دور از موجود و بی‌بهره از موجود باشد؟

ـ هرگز.

ـ پس باید گفت که موجود بر حسب کوچکی و بزرگی موجودها، به‌قطعات و اجزاءِ کوچک و بزرگ تقسیم شده و بیش از هر چیز دیگر قطعه‌قطعه گردیده و منقسم به‌اجزاست و به‌عبارت دیگر اجزاء و قطعات موجود بیشمارند.

ـ آری، راستی همین است.

ـ بنا بر این موجود بیش از هر چیز دیگر دارای اجزاء است.

ـ آری.

ـ اما آیا ممکن است در میان آن اجزاء یکی پیدا شود که جزئی از موجود باشد و در عین حال «جزء» نباشد؟

ـ چگونه ممکن است؟

ـ این جزء از آن حیث که موجود است، ناچار باید مادام که موجود است «یک چیز» باشد نه هیچ چیز.

ـ بدیهی است.

ـ پس «یک» (= واحد) در هر جزئی از اجزاءِ موجود حاضر است و از هیچ جزء، خواه کوچک باشد و خواه بزرگ، دور نیست.

ـ آری، چنین است.

ـ ولی آیا ممکن است چیزی که واحد است در یک آن در مکانهای بسیار باشد و در عین حال به‌صورت کل باقی‌بماند؟ نیک بیندیش و آنگاه پاسخ بده.

ـ به‌حد کافی اندیشیده و بدین نتیجه رسیده‌ام که محال است.

ـ ولی اگر نتواند به‌صورت کل باقی‌بماند، ناچار باید به‌اجزاء تقسیم شود وگرنه نخواهدتوانست در یک آن در همهٔ اجزاءِ موجود حاضر باشد.

ـ درست است.

ـ اما چیزی که به‌اجزاء تقسیم می‌شود، باید همچنان که تعداد اجزاءِ آن کثیر است خود نیز کثیر باشد.

ـ ضروری است.

ـ بنا بر این ادعایی که اندکی پیش کردیم و گفتیم که موجود بیش از هر چیز دیگر قطعه‌قطعه شده و به‌اجزاء تقسیم گردیده‌است، درست نبوده: زیرا قطعات و اجزاءِ موجود ممکن نیست بیشتر از قطعات و اجزاءِ واحد باشد، بلکه آن دو باید از حیث شمار اجزاء با هم برابر باشند. زیرا نه موجود می‌تواند از واحد جدا شود و نه واحد از موجود.

ـ درست است.

ـ پس واحد، وقتی هم که تنها و مجرد در نظر گرفته‌شود، بدان علت که موجود است، کثیر است و از حیث عده بیشمار.

ـ روشن است.

ـ بنا بر این نه تنها واحد موجود کثیر است، بلکه واحد مجرد فی‌نفسه نیز بالضروره بدان علت که موجود است، به‌اجزاء تقسیم‌شده و کثیر است.

ـ آری، بالضروره چنین است.

ـ و چون اجزاء همیشه اجزاءِ کلند، از این رو واحد وقتی که به‌صورت کل در نظر گرفته‌شود، محدود نیز خواهدبود. مگر کل محیط بر اجزاءِ خود نیست؟

ـ چنین است.

۱۴۵ ـ و آیا آنچه بر چیزی محیط است حدود آن چیز را تشکیل نمی‌دهد؟

ـ بی‌گمان.

ـ پس واحد اگر موجود است، هم واحد است و هم کثیر، هم کل است و هم دارای اجزاء، هم محدود است و هم از حیث عدد نامحدود.

ـ روشن است.

ـ و چون محدود است، دارای اطراف است.

ـ البته.

ـ همچنین چون کل است ناچار باید آغاز و وسط و پایان داشته‌باشد. یا

معتقدی که ممکن است کل دارای این چیزها نباشد؟ و آیا اگر چیزی فاقد یکی از این چیزها باشد، باز می‌تواند کل باشد؟

ــ نه.

ــ پس واحد آغاز و وسط و پایان نیز دارد.

ــ البته.

ــ اما وسط هر چیز همیشه به‌فاصلهٔ مساوی از اطراف آن قرارگرفته‌است، وگرنه نمی‌توانست وسط باشد.

ــ درست است.

ــ پس واحد ناچار باید دارای شکل نیز باشد، خواه آن شکل دراز باشد و خواه گرد و خواه مخلوطی از آن دو.

ــ درست است.

ــ و اگر چنین باشد، هم در خود قراردارد و هم در چیز دیگر.

ــ مقصودت را نفهمیدم.

ــ مگر هر یک از اجزاء در کل قرارندارد؟ و آیا جزء ممکن است خارج از کل باشد؟

ــ نه.

ــ و آیا کل، همهٔ اجزاء را در خود ندارد و بر آنها محیط نیست؟

ــ بی‌گمان.

ــ واحد چیزی نیست جز همهٔ اجزایش با هم. یعنی نه چیزی است بیشتر از اجزاءِ خود و نه چیزی کمتر از آنها.

ــ درست است.

ــ و کل نیز واحد است.

ــ آری.

ــ اما اگر از یک سو همهٔ اجزاء در کل قراردارند، و از سوی دیگر هم اجزاء واحدند و هم کل، و کل نیز بر همهٔ اجزاء محیط است، پس واحد محیط بر واحد است و از این رو باید گفت که واحد در خود قراردارد.

ــ روشن است.

ــ اما از سوی دیگر کل در اجزاءِ خود نیست، نه در همهٔ اجزاء و نه در بعضی اجزاء: اگر در همهٔ اجزاء می‌بود لازم می‌آمد که در یک جزء نیز باشد، چه،

اگر در یکی از اجزاء نمی‌بود نمی‌توانست در همهٔ اجزاء باشد. اما اگر در این جزء که یکی از اجزاء است می‌بود، چگونه می‌توانست در همهٔ اجزاء باشد؟

ـ هرگز نمی‌توانست.

ـ همچنین در بعضی از اجزاء هم نیست. چه اگر در بعضی از اجزاء می‌بود لازم می‌آمد که بیشتر در کمتر باشد و این محال است.

ـ آری، محال است.

ـ اما اگر کل نه در همهٔ اجزاء است و نه در بعضی اجزاء، ناچار یا باید در چیز دیگری باشد یا در هیچ جا.

ـ درست است.

ـ اگر در هیچ جا نباشد، باید گفت که هیچ نیست. ولی چون چیزی است، یعنی کل است، ناچار باید در چیز دیگری باشد، چون دیدیم که در خود نیست.

ـ البته.

ـ واحد از آن حیث که کل است در چیز دیگری قراردارد. ولی از آن حیث که برابر با مجموع اجزاءِ خود است، در خود قراردارد. بنا بر این هم باید در خود باشد و هم در چیز دیگر.

ـ بالضروره باید چنین باشد.

ـ اما اگر واحد چنین باشد، آیا لازم نمی‌آید که در عین حال هم متحرک باشد و هم ساکن؟

ـ منظورت را نفهمیدم.

۱۴۶ ـ از آن حیث که در خود قراردارد، ساکن است. زیرا چون در واحد قرار دارد و از جای خود بیرون نمی‌رود پس همیشه در همان جای قراردارد، یعنی در خود.

ـ درست است.

ـ و چیزی که همیشه در همان جای قراردارد، ساکن است.

ـ آری.

ـ اما چیزی که همیشه در چیزی دیگر قراردارد، ممکن نیست که دائماً در یک جای بماند، و چیزی که دائماً در یک جای نماند ساکن نیست و چون ساکن نیست پس متحرک است.

ـ درست است.

ـ پس واحد باید پیوسته هم در خود باشد و هم در چیز دیگر، هم باید دائماً متحرک باشد و هم ساکن.

ـ روشن است.

ـ از این گذشته، اگر واحد چنان باشد که تشریح کردیم، لازم می‌آید که هم عین خود (= با خود همان) باشد و هم غیر از خود. از این گذشته، هم باید عین همه چیز باشد و هم غیر از همه چیز.

ـ چرا؟

ـ وضع هر چیز در برابر هر چیز دیگر از این قراراست که می‌گویم: یک چیز یا عین چیز دیگر است یا غیر از آن. اگر نه این باشد و نه آن، یا باید جزئی از آن چیز باشد تا بتواند نه عین آن باشد و نه غیر از آن، و یا باید کل آن چیز باشد و آن چیز جزئی از او.

ـ روشن است.

ـ آیا واحد جزئی از خودش است؟

ـ هرگز.

ـ پس وضع واحد در برابر خود نمی‌تواند مانند وضع کل در برابر جزءِ خود باشد.

ـ نه، این محال است.

ـ آیا واحد غیر از واحد است؟

ـ نه.

ـ پس غیر از خود نیست.

ـ نه.

ـ اگر نه کل خود است و نه جزءِ خود و نه غیر از خود، پس ناچار باید عین خود باشد.

ـ بدیهی است.

ـ ولی از طرف دیگر چیزی که هم دائماً در خود قراردارد و هم دائماً در غیر از خود، برای آنکه بتواند هم دائماً در خود باشد و هم در غیر از خود، ناچار باید غیر از خود باشد. مگر اندکی پیش روشن نشد که واحد در عین حال هم در خود قراردارد و هم در چیز دیگر؟

ـ درست است.

ـ بنا بر این، واحد از این حیث غیر از خود است.

ـ روشن است.

ـ اما اگر چیزی غیر از چیز دیگری باشد، آیا غیر از هر چیزی که غیر از خود اوست نخواهدبود؟

ـ بدیهی است.

ـ پس هر چیزی که واحد نیست، از هر حیث غیر از واحد است و واحد هم غیر از «غیر واحد» است؟

ـ آری.

ـ پس واحد غیر از هر چیز دیگر است.

ـ آری.

ـ اکنون به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار: همان فی‌نفسه و غیر فی‌نفسه دو چیز مختلفند ضد یکدیگر. چنین نیست؟

ـ درست است.

ـ آیا ممکن است که همان در غیر باشد یا غیر در همان؟

ـ هرگز.

ـ اگر غیر نتواند در همان قرارگیرد، پس هیچ گاه چیزی پیدا نخواهدشد که غیر بتواند در آن قرارگیرد: چه اگر روزی چیزی پیدا شود که غیر بتواند در آن قرارگیرد، آن روز غیر در همان قرارخواهدگرفت. چنین نیست؟

ـ چنین است.

ـ ولی چون نمی‌تواند در همان باشد، پس هرگز در هیچ چیز نخواهدبود.

ـ درست است.

ـ پس غیر نه در واحد می‌تواند باشد و نه در غیر واحد.

ـ درست است.

ـ پس به‌علت غیریت نیست که واحد غیر از غیرواحد است و غیرواحد غیر از واحد.

ـ نه.

ـ اما اگر واحد و غیرواحد از غیریت بهره‌ور نباشند، خود نیز نمی‌توانند علت آن غیریت باشند.

۱۴۷ ـ هرگز.

ـ ولی اگر علت غیریت آنها نه غیریت باشد و نه خودشان، در آن صورت باید گفت که غیریتی میان آن دو نیست.

ـ درست است.

ـ اما هیچ غیرواحدی از واحد بهره ندارد وگرنه غیرواحد نمی‌بود بلکه از یک حیث واحد می‌بود.

ـ راست است.

ـ علاوه بر این غیرواحد عدد هم نیست: چه اگر عدد می‌بود، نمی‌توانست فقط غیرواحد باشد.

ـ درست است.

ـ از سوی دیگر آیا می‌توانیم گفت که غیرواحدها اجزاءِ واحدند؟ و اگر چنین بود آیا غیر واحدها از واحد بهره نمی‌داشتند؟

ـ البته بهره می‌داشتند.

ـ پس اگر واحد مطلقاً واحد است و غیرواحد مطلقاً غیرواحد، در این صورت نه واحد جزءِ غیرواحد است و نه وضع واحد نسبت به‌غیرواحد مانند وضع کل نسبت به‌جزء است. همچنین نه غیرواحد جزءِ واحد است و نه وضع غیرواحد نسبت به‌واحد مانند وضع کل نسبت به‌جزء است.

ـ درست است.

ـ ولی پیشتر ثابت کردیم که دو چیز، اگر نه جزءِ یکدیگر باشند و نه کل یکدیگر و نه غیر از یکدیگر، ناچار باید عین یکدیگر باشند.

ـ آری، چنین گفتیم.

ـ پس واحد، چون وضعش نسبت به‌غیر واحدها چنان است، ناچار باید عین غیر واحدها باشد.

ـ آری، نتیجه‌ای جز این بدست‌نمی‌آید.

ـ همچنین آیا نباید بپذیریم که واحد هم به‌خود شبیه است و هم به‌غیر واحدها، و در عین حال هم به‌خود بی‌شباهت است و هم به‌غیرواحدها؟

ـ شاید.

ـ حد اقل اینست که از آن حیث که واحد غیر از هر چیز دیگر است، هر چیز دیگر هم باید از همان حیث غیر از واحد باشد.

ـ بدیهی است.

ـ و غیریت و اختلاف آن با هر چیز دیگر عیناً به‌اندازهٔ غیریت و اختلافی است که هر چیز دیگر با او دارد: نه کمتر و نه بیشتر.

ـ تردید نیست.

ـ اینکه می‌گوییم: نه کمتر و نه بیشتر، یعنی به‌اندازهٔ برابر؟

ـ آری.

ـ چون واحد از لحاظ غیریت با سایر چیزها و سایر چیزها از لحاظ غیریت با واحد، با یکدیگر برابرند، پس لازم می‌آید که از لحاظ میزان غیریت، واحد عین سایر چیزها و سایر چیزها عین واحد باشند.

ـ مقصودت را نفهمیدم.

ـ اینک توضیح می‌دهم: آیا تو با هر نام که به‌زبان می‌آوری، چیزی را نمی‌نامی؟

ـ البته.

ـ آیا یک نام را فقط یک بار می‌توانی به‌زبان بیاوری، یا هر چند بار که بخواهی؟

ـ هر چند بار که بخواهم.

ـ اگر یک نام را فقط یک بار به‌زبان بیاوری، چیزی را که منظور توست می‌نامی. ولی آیا اگر همان نام را چندین باز به‌زبان بیاوری همان چیز را نمی‌نامی؟ حقیقت این است که نامی را خواه یک بار به‌زبان آوری و خواه چندین‌بار، در هر دو صورت همان یک چیز را که منظور توست نامیده‌ای. چنین نیست؟

ـ بی‌گمان.

ـ کلمه «غیر»، نامی برای چیزی نیست؟

ـ البته.

ـ پس خواه این کلمه را یک بار بکارببری و خواه چندین بار، در هر دو صورت فقط چیزی را که این کلمه نام آن است بیان می‌کنی.

ـ هیچ تردید نیست.

ـ پس وقتی که می‌گوییم هر چیز دیگر غیر از واحد است و واحد غیر از هر چیز دیگر، و بدین‌سان کلمه «غیر» را دو بار بکارمی‌بریم، در هر دو بار فقط چیزی را که این کلمه نام آن است بیان می‌کنیم.

ـ درست است.

۱۴۸ ــ بنا بر این، از این لحاظ که واحد غیر از هر چیز دیگر و هر چیز دیگر غیر از واحد است، این هر دو، یعنی هم واحد و هم هر چیز دیگر، از لحاظ این غیریت که در آنهاست، غیر از یکدیگر نیستند، بلکه عین یکدیگرند. اما چیزهایی که عین یکدیگرند ناچار باید شبیه یکدیگر نیز باشند. چنین نیست؟

ــ درست است.

ــ پس از آن لحاظ که واحد غیر از هر چیز دیگر است، عیناً از همان لحاظ هر چیز و به‌طور کلی همهٔ چیزها شبیه یکدیگرند. زیرا مگر هر چیز غیر از هر چیز دیگر نیست؟

ــ روشن است.

ــ ولی مگر «شبیه» و «بی‌شباهت» ضد یکدیگر نیستند؟

ــ البته ضد یکدیگرند.

ــ آیا «غیر» و «همان» نیز ضد یکدیگرند؟

ــ آری، آنها نیز ضد یکدیگرند.

ــ اکنون بیادبیاور که پیشتر ثابت کردیم که واحد، هم عین همه چیز دیگر است و هم غیر از همه چیز دیگر.

ــ آری ثابت کردیم.

ــ «عین همه چیز دیگر بودن» ضد «غیر از همه چیز دیگر بودن» نیست؟

ــ چرا.

ــ و پیشتر ثابت شد که واحد از لحاظ غیریت با سایر چیزها، با سایر چیزها شباهت دارد.

ــ آری.

ــ پس معلوم می‌شود واحد از همان لحاظ که عین سایر چیزهاست، بی‌شباهت به‌سایر چیزهاست. زیرا علتی که سبب همانی می‌شود، ضد علتی است که سبب شباهت می‌گردد. چه، علتی که سبب شباهت می‌شود غیریت است.

ــ درست است.

ــ پس همانی سبب می‌شود که واحد به‌چیزهای دیگر بی‌شباهت باشد، وگرنه لازم‌می‌آید که همانی ضد غیریت نباشد.

ــ چنین می‌نماید.

ــ پس واحد باید به‌هر چیز دیگر هم شبیه باشد و هم بی‌شباهت: شبیه از

آن لحاظ که غیر از چیزهای دیگر است، و غیر شبیه از آن لحاظ که عین چیزهای دیگر است.

ــ آری، وضع آن براستی چنین است.

ــ بسیار خوب، اکنون بدین مطلب نیز توجه کن.

ــ به‌کدام مطلب؟

ــ واحد از آن لحاظ که از همانی بهره دارد غیر نیست، و چون غیر نیست، بی‌شباهت نیست، و چون بی‌شباهت نیست پس شبیه است. و لیکن از آن لحاظ که از غیریت بهره دارد غیر است، و چون غیر است پس بی‌شباهت است.

ــ حق با توست.

ــ چون واحد هم عین هر چیز دیگر است و هم غیر از هر چیز دیگر، از هر دو لحاظ هم شبیه به‌هر چیز دیگر است و هم بی‌شباهت.

ــ درست است.

ــ همچنین چون پیشتر روشن شد که هم عین خود است و هم غیر از خود، از هر دو لحاظ هم به‌خود شبیه است و هم بی‌شباهت.

ــ بالضروره باید چنین باشد.

ــ اکنون در این نکته دقت کن: وضع واحد از لحاظ تماس با خود و با سایر چیزها و همچنین عدم تماس با خود و با سایر چیزها چگونه است؟

ــ تو خود بگو.

ــ پیشتر دیدیم که واحد کلی است که در خود قراردارد.

ــ آری دیدیم.

ــ همچنین دیدیم که واحد در همه چیز دیگر قراردارد.

ــ آری.

ــ از آن لحاظ که در همه چیز دیگر قراردارد باید با همه چیز دیگر مماس باشد. ولی از آن لحاظ که در خود قراردارد باید فقط با خود مماس باشد نه با همه چیز دیگر.

ــ روشن است.

ــ بنا بر این واحد هم با خود مماس است و هم با همه چیز دیگر.

ــ درست است.

ــ ولی چیزی که با دیگری مماس است، آیا نباید به‌آن چیز دوم نزدیکتر از

هر چیزی باشد و بلافاصله در مکان بعد از آن چیز قرارگیرد؟
ـ بدیهی است.
ـ پس واحد نیز برای آنکه با خود مماس باشد باید علاوه بر جای خود، در جنب خود نیز قرارگیرد، یعنی در مکانی که بلافاصله بعد از خود اوست.
ـ آری چنین است.
۱۴۹ ـ ولی واحد برای اینکه بتواند چنان وضعی به‌خود پذیرد، و در دو جا قرار گیرد، ناچار باید دو باشد. زیرا تا هنگامی که واحد است قادر به‌چنان کاری نخواهد بود.
ـ درست است.
ـ پس همان علت که نمی‌گذارد واحد دو باشد، مانع آن است که واحد با خود تماس حاصل کند.
ـ درست است.
ـ ولی واحد با چیزهای دیگر نیز در تماس نیست.
ـ چرا؟
ـ چیزی که بخواهد با چیزی دیگر مماس باشد باید از یک سو بیرون از چیز دوم قرارگیرد و از سوی دیگر بلافاصله در جنب همان چیز واقع شود به‌نحوی که چیز سومی میان آنها نباشد.
ـ درست است.
ـ پس برای اینکه تماسی صورت‌گیرد لااقل باید دو چیز وجود داشته باشد.
ـ درست است.
ـ ولی اگر به‌آن دو چیز، چیز سومی افزوده‌شود و آن هر سه بردیف در جنب یکدیگر قرارگیرند، در آن صورت تماس‌گیرنده سه چیز خواهدبود ولی دو تماس وجود خواهدداشت.
ـ درست است.
ـ و به‌همین ترتیب هر بار که چیز تازه‌ای افزوده‌شود تماس دیگری نیز اضافه خواهدشد و در نتیجه همیشه عدهٔ تماسها برابر با عدهٔ چیزهای مماس منهای یک خواهدبود. چه همان طور که در مورد دو چیز مماس، عدهٔ چیزهای مماس یکی بیش از عدهٔ تماس بود، همین وضع در موردی هم که عدهٔ مماسها

بیشتر شود باقی‌خواهدماند زیرا با اضافه‌شدن هر مماسی تماسی هم اضافه می‌شود.

ـ درست است.

ـ پس عدهٔ مماسها هر چه باشد، شمارهٔ تماسها در هر حال یکی کمتر از عدهٔ مماسها خواهدبود.

ـ آری.

ـ اما اگر تنها واحد وجود داشته‌باشد و هیچ دویی در میان نباشد، تماسی هم صورت نخواهدگرفت.

ـ نه.

ـ ولی بنا به‌ادعایی که کردیم، چیزی که غیر از واحد است، نه واحد است و نه از آن حیث که غیر از واحد است از واحد بهره دارد.

ـ بدیهی است.

ـ بنا بر این هر غیرواحد چون از واحد بهره ندارد، از «عدد» نیز بی‌بهره است.

ـ روشن است.

ـ پس غیرواحد نه یک است و نه دو، و نه عددی دیگر در مورد آن صدق می‌کند.

ـ درست است.

ـ پس فقط واحد هست و دویی نیست.

ـ چنین می‌نماید.

ـ و چون دویی نیست، تماس هم وجود ندارد.

ـ درست است.

ـ و چون تماس وجود ندارد، پس نه واحد با غیر واحد تماس دارد و نه غیر واحد با واحد.

ـ روشن است.

ـ پس بنا بر آنچه گفتیم واحد هم با خود مماس است و هم با غیر واحد، و در عین حال با هیچ یک مماس نیست.

ـ چنین می‌نماید.

ـ از این گذشته واحد، هم با خود و هم با چیزهای دیگر، هم برابر است و

هم در عین حال نابرابر.

ـ چگونه؟ منظورت چیست؟

ـ اگر واحد بزرگتر یا کوچکتر از غیرواحد، یا اگر غیر واحد بزرگتر یا کوچکتر از واحد می‌بود، واحدبودن واحد یا غیرواحدبودن غیرواحد نمی‌توانست علت بزرگی یا کوچکی یکی نسبت به‌دیگری باشد. بلکه اگر هر دوی آنها علاوه بر خصوصیت ذاتی خود، «برابری» را نیز در خود می‌داشتند، با هم برابر می‌بودند؛ و اگر یکی از آنها «بزرگی» را در خود می‌داشت و دیگری «کوچکی» را، آنکه از «بزرگی» بهره داشت بزرگتر می‌بود و آنکه از «کوچکی» بهره داشت کوچکتر.

ـ تردید نیست.

ـ بنا بر این باید بگوییم که «بزرگی» و «کوچکی» در واقع دو ایده‌اند. چه اگر دو ایده نبودند نمی‌توانستند ضد یکدیگر باشند و در موجود جای‌گیرند.

ـ درست است.

۱۵۰ ـ اما اگر «کوچکی» در واحد جای‌گرفته‌باشد، یا باید در تمام واحد جای داشته‌باشد یا در جزئی از آن.

ـ روشن است.

ـ اگر در تمام واحد جای‌داشته‌باشد، آیا نباید یا به‌همان وضع که واحد در سراسر وجود خود هست کوچکی نیز در سرتاسر وجود او باشد، و یا واحد را در خود گیرد و به‌آن محیط باشد؟

ـ چرا؟

ـ اگر کوچکی از حیث قرارگرفتن در واحد عیناً مانند خود او باشد، مساوی با واحد خواهدبود و اگر واحد را در خود گیرد و به‌آن محیط باشد بزرگتر از واحد.

ـ جز این نمی‌تواند بود.

ـ ولی آیا ممکن است که «کوچکی» برابر با چیزی یا بزرگتر از چیزی باشد، و بدین‌سان به‌جای نقش خود، نقش برابری و بزرگی را بازی کند؟

ـ نه، چنین امری محال است.

ـ پس کوچکی نمی‌تواند در کل واحد قرارداشته‌باشد. بلکه اگر اصلاً در واحد باشد باید فقط در جزئی از آن باشد.

ـ درست است.

ـ ولی در تمام آن جزء هم نمی‌تواند باشد، زیرا باز همان اشکال نخستین پیش‌خواهدآمد: یعنی باز یا برابر همان جزئی خواهدبود که در آن قراردارد یا بزرگتر از آن.

ـ تردید نیست.

ـ «کوچکی» اصلاً در هیچ چیز نمی‌تواند باشد، چه اگر باشد یا باید در کل چیزی باشد یا در جزئی از آن. بالنتیجه غیر از خود «کوچکی» (=کوچکی فی‌نفسه) هیچ چیز کوچک وجود ندارد.

ـ چنین می‌نماید.

ـ «بزرگی» هم نمی‌تواند در چیزی باشد: زیرا در این صورت چیزی که بزرگی در آن قراردارد حتی بزرگتر از «خود بزرگی» (= بزرگی فی‌نفسه) خواهدبود. از این گذشته اشکال دیگری هست: اگر چیزی بزرگتر از چیز دومی باشد، باید آن چیز اول مقدار کوچکتری بیش از چیز دوم دارا باشد تا بتواند بزرگتر از آن باشد، و حال آنکه «مقدار کوچکتر» اصلاً وجود ندارد، چون گفتیم که «کوچکی» در هیچ چیز نیست.

ـ درست است.

ـ اما «خود بزرگی» فقط در مقام مقایسه با «خود کوچکی» بزرگتر است نه در مقام مقایسه با چیز دیگر. همچنین «خود کوچکی» فقط نسبت «به‌خود بزرگی» کوچکتر است نه نسبت به‌چیز دیگر.

ـ درست است.

ـ بنا بر این هر چیز دیگر نه بزرگتر از واحد است و نه کوچکتر از آن، زیرا نه بزرگی را در خود دارد و نه کوچکی را. خود «بزرگی» و «کوچکی» هم در مقام نسبت و مقایسه با واحد، بزرگ و کوچک نیستند. بلکه چنانکه گفتیم، فقط در مقام مقایسه با یکدیگر چنانند، و خود واحد نیز نه از آن دو بزرگتر یا کوچکتر است و نه از چیزی دیگر، زیرا نه بزرگی در آن هست و نه کوچکی.

ـ درست است.

ـ اما چیزی که نه بزرگتر از چیزی است و نه کوچکتر از آن، نه بیشتر از آن می‌تواند باشد و نه کمتر.

ـ درست است.

ـ و چیزی که نه بیشتر از چیز دیگر است و نه کمتر از آن، ناچار باید از هر

حیث با آن برابر باشد.

ـ درست است.

ـ پس وضع واحد نسبت به‌خود نیز باید بدین گونه باشد. یعنی چون نه بزرگی را در خود دارد و نه کوچکی را، و در نتیجه نه بیشتر از خود است و نه کمتر از خود، ناچار باید از هر حیث با خود برابر باشد.

ـ درست است.

ـ بنا بر این واحد هم با خود برابر است و هم با چیزهای دیگر.

ـ آری، چنین است.

ـ اما واحد اگر در خود باشد، باید از بیرون به‌خود احاطه داشته‌باشد، و اگر
۱۵۱ بدین‌ترتیب بر خود محیط باشد بزرگتر از خود خواهدبود. از سوی دیگر چون در این وضع بر خود محاط است، بالطبع کوچکتر از خود خواهدبود، و بالنتیجه در آنِ واحد هم بزرگتر از خود خواهدبود و هم کوچکتر از خود.

ـ بدیهی است.

ـ آیا این نکته هم بدیهی است که غیر از واحد و همهٔ چیزهای دیگر، هیچ چیزی وجود ندارد؟

ـ البته بدیهی است.

ـ آیا هر چه هست نباید در جایی باشد؟

ـ البته.

ـ وقتی که چیزی در چیز دیگر قراردارد، آیا نباید گفت که چیزی کوچکتر در چیزی بزرگتر قراردارد؟ مگر جز در این صورت ممکن است که چیزی در چیز دیگر قرارگیرد؟

ـ نه.

ـ اگر جز «واحد» و «همهٔ چیزهای دیگر» هیچ چیز وجود ندارد، و اگر هر چه هست باید در جایی باشد، پس لازم می‌آید که آن دو در یکدیگر باشند، یعنی «واحد» در «همهٔ چیزهای دیگر» باشد و همهٔ چیزهای دیگر در واحد، و یا هیچ یک از آنها در هیچ جا نباشد.

ـ چنین می‌نماید.

ـ بنا بر این، از آن لحاظ که واحد در همهٔ چیزهای دیگر است چیزهای دیگر بزرگتر از واحدند، زیرا بر واحد محیطند و واحد محاط بر آنهاست. ولی از این

لحاظ که همهٔ چیزهای دیگر در واحد قراردارند، به‌همان علت که گفتیم، واحد بزرگتر از آنهاست و آنها کوچکتر از واحدند.

ـ چنین می‌نماید.

ـ پس واحد در مقام مقایسه با خود و با همهٔ چیزهای دیگر، هم برابر است و هم کوچکتر و هم بزرگتر.

ـ درست است.

ـ و چون چنین است، باید از حیث عدد «واحدهای اندازه»، و بالنتیجه از حیث عدد اجزاء نیز، نسبت به‌خود و همه چیز دیگر، هم برابر باشد و هم کمتر و هم بیشتر.

ـ درست است.

ـ و اگر چنانکه گفتیم از حیث اندازه هم برابر باشد و هم کمتر و هم بیشتر، ناچار باید از حیث عدد و شمار نیز نسبت به‌خود و همه چیز دیگر هم برابر باشد هم کمتر و هم بیشتر.

ـ نفهمیدم. مقصودت چیست؟

ـ چیزی که بزرگتر از دیگری است، ناچار بیش از دیگری «واحد اندازه» دارد و هر چند «واحد اندازه» داشته‌باشد به‌همان تعداد اجزاء دارد. همین نسبت در موردی هم که چیزی کوچکتر از دیگری یا برابر با آن است صدق می‌کند.

ـ درست است.

ـ پس وقتی که چیزی هم با خود برابر است و هم بزرگتر و هم کوچکتر از خود، ناچار باید از حیث شمار «واحدهای اندازه»، و بالنتیجه از حیث شمار اجزاء، هم با خود برابر باشد و هم بیشتر و هم کمتر از خود.

ـ روشن است.

ـ ولی اگر چیزی از حیث اجزاء با خود برابر باشد، عدد اجزایش عیناً برابر با عدد اجزاءِ خودش خواهدبود. اگر از حیث اجزاء بزرگتر از خود باشد، عدد اجزایش بزرگتر از عدد اجزاءِ خودش، و اگر از حیث اجزاء کوچکتر از خود باشد، عدد اجزایش کوچکتر از عدد اجزاءِ خودش خواهدبود.

ـ تردید نیست.

ـ پس وضع واحد در برابر خود و همچنین در برابر همه چیز دیگر چنین است که شرح می‌دهم: اگر بزرگتر از آنها باشد ناچار عدد اجزایش نیز بزرگتر است،

و اگر کوچکتر باشد ناچار عدد اجزایش نیز کوچکتر است، و اگر برابر باشد عدد اجزایش نیز برابر با عدد اجزاءِ آنهاست.

ـ آری، ناچار باید چنین باشد.

ـ پس معلوم می‌شود که واحد از حیث عدد، در مقام مقایسه با خود و دیگر چیزها، هم برابر است و هم کوچکتر است و هم بزرگتر.

ـ درست است.

ـ اما آیا واحد از زمان بهره دارد؟ و آیا به‌علت بهره‌وری از زمان جوانتر و پیرتر از خود و دیگر چیزهاست؟ و در عین حال از دیگر چیزها نه جوانتر است و نه پیرتر؟

ـ منظورت را نفهمیدم.

ـ اگر واحد براستی واحد است، آیا نباید «هست» دربارهٔ آن صدق کند؟

ـ البته باید صدق کند.

ـ وقتی که «هست» به‌چیزی نسبت داده‌می‌شود، آیا چنین معنی نمی‌دهد که آن چیز در زمان حال از هستی بهره‌دارد؟ چنانکه وقتی می‌گوییم «بود»،
۱۵۲ منظورمان اینست که چیزی در زمان گذشته از هستی بهره داشت، و «خواهدبود» یعنی در زمان آینده از هستی بهره‌ور خواهدشد.

ـ درست است.

ـ پس باید تصدیق کنیم که واحد از آن لحاظ که «هست»، از زمان بهره دارد؟

ـ آری.

ـ یعنی از زمان گذران؟

ـ آری.

ـ و چون به‌همراه زمان پیش می‌رود، پس دائماً پیرتر از خود می‌شود؟

ـ ناچار.

ـ آیا بیادداری که ثابت کردیم که هر چه پیرتر شود همیشه در مقایسه با چیز جوانتری پیرتر می‌شود، همچنین است هر چیز که جوانتر شود؟

ـ آری بیاددارم.

ـ بنا بر این وقتی که واحد پیرتر از خود می‌شود، در عین حال جوانتر از خود نیز می‌گردد؟

ـ قطعاً باید چنین باشد.

ـ پس آیا بدین ترتیب واحد هم پیرتر از خود می‌شود و هم جوانتر از خود؟

ـ آری.

ـ ولی وقتی که واحد پیرتر می‌شود، آیا این شدن در «آن» وقوع می‌یابد که میان «بود» و «خواهدشد» قراردارد؟ و آیا می‌توان تصور کرد که در ضمن حرکت از زمان گذشته به‌سوی زمان آینده، از روی «آن» بجهد؟

ـ چنین تصوری دشوار است.

ـ ولی آیا هنگامی که به «آن» می‌رسد، در پیرترشدن درنگی نمی‌کند؟ و آیا در این حال نمی‌توانیم بگوییم: دیگر پیر «نمی‌شود» بلکه [پیر] است؟ چه اگر درنگ نمی‌کرد و به‌حرکت ادامه می‌داد هرگز ممکن نبود که در «آن» قرارگیرد، و حال آنکه چیزی که با حرکت زمان به‌پیش می‌رود وضعش نسبت به «آن» و زمان آینده چنین است که از «آن» بیرون می‌رود و به‌سوی آینده حرکت می‌کند، و بدین ترتیب به‌میان آن دو زمان قدم می‌گذارد.

ـ درست است.

ـ بنا بر این اگر هر چیز که «می‌شود» نتواند از روی «آن» بجهد، لابد به‌محض اینکه وارد «آن» گردید از «شدن» بازمی‌ایستد، و در این دم همان «است» که پیشتر شده‌است.

ـ روشن است.

ـ پس واحد نیز همین که در جریان پیرترشدن به «آن» می‌رسد، درنگ می‌کند، و از «شدن» بازمی‌ایستد، و در آن دم پیرتر «است».

ـ درست است.

ـ پس در آن دم پیرتر از آن چیزی است که تا آن دم پیرتر می‌شد، و آن چیز خودش است.

ـ درست است.

ـ آیا هر پیرتر، پیرتر از جوانتر نیست؟

ـ بی‌گمان.

ـ پس واحد آن دم که در جریان پیرترشدن به «آن» قدم می‌نهد، جوانتر نیز می‌باشد.

ـ قطعاً.

ـ ولی مادام که واحد هست «آن» نیز با آن توأم است. زیرا مادام که واحد «هست»، زمان برای او فقط «آن» است.

ـ آری، جز این نیست.

ـ بنا بر این واحد دائماً پیرتر و جوانتر از خود «است» و «می‌شود».

ـ چنین می‌نماید.

ـ ولی آیا واحد، زمانی طولانی‌تر از زمان هستی خود چنین «است» و «می‌شود»، یا زمانی برابر با زمان هستی خود؟

ـ زمانی برابر.

ـ وقتی که چیزی در زمانی برابر با زمان هستی چیزی، «است» یا «می‌شود» لابد باید با چیز دوم همسال باشد.

ـ بدیهی است.

ـ و اگر همسال باشد، نه جوانتر است و نه پیرتر.

ـ درست است.

ـ واحد نیز چون در زمانی برابر با زمان هستی خود «است» و «می‌شود» پس نه پیرتر از خود است یا می‌شود و نه جوانتر از خود.

ـ به‌نظر من نیز چنین می‌آید.

ـ بسیار خوب. وضع همه چیز دیگر از این حیث چگونه است؟

ـ نمی‌دانم.

۱۵۳ ـ ولی می‌دانی که اگر «همه چیز دیگر غیر از واحد» براستی شامل چیزهای متعدد باشد نه یک چیز غیر از واحد، در آن صورت بیشتر از واحد خواهدبود. اما اگر فقط یک چیز غیر از واحد باشد، خود آن واحد خواهدبود. بنا بر این ناچار باید شامل چیزهای متعدد باشد و در نتیجه بیشتر از واحد، یعنی کثیر، باشد.

ـ آری، جز این نمی‌تواندبود.

ـ و چون کثیر است، از عددی بزرگتر از واحد بهره دارد.

ـ بدیهی است.

ـ آیا باید گفت که در میان اعداد، عدد بزرگتر پیش از عدد کوچکتر «می‌شود» و هست، یا کوچکتر پیش از بزرگتر؟

ـ کوچکتر پیش از بزرگتر.

ـ پس نخست عددی که کوچکتر از همهٔ اعداد است بوجودآمده، و این همان واحد است. چنین نیست؟

ـ آری چنین است.

ـ پس واحد پیش از هر چیزی که دارای عدد است وجودداشته. «همه چیز دیگر» نیز دارای عدد و شمار است زیرا شامل موضوعات متعدد است نه یک چیز تنها.

ـ روشن است.

ـ آنچه دیرتر پدیدآمده، ناچار جوانتر از چیزی است که پیش از آن بوده. بنا بر این «همه چیز دیگر» باید جوانتر از واحد باشد و واحد پیرتر از «همه چیز دیگر».

ـ تردید نیست.

ـ اکنون بگو ببینم، آیا ممکن است واحد به‌نحوی بر خلاف ذات و طبیعت خود، «شده» باشد؟

ـ نه ممکن نیست.

ـ ولی پیشتر ثابت کردیم که واحد دارای اجزاست، و چون دارای اجزاست پس آغاز و وسط و پایان دارد.

ـ درست است.

ـ مگر «شدن» هر چیز، خواه واحد باشد و خواه چیز دیگر، به‌این گونه نیست که نخست آغاز آن «می‌شود» و سپس سایر قسمتها، و پس از همه پایان آن؟

ـ جز این قابل تصور نیست.

ـ و ما آن قسمتها را اجزاءِ کل، مثلاً اجزاءِ واحد، می‌نامیم و می‌گوییم که خود واحد نخست در لحظه‌ای که پایانش «شد»، واحد به‌معنی راستین، یعنی کل گردید.

ـ درست است.

ـ پایان پس از همهٔ اجزاءِ دیگر «می‌شود»، و اگر واحد به‌اقتضای طبیعتش نخست در لحظه‌ای که پایان بوجودآید، موجود و کامل شود، باید گفت که واحد پس از چیزهای دیگر «شده» است. چه در غیر این صورت لازم می‌آید که واحد به‌نحوی بر خلاف اقتضای طبیعتش «شده» باشد.

ـ روشن است.

ـ پس واحد جوانتر از هر چیز دیگر است و هر چیز دیگر پیرتر از واحد.

ـ آری، درست است.

ـ مگر آغاز و هر جزءِ دیگر واحد یا هر چیز، چون فقط یک جزءِ آن است نه چند جزء، نباید بالضروره واحد باشد؟

ـ البته باید واحد باشد.

ـ ولی در این صورت لازم می‌آید که واحد همزمان با آنچه در آغاز بوجود می‌آید پیدا شود، و همچنین باید همزمان با آنچه پشت سر آغاز بوجودمی‌آید وجود پیدا کند، و خلاصه نمی‌تواند از هیچ جزء دیگری که بوجودمی‌آید جدا بماند تا پس از آنکه همه چیز بوجودآمد و کامل شد وجود پیدا کند. به‌عبارت دیگر واحد نه از آغاز می‌تواند جدا بماند، نه از وسط و نه از پایان و نه از اجزاء دیگری که در فاصلهٔ این اجزاء بوجودمی‌آیند.

ـ درست است.

ـ بنا بر این واحد با همه چیز دیگر همسال است، و اگر بر خلاف اقتضای طبیعت خود بوجودنیامده‌باشد، نه پیش از همه چیز دیگر می‌تواند وجود پیدا کرده‌باشد و نه پس از آنها، بلکه باید همزمان با همهٔ چیزهای دیگر «شده» باشد.
۱۵۴ نتیجه‌ای که از این استدلال بدست‌می‌آید اینست که واحد نه جوانتر از همه چیز دیگر می‌تواند بود و نه کهنتر از آن، و همچنین همه چیز دیگر نه جوانتر از واحد است و نه کهنتر از آن. حال آنکه استدلال پیشین ما نشان‌داد که واحد هم جوانتر از همه چیز دیگر است و هم کهنتر از آن و همچنین همه چیز دیگر هم جوانتر از واحد است و هم کهنتر از آن.

ـ درست است.

ـ پس وضع واحد از لحاظ اینکه چگونه «است» و چگونه «شده‌است» روشن شد. اکنون بگو ببینم وضع آن از لحاظ اینکه چگونه «می‌شود» از چه قراراست؟ آیا واحد کهنتر یا جوانتر از همه چیز دیگر «می‌شود»، یا نه کهنتر می‌شود و نه جوانتر؟ آیا وضع آن از لحاظ «شدن» نیز عیناً مانند وضع آن از لحاظ «بودن» است یا غیر از آن؟

ـ نمی‌دانم در پاسخ این سؤال چه بگویم.

ـ می‌دانیم که چیزی که کهنتر از دیگری است، ممکن نیست که بتواند باز

هم کهنتر شود، بلکه همان فاصله سنی را که در هنگام پدیدآمدن چیز دوم با آن داشت، نگاه‌می‌دارد. همچنین چیزی که جوانتر از دیگری است نمی‌تواند باز هم جوانتر شود. چه اگر هر یک از دو چیز نابرابر به‌مقداری برابر افزایش یابند، اعم از اینکه آن دو چیز نابرابر دو اندازهٔ طول زمان باشند یا هر چیز دیگر، اختلاف اندازه میان آن دو به همان میزان پیشین باقی‌می‌ماند.

ـ البته جز این نمی‌تواند بود.

ـ بنا بر این چیزی که کهنتر یا جوانتر از دیگری است هرگز ممکن نیست باز هم کهنتر یا باز هم جوانتر از آن شود ـ زیرا زمانی که بر آن دو می‌گذرد همیشه در مورد هر دو به‌یک اندازه است ـ بلکه آن چیز اول کهنتر یا جوانتر «است» و چنین «شده‌است» و نمی‌توان گفت که کهنتر یا جوانتر «می‌شود».

ـ روشن است.

ـ واحد نیز چون چنین «است» هرگز جوانتر یا کهنتر «نمی‌شود».

ـ درست است.

ـ اکنون گوش فرادار و ببین آیا واحد و همه چیز دیگر از لحاظی که تشریح می‌کنم باز هم کهنتر و جوانتر «نمی‌شوند»؟

ـ از چه لحاظ؟

ـ از آن لحاظ، که چنانکه پیشتر ثابت شد، واحد کهنتر از همه چیز دیگر، و همه چیز دیگر کهنتر از واحد است.

ـ چگونه؟ نفهمیدم.

ـ واحد اگر کهنتر از همه چیز دیگر است، آیا نباید مدتی پیشتر از همه چیز دیگر پدیدآمده‌باشد؟

ـ بی‌گمان.

ـ اکنون در نکته‌ای که می‌گوییم دقت کن: وقتی که ما به‌هر دو مقدار زمان، که یکی درازتر و دیگری کوتاهتر است، مقداری برابر بیفزاییم، آیا اختلاف میان آن دو به‌همان نسبت پیشین باقی‌می‌ماند یا کوچکتر می‌شود؟

ـ کوچکتر می‌شود.

ـ بنا بر این از این لحاظ اختلاف سن میان واحد و همه چیز دیگر پس از گذشت مدتی زمان به‌همان نسبت پیشین نخواهدبود، بلکه در عین حال که سن او و سن همه چیز دیگر به‌مقداری برابر افزوده می‌شود اختلاف سن آن دو دائماً

کمتر می‌گردد. مگر چنین نیست؟

ـ چنین است.

ـ وقتی که اختلاف سن دو چیز کمتر از پیش بشود، آیا آنچه قبلاً کهنتر از دیگری بود، در مقام مقایسه با همان دیگری، جوانتر نمی‌شود؟

ـ البته.

ـ وقتی که واحد بدین ترتیب جوانتر می‌شود، آیا همه چیز دیگر نسبت به‌واحد کهنتر نمی‌شود؟

ـ البته.

ـ پس آنچه جوانتر بود، نسبت به‌آنچه زودتر پدیدآمده و کهنتر بود، کهنتر می‌شود. اما نمی‌توان گفت کهنتر «است»، بلکه فقط کهنتر «می‌شود»، زیرا آنچه کهنتر بود با گذشت زمان دائماً جوانتر می‌گردد و آنچه جوانتر بود با گذشت زمان دائماً به‌سوی کهنتری پیش می‌رود. به‌همین ترتیب آنچه کهنتر بود جوانتر از آنچه جوانتر بود می‌گردد. زیرا چون آن دو از حیث جوانتری و کهنتری در دو جهت مخالف پیش می‌روند، از همان حیث دائماً وضعی مخالف یکدیگر به‌خود
۱۵۵ می‌گیرند، یعنی چنانکه گفتیم، جوانتر کهنتر از آنچه کهنتر بود می‌شود، و کهنتر جوانتر از آنچه جوانتر بود می‌گردد. اما آن دو نمی‌توانند براستی جوانتر یا کهنتر «شده‌باشند»: چه اگر چنین شده‌بودند، دیگر نمی‌توانستند چنین «بشوند»، زیرا چنین «بودند». پس نسبت به‌یکدیگر چنین «می‌شوند»: یعنی واحد جوانتر «می‌شود» زیرا بحث ما ثابت کرد که کهنتر است و پیش از همه چیز دیگر پدیدآمده، و همه چیز دیگر کهنتر از واحد «می‌شود» زیرا پس از واحد پدیدآمده. اما از طرف دیگر، عیناً به‌همین علت خلاف آن جریان صورت می‌گیرد زیرا در عین حال ثابت شد که همه چیز دیگر کهنتر از واحد است و پیش از آن پدیدآمده.

ـ آری، چنین است.

ـ پس از این لحاظ که هیچ یک از آن دو نه کهنتر و نه جوانتر از دیگری می‌شود (چون هر دو همیشه به‌یک مقدار زمان ثابت با یکدیگر فاصلهٔ سنی دارند) واحد نه کهنتر از همه چیز دیگر می‌گردد و نه جوانتر از آن، و همه چیز دیگر نیز نه کهنتر از واحد می‌شود و نه جوانتر از آن. و لیکن از آن لحاظ که نسبت فاصلهٔ سنی آنچه زودتر پدیدآمده‌است با آنچه دیرتر پیدا شده، و همچنین نسبت فاصلهٔ سنی آنچه دیرتر پدیدآمده‌است با آنچه زودتر پیدا شده، همیشه تغییر

می‌یابد، باید واحد و همه چیز دیگر نسبت به‌یکدیگر دائماً کهنتر و جوانتر شوند.
ــ آری درست است.
ــ بنا به‌استدلالهایی که کردیم، واحد کهنتر و جوانتر از خود و همه چیز دیگر «است» و «می‌شود» و در عین حال نه کهنتر و نه جوانتر از همه چیز دیگر «است» و نه چنین «می‌شود».
ــ کاملاً درست است.
ــ ولی اگر واحد از زمان و از «جوانتر شده» و «کهنتر شده» بهره دارد، آیا نباید بالضروره از «قبل» و «بعد» و «اکنون» (= «آن») نیز بهره‌ور باشد؟
ــ البته باید بهره‌ور باشد.
ــ پس آیا واحد بود و هست و خواهدبود و شد و می‌شود و خواهدشد؟
ــ البته.
ــ و آیا چیزی می‌تواند به‌آن تعلق گیرد و تعلق گرفت و تعلق می‌گیرد و تعلق خواهدگرفت و تعلق دارد؟
ــ آری.
ــ بی‌گمان باید گفت که شناسایی و تصور و احساس واحد وجوددارد (= می‌توان واحد را شناخت و تصور کرد و دریافت) زیرا ما هم‌اکنون نیز نسبت به‌آن همین فعالیتها را می‌کنیم.
ــ حق با توست.
ــ آیا نامی نیز دارد و می‌توان آن را نام برد و درباره‌اش سخن گفت و بحث کرد و خلاصه هر چه از این قبیل دربارهٔ چیزهای دیگر صدق می‌کند، دربارهٔ آن نیز صادق است؟
ــ آری از هر حیث چنین است.
ــ بگذار این نکتهٔ سوم را هم روشن کنیم: اگر وضع واحد چنان است که تشریح کردیم، آیا بالضروره لازم نمی‌آید که واحد، چون هم واحد و هم کثیر است و در عین حال نه واحد و نه کثیر است و از زمان نیز بهره دارد، از آن لحاظ که براستی واحد است، در زمانی معین از هستی بهره‌ور باشد، و از آن لحاظ که واحد نیست در زمانی معین از هستی بی‌بهره باشد؟
ــ البته لازم می‌آید.
ــ آیا ممکن است واحد در آن زمان که از هستی بهره دارد، در عین حال

در همان زمان از هستی بی‌بهره باشد؟ یا در همان زمان که از هستی بهره ندارد در عین حال بهره‌ور باشد؟

ـ نه ممکن نیست.

ـ پس در یک زمان از آن بهره دارد و در زمانی دیگر بهره ندارد، زیرا فقط بدین نحو ممکن است که از یک چیز هم بهره‌ور باشد و هم بی‌بهره.

ـ درست است.

۱۵۶ ـ پس زمانی هست که در آن هستی را به‌خود می‌پذیرد و زمانی هم هست که در آن هستی را رها می‌کند. وگرنه چگونه قادر می‌شد که همان چیز را هم داشته باشد و هم نداشته‌باشد، مگر آنکه در یک زمان آن را بگیرد و در زمانی دیگر رها کند.

ـ جز این راهی نیست.

ـ آیا هستی پذیرفتن، به‌معنی «بوجودآمدن» (= کون) نیست؟

ـ همین است.

ـ و رهاکردن هستی «از میان رفتن» (= فساد) نیست؟

ـ بی‌گمان.

ـ پس معلوم می‌شود که واحد، چون هستی را می‌گیرد و رها می‌کند، در واقع بوجودمی‌آید و از بین می‌رود (= کائن و فاسد می‌شود).

ـ درست است.

ـ اما چون واحد و کثیر می‌شود و بوجودمی‌آید و از بین می‌رود، پس آیا نباید وقتی که واحد بوجودمی‌آید کثرت از بین برود، و وقتی که کثیر بوجودمی‌آید وحدت از بین برود؟

ـ البته.

ـ و چون واحد و کثیر می‌شود، آیا نباید بالضروره به‌هم برآید و از هم جدا شود؟

ـ ضروری است.

ـ و چون شبیه و ناشبیه می‌شود، آیا لازم نمی‌آید که صورت شباهت و صورت بی‌شباهتی به‌خود گیرد؟

ـ البته لازم می‌آید.

ـ و چون بزرگتر و کوچکتر و برابر می‌شود، آیا لازم نمی‌آید که نمو و ذبول

بپذیرد و متعادل گردد؟

ـ بی‌گمان.

ـ و اگر از حرکت بازمی‌ایستد و ساکن می‌شود و باز از حال سکون به‌حال حرکت می‌آید، آیا ممکن است که این هر دو تغییر حالت در یک آن صورت‌گیرد.

ـ چگونه ممکن باشد؟

ـ و اینکه آنچه قبلاً ساکن بود بعداً بحرکت‌درمی‌آید، و آنچه قبلاً متحرک بود بعداً سکون می‌پذیرد، از یک سو چنین حالتی ممکن نیست صورت‌گیرد بی آنکه حالی به‌حال دیگر بدل شود.

ـ به‌هیچ وجه ممکن نیست.

ـ از سوی دیگر زمانی وجودندارد که در آن، چیزی هم ساکن باشد و هم متحرک.

ـ به‌هیچ وجه.

ـ ولی یکی از آن دو حال ممکن نیست به‌حال دیگر منتقل شود مگر آنکه نخست به‌حالی که میان آن دو قراردارد درآید.

ـ درست است.

ـ این انتقال چه وقت صورت‌می‌پذیرد؟ چیزی که حالش تغییر می‌یابد، نه هنگامی که هنوز در حال سکون است می‌تواند در حال تغیّر باشد و نه هنگامی که شروع به‌حرکت کرده، و نه موقعی که در زمان است.

ـ درست است.

ـ شاید این، آن چیز عجیبی است که هر چیز در هنگام انتقال دچار آن می‌شود؟

ـ کدام چیز عجیب؟

ـ منظورم طرفة‌العین است! طرفة‌العین آنی است که چیزی از آن قدم برمی‌دارد و به‌حالی که ضد حال قبلی است قدم می‌گذارد. زیرا یک چیز در حال سکون، یعنی در آن دم که هنوز ساکن است، به‌حال حرکت درنمی‌آید، و همچنین در حال حرکت، یعنی در آن دم که هنوز متحرک است، به‌حال سکون قدم‌نمی‌گذارد. بلکه طرفة‌العین، یعنی این چیز عجیب، میان حرکت و سکون قراردارد، و متعلق به‌زمان نیست، و انتقال از حرکت به‌سکون یا از سکون بـه‌حرکت، در آن و از آن آغاز می‌شود.

ــ چنین می‌نماید.

ــ واحد نیز چون هم ساکن است و هم متحرک، ناچار است که از حال سکون به‌حال حرکت درآید و بالعکس، زیرا فقط بدین نحو می‌تواند هر دو حال را دارا باشد. چون بدین نحو تغییر حالت می‌دهد، پس این تغییر حالت در طرفةالعین می‌تواند صورت‌پذیرد. اما هنگامی که وارد طرفةالعین می‌شود دیگر در زمان قرار ندارد و در این حال نه ساکن است و نه متحرک.

ــ درست است.

۱۵۷ ــ آیا این قاعده در مورد سایر تغییر حالها صادق نیست؟ وقتی که واحد از حال هستی به‌حال نیستی یا از حال نیستی به‌حال هستی انتقال می‌یابد، آیا نخست به‌آن حال وسط که میان حرکت و سکون قراردارد قدم نمی‌نهد که در آن نه هست و نه نیست، نه بوجودمی‌آید و نه از بین می‌رود؟

ــ چنین می‌نماید.

ــ همچنین هنگامی که از حالت وحدت به‌حالت کثرت یا از حالت کثرت به‌حالت وحدت انتقال می‌یابد، نه واحد است و نه کثیر، نه از هم جدا می‌شود و نه به‌هم برمی‌آید. باز هنگامی که از حال شباهت به‌حال بی‌شباهتی و از حال بی‌شباهتی به‌حال شباهت درمی‌آید، نه شبیه است و نه بی‌شباهت. همچنین هنگامی که از کوچکی به‌بزرگی یا به‌حال برابری یا به‌حال عکس آن درمی‌آید، نه کوچک است و نه بزرگ، نه فربه‌تر است و نه لاغرتر و نه با خود برابر.

ــ درست است.

ــ اما همهٔ این حالات وقتی بر واحد روی‌می‌دهد که واحد موجود است.

ــ درست است.

ــ آیا نباید بنگریم که «اگر واحد موجود است»، برای همه چیز دیگر چه حالاتی باید روی‌دهد؟

ــ البته باید این نکته را نیز بررسی کنیم.

ــ بگذار مسأله را بدین گونه طرح کنیم: اگر واحد موجود است، برای همه چیز دیگر غیر از واحد چه حالاتی دست‌می‌دهد؟

ــ آری مسأله را چنین طرح می‌کنیم.

ــ اگر همه چیز دیگر غیر از واحد است، هرگز ممکن نیست واحد باشد: وگرنه غیر از واحد نمی‌بود.

ـ درست است.

ـ با این همه غیرواحد از واحد بی‌بهره نیست، بلکه بهرهٔ معینی از واحد دارد.

ـ چگونه؟

ـ همه چیز دیگر از این جهت غیر از واحد است که دارای اجزاء است، چه اگر دارای اجزاء نبود، جز واحد نبود.

ـ درست است.

ـ ولی چنانکه پیشتر گفتیم فقط چیزی دارای اجزاست که کل باشد.

ـ آری چنین گفتیم.

ـ هر کلی بالضروره واحدی است که از اجزاءِ کثیر تشکیل یافته، و فقط قسمتی از چنان چیزی را می‌توان جزء نامید. زیرا جزء، قسمتی از چیزهای کثیر و پراکنده نیست که به‌هم مربوط نباشند، بلکه جزء یک کل است.

ـ چرا چنین است؟

ـ اگر قراربود چیزی، جزئی از همهٔ چیزهای کثیر باشد که خود نیز یکی از آنهاست، در این صورت لازم می‌آمد که هم جزئی از خود باشد ـ و این محال است ـ و هم جزئی از هر یک از واحدهایی که آن کثیر را تشکیل می‌دهند. زیرا فقط در آن صورت می‌توانست جزءِ همهٔ چیزهای کثیر باشد. چه اگر اصلاً جزئی از آنها نباشد، در این صورت فقط جزءِ سایر چیزها خواهدبود نه جزءِ هر واحد. و اگر جزءِ هر واحد نباشد نخواهدتوانست یکی از آن واحدهای کثیر باشد، و چون چنین باشد ممکن نخواهدبود که جزئی از همهٔ آنها باشد.

ـ روشن است.

ـ پس جزء، جزءِ همه چیز یا جزءِ کثیر، نیست بلکه همیشه جزء یک ذات متحد یا یک نوع واحد است که ما آن را، به‌محض اینکه همهٔ اجزاء خود را به‌طور کامل به‌هم مربوط می‌سازد و وحدتی تشکیل می‌دهد، کل می‌نامیم.

ـ کاملاً درست است.

ـ بنا بر این، اگر آن «دیگر» (= همه چیز دیگر) دارای اجزاء باشد، لازم می‌آید که از کلیت و وحدت بهره‌ور باشد.

ـ درست است.

ـ پس «همه چیز دیگر غیر از واحد»، یک واحد و یک کل است که دارای

اجزاست.

ـ درست است.

ـ همان اصل در مورد هر جزء صادق است و هر جزء بالضروره باید از
۱۵۸ واحد بهره‌ور باشد. زیرا اینکه می‌گوییم هر یک از آنها یک جزء است، همین صفت «هر یک» نشان‌می‌دهد که هر یک فی‌نفسه واحدی است مستقل و جدا از دیگران.

ـ درست است.

ـ و لیکن این واحدبودن بدین معنی است که غیر از واحد، در عین حال غیر از واحدبودن، از واحد بهره دارد وگرنه فقط بهره‌ور از واحد نمی‌بود، بلکه خود واحد می‌بود. و حال آنکه ممکن نیست که آنچه غیر از واحد است، واحد باشد.

ـ نه، ممکن نیست.

ـ اما هم کل باید از واحد بهره‌ور باشد و هم جزء. زیرا کل همیشه «یک» کل است که اجزاء اجزاءِ آنند، و جزء هم همیشه «یک» جزء از اجزاءِ کل است.

ـ درست است.

ـ هر چه از واحد بهره دارد، همیشه چیزی است غیر از واحد که از واحد بهره‌ور است.

ـ آری، جز این قابل تصور نیست.

ـ اما آنچه غیر از واحد است، کثیر است. چه اگر «همه چیز غیر از واحد» نه واحد باشد و نه بیش از واحد، هیچ خواهدبود.

ـ درست است.

ـ چون هر چه از واحد بهره‌ور است، خواه کل باشد و خواه جزء، بیش از واحد است، لازم می‌آید که هر این گونه چیزی که واحد را به‌خود می‌پذیرد از حیث کثرت نامتناهی باشد.

ـ چرا؟

ـ بگذار چنین استدلال کنیم: وقتی که «می‌خواهد» واحد را به‌خود گیرد، نه واحد است و نه هنوز بهره‌ور از واحد.

ـ روشن است.

ـ یعنی توده‌ای از کثرتهاست که واحد در آن جای‌ندارد.

ـ درست است.

ـ اکنون به‌دنبال مطلب گوش فرادار: اگر از چنان چیزی در ذهن خود

کوچکترین قسمتی را که می‌توان تصور کرد جدا کنیم، آیا همین قسمت نیز چون هنوز از واحد بهره‌ور نیست کثرتی بی‌وحدت نخواهدبود؟

ـ بالضروره.

ـ به‌همین ترتیب اگر طبیعت این نوع را که غیر از واحد است بررسی کنیم، متوجه خواهیم‌شد که هر قسمتی که ما هر بار می‌توانیم ببینیم، کثرت نامتناهی است.

ـ درست است.

ـ ولی همین که هر «یک» جزء، جزء به‌معنی راستین شد، هر کدام از اجزاء هم در مقابل سایر اجزاء دارای حدود است و هم در مقابل کل، و همچنین حدود کل در مقابل اجزاء خود معین است.

ـ تردید نیست.

ـ پس در همه چیز غیر از واحد، به‌محض ارتباط با واحد وضعی که خلاف طبیعت غیر واحد است پدیدمی‌آید که حدودی در آن ایجاد می‌کند و حال آنکه اقتضای ذات و طبیعتش اینست که نامحدود باشد.

ـ روشن است.

ـ بنا بر این «همه چیز غیر از واحد»، هم اگر به‌صورت کل در نظر گرفته شود و هم اجزاء آن، هم نامحدود است و هم از محدود بهره دارد.

ـ درست است.

ـ و آیا همهٔ چیزهایی که جزو آنند، به‌خود و به‌یکدیگر هم شبیه و هم ناشبیه نیستند؟

ـ چرا؟ از چه لحاظ؟

ـ همه چون بر حسب ذات و طبیعت خود نامحدودند از این لحاظ شبیه یکدیگرند.

ـ درست است.

ـ همچنین از این لحاظ که همه از حد بهره‌ورند، شبیه یکدیگرند.

ـ درست است.

ـ ولی از این لحاظ که هم محدودند و هم نامحدود، دارای دو کیفیت متضادند.

ـ درست است.

ـ و دو چیز که ضد یکدیگرند، به‌یکدیگر بی‌شباهتند.

ـ البته.

ـ پس آن چیزها از لحاظ دارابودن هر یک از آن دو کیفیت، هم به‌خود شبیهند و هم به‌یکدیگر. ولی از این لحاظ که هر دو کیفیت را در خود دارند، دارای دو کیفیت متضادند و از آن رو هم به‌خود بی‌شباهتند و هم به‌یکدیگر.

ـ چنین می‌نماید.

ـ بنا بر این همهٔ آنها، هم شبیه به‌خود و به‌یکدیگرند و هم بی‌شباهت.

ـ درست است.

ـ اکنون که این نکات روشن و ثابت گردید، بآسانی می‌توان دید که «همه چیز غیر از واحد» هم عین خود است و هم غیر از خود، هم متحرک است و هم ساکن، و بطور کلی همهٔ کیفیات متضاد را در خود دارد و به‌همهٔ حالات متضاد درمی‌آید.

ـ حق با توست.

ـ بنا بر این، این نکته‌ها را به‌یک سو می‌نهیم زیرا نقطهٔ ابهامی نمانده است. اکنون بگذار این مطلب را دوباره از سر بررسی کنیم که اگر واحد موجود است، آیا همه چیز دیگر باز بدان سان خواهدبود که پیشتر دیدیم یا غیر از آن؟

ـ بسیار خوب. بررسی کنیم.

ـ بگذار سؤال را بدین گونه طرح کنیم: اگر واحد موجود است، «همه چیز دیگر غیر از واحد» چگونه خواهدبود؟

ـ بسیار خوب، سؤال را بدین‌گونه طرح می‌کنیم.

ـ در آن صورت آیا نباید واحد جدا از همه چیز دیگر باشد و همه چیز دیگر جدا از واحد؟

ـ به‌چه علت؟

ـ برای آنکه غیر از آن دو ثالثی وجود ندارد که غیر از واحد باشد و غیر از همه چیز دیگر. وقتی که می‌گوییم: «واحد و همه چیز دیگر» با این عبارت همه چیز را، که اصلاً می‌تواند بود، نام برده‌ایم.

ـ آری همه چیز را نام برده‌ایم.

ـ بنا بر این چیزی که غیر از آن دو باشد، و واحد و همه چیز دیگر مشترکاً در آن قرارداشته‌باشند وجود ندارد.

ـ نه.

ـ پس واحد و همه چیز دیگر ممکن نیست در چیزی واحد قرارداشته باشند.

ـ ظاهراً نه.

ـ پس آن دو باید جدا از یکدیگر باشند.

ـ آری.

ـ واحد به‌معنی راستین، چنانکه پیشتر دیدیم، ممکن نیست دارای اجزاء باشد.

ـ نه، ممکن نیست.

ـ چون واحد از همه چیز دیگر جداست و اجزایی هم ندارد بنا بر این نه به‌عنوان یک کل می‌تواند در آن دیگری قرارداشته‌باشد و نه به‌عنوان جزء آن دیگری.

ـ نه.

ـ پس آن دیگری به‌هیچ نحو نمی‌تواند از واحد بهره‌ور باشد زیرا واحد نه کلاً جنبهٔ اشتراکی با آن دیگری دارد و نه جزئاً.

ـ درست است.

ـ پس از هیچ حیث آن دیگری نه واحد است و نه وحدتی در خود دارد.

ـ نه.

ـ ولی آن دیگری کثیر هم نیست: چه اگر کثیر بود، هر یک از چیزهای تشکیل‌دهندهٔ آن، جزء یک کل می‌بود. ولی چون هیچ گونه جنبهٔ اشتراکی با واحد ندارد نه واحد است و نه کثیر، نه کل است و نه جزء.

ـ درست است.

ـ دو یا سه نیز نیست: نه خود آن کلاً چنین است و نه دو یا سه در آن قرار دارد زیرا از هر حیث که در نظر بگیریم از وحدت بیگانه است.

ـ درست است.

ـ از این گذشته، آن دیگری نه خود به‌واحد شبیه و ناشبیه است و نه شباهت و بی‌شباهتی در آن قراردارد. زیرا اگر خود شبیه و ناشبیه بود، یا فقط شباهت و بی‌شباهتی را در خود داشت، در آن صورت همه چیز غیر از واحد دو مفهوم متضاد را در خود می‌داشت.

ـ روشن است.

ـ ولی پیشتر گفتیم که چیزی که حتی از وحدت بی‌بهره است، ممکن نیست از دویی بهره‌ور باشد.

ـ نه، ممکن نیست.

ـ پس آن دیگری نه شبیه است و نه ناشبیه و نه هم این و هم آن. زیرا اگر ۱۶۰
شبیه یا ناشبیه بود از «یکی» از آن دو بهره می‌داشت، و اگر هم شبیه و هم ناشبیه بود از هر «دو» مفهوم متضاد بهره‌ور می‌بود. و حال آنکه گفتیم چنین امری محال است.

ـ درست است.

ـ همچنین نه همان است و نه غیر، نه ساکن است و نه متحرک، نه کائن است و نه فاسد، نه بزرگتر و نه کوچکتر و نه برابر، و نه یکی از این قبیل کیفیات به‌آن روی‌می‌آورد. چه اگر همه چیز غیر از واحد قادر بود که یکی از این کیفیات را بپذیرد، می‌توانست از واحد و دویی و سه‌یی و فردی و زوجی نیز بهره‌ور شود و حال آنکه روشن شد که چون از واحد بی‌بهره است از کیفیات مذکور نیر نمی‌تواند بهره‌ور گردد.

ـ کاملاً درست است.

ـ پس اگر واحد موجود است، واحد همه چیز است و هیچ نیست، خواه نسبت به‌خود و خواه نسبت به‌همه چیز دیگر، و وضع همه چیز دیگر نیز از همین قراراست.

ـ کاملاً درست است.

ـ بسیار خوب. اکنون باید این نکته را تحقیق کنیم که چون بگوییم «اگر واحد موجود نیست»، از این فرض چه نتیجه‌ای بدست‌می‌آید؟

ـ البته باید تحقیق کنیم.

ـ این چه فرضی است وقتی که می‌گوییم: «اگر واحد موجود نیست»؟ آیا این فرض با فرض «اگر نه ـ واحد موجود نیست» فرق ندارد؟

ـ البته فرق دارد.

ـ آن دو فرض فقط فرقی با هم دارند یا «اگر واحد موجود نیست» و «اگر نه ـ واحد موجود نیست» عکس یکدیگرند؟

ـ درست عکس یکدیگرند.

ـ وقتی که کسی می‌گوید «اگر بزرگی نیست» یا «اگر کوچکی نیست» یا «اگر چیز دیگری نیست» آیا مرادش این نیست که هر بار آنچه را نیست به‌عنوان چیزی که غیر از همه چیز دیگر است بیان کند؟

ـ البته.

ـ همچنین اگر کسی بگوید «اگر واحد موجود نیست» آیا منظورش این نیست که به‌ما بفهماند که دربارهٔ چیزی که غیر از همه چیز دیگر است سخن می‌گوید، و ما نیز منظور او را به‌همین گونه نمی‌فهمیم؟

ـ آری، به‌همین گونه می‌فهمیم.

ـ پس وقتی که می‌گوید: «واحد»، خواه بودن را به‌آن نسبت دهد و خواه نبودن را، مرادش در مرتبهٔ نخستین بیان چیزی است شناختنی، و در مرتبهٔ دوم بیان چیزی که غیر از همه چیز دیگر است. زیرا وقتی هم که نبودن را به‌آن نسبت می‌دهد، درمی‌یابیم که آنچه درباره‌اش سخن می‌گوید «چیزی» است که گفته می‌شود نیست، و علاوه بر این چیزی است غیر از همه چیز دیگر. مگر قضیه از این قرارنیست؟

ـ آری، چنین است.

ـ اکنون باید استدلال خود را بدین ترتیب دنبال کنیم: اگر واحد موجود نیست، دنبالهٔ مطلب از چه قرارمی‌شود؟ ظاهر امر اینست که در مرتبهٔ نخستین باید گفت که واحد باید قابل شناختن باشد. وگرنه ممکن نخواهدبود بفهمیم که گوینده با گفتن اینکه «اگر واحد موجود نیست»، چه مطلبی می‌خواهد بیان کند.

ـ درست است.

ـ و در مرتبهٔ دوم باید قبول کرد که واحد غیر از همه چیز دیگر است. وگرنه جملهٔ مذکور نخواهدتوانست چیز کاملاً معینی را که غیر از همه چیز دیگر است بیان کند.

ـ روشن است.

ـ پس واحد هم شناختنی‌بودن را در خود دارد و هم غیریت را، زیرا وقتی که می‌گوییم واحد غیر از همه چیز دیگر است، منظورمان بیان غیریت همه چیز دیگر نیست بلکه بیان غیریت خود واحد است.

ـ درست است.

ـ علاوه بر این، واحد لاوجود، از «آن» و «متعلق به‌آن» و «به‌آن» و دیگر

چیزهای از این قبیل نیز بهره دارد. چه اگر از این چیزها بهره نمی‌داشت، نه می‌توانستیم دربارهٔ واحد سخن بگوییم و نه دربارهٔ چیز غیر از واحد، و نه کیفیتی می‌توانست به‌آن روی‌آورد یا به‌آن متعلق گردد و نه نامش را می‌توانستیم به‌زبان آوریم.

ـ درست است.

۱۶۱ ـ اگر واحد نباشد البته نمی‌توان «موجود است» را به‌آن نسبت داد، ولی با این همه نه تنها مانعی نیست بر اینکه از چیزهای کثیر بهره‌ور باشد، بلکه ضروری است که چنین باشد اگر قرار بر این است که آنچه نیست خود آن باشد نه چیزی دیگر. اگر قرار بر این باشد که دربارهٔ چیز دیگری سخن گفته‌شود نه دربارهٔ آن واحد که موجود نیست، در این صورت کاری با آن نداریم. اما اگر بنا بر این است که آن واحد که موجود نیست موضوع فرض ما قرارگیرد نه چیزی دیگر، پس لازم می‌آید که از «آن» (= ضمیر) و بسی چیزهای از این قبیل بهره‌ور باشد.

ـ درست است.

ـ علاوه بر این، واحد در مقام مقایسه با همه چیز دیگر بی‌شباهتی را نیز در خود دارد: زیرا «همه چیز دیگر» چون غیر از واحد است ناچار از نوع دیگری است غیر از واحد.

ـ راست است.

ـ آیا آنچه از نوعی دیگر است کیفیت دیگری دارد؟

ـ تردید نیست.

ـ و آنچه دارای کیفیت دیگر است، بی‌شباهت است؟

ـ البته.

ـ گفتیم همه چیز دیگر به‌واحد بی‌شباهت است. آنچه چیزی دیگر به‌آن بی‌شباهت است، خود نیز بی‌شباهت به‌آن بی‌شباهت است؟

ـ بدیهی است.

ـ پس واحد در مقام مقایسه با چیزی که به‌آن بی‌شباهت است، بی‌شباهتی را در خود دارد؟

ـ چنین می‌نماید.

ـ اگر واحد به‌همه چیز دیگر بی‌شباهت است، آیا لازم نمی‌آید که به‌خود شباهت داشته‌باشد.

ـ از چه لحاظ؟

ـ اگر واحد به‌واحد بی‌شباهت بود، در این صورت سخن از چیزی که کیفیاتی مانند کیفیات واحد دارد نمی‌توانست در میان باشد، و فرضی هم که کردیم مربوط به‌واحد نمی‌شد بلکه مربوط به‌چیزی می‌شد غیر از واحد.

ـ درست است.

ـ ولی قرارنیست فرض ما مربوط به‌چیزی غیر از واحد باشد.

ـ نه.

ـ بنا بر این واحد باید به‌خود شبیه باشد.

ـ درست است.

ـ از این گذشته واحد برابر با «همه چیز دیگر» نیست: چه اگر با آن برابر بود، از یک سو همان می‌شد و از سوی دیگر چون با آن برابر بود شبیه به‌آن می‌شد، و حال آنکه چنین چیزی محال است.

ـ آری، محال است.

ـ چون واحد با «همه چیز دیگر» برابر نیست، پس آیا لازم می‌آید که «همه چیز دیگر» نیز با آن برابر نباشد؟

ـ درست است.

ـ آنچه برابر نیست نابرابر است؟

ـ بدیهی است.

ـ و آیا هر وقت چیزی با دیگری نابرابر باشد، دیگری نیز با آن نابرابر است؟

ـ البته.

ـ پس واحد از «نابرابری» نیز بهره دارد، و به‌همین علت است که همه چیز دیگر با واحد نابرابر است.

ـ آری.

ـ آیا لازمهٔ نابرابری، بزرگتری و کوچکتری نیست؟

ـ البته.

ـ پس آیا واحد «بزرگتری» و «کوچکتری» را نیز در خود دارد؟

ـ البته.

ـ ولی بزرگتری و کوچکتری همیشه دور از یکدیگرند.

ـ درست است.
ـ و بنا بر این همیشه چیزی میان آنها قراردارد.
ـ درست است.
ـ آیا جز «برابری» چیزی می‌شناسی که میان آن دو قرارداشته‌باشد؟
ـ نه، همان است.
ـ پس چیزی که بزرگتری و کوچکتری را در خود دارد، آیا ناچار باید برابری را نیز، که میان آن دو قرارگرفته‌است، در خود داشته‌باشد؟
ـ چنین می‌نماید.
ـ پس معلوم می‌شود واحد لاوجود از بزرگتری و کوچکتری و برابری بهره دارد.
ـ آری چنین است.
ـ حتی از وجود نیز باید به‌معنی خاصی بهره‌ور باشد.
ـ به‌چه معنی؟
ـ ناچار باید چنین باشد. وگرنه وقتی که می‌گوییم واحد موجود نیست، این سخن راست نخواهدبود. برای اینکه گفتهٔ ما راست باشد، باید چیزی را بیان کند که براستی هست. مگر عقیدهٔ تو چنین نیست؟
ـ چنین است.
ـ چون ما مدعی هستیم که سخن راست می‌گوییم، پس باید ادعا کنیم که سخن ما مربوط به‌چیزی است که براستی موجود است.
ـ ناچار.
۱۶۲ ـ پس چنین می‌نماید که واحد در واقع لاوجود «است» چه اگر لاوجود نبود، بلکه از چنین‌بودن دور می‌گردید، فوراً موجود می‌شد.
ـ تردید نیست.
ـ بنا بر این اگر قرار ما بر این است که واحد موجود نباشد، ضامن موجود نبودنش این است که براستی لاوجود باشد، همچنان که اگر قرارباشد که موجودی براستی باشد، ضامن هستی آن این خواهدبود که لاوجود نباشد. اگر نیک بنگری می‌بینی که فقط بدین نحو ممکن است که موجود موجود باشد و لاوجود موجود نباشد: از یک سو موجود باید از هستی موجودبودن و نیستی لاوجودنبودن بهره‌ور باشد تا بتواند واقعاً و کاملاً موجود باشد. از سوی دیگر لاوجود باید از نیستی

موجودنبودن و هستی لاوجودبودن بهره‌ور باشد تا بتواند براستی لاوجود باشد.

ـ کاملاً درست است.

ـ بنا بر آنچه گفتیم، موجود از نیستی بهره دارد و لاوجود از هستی. از این رو واحد نیز چون لاوجود است باید از هستی، یعنی از هستی نیستی، بهره‌ور باشد.

ـ بالضروره باید چنین باشد.

ـ پس در واحد، اگر واحد موجود نیست، نوعی هستی می‌بینیم.

ـ درست است.

ـ اما اگر واحد موجود نیست، در آن نوعی نیستی نیز می‌بینیم.

ـ تردید نیست.

ـ ولی آیا ممکن است که چیزی کیفیت معینی را هم داشته‌باشد و هم نداشته‌باشد؟ یا برای اینکه کیفیت معین را دیگر نداشته‌باشد، ضروری است که تغییرحالی پیدا کند و از حالی به‌حال دیگر درآید؟

ـ شق اخیر درست است.

ـ پس هر گاه چیزی کیفیتی را هم دارد و هم ندارد، این امر دلیل آن است که از حالی به‌حال دیگر درمی‌آید.

ـ البته.

ـ آیا از حالی به‌حال دیگردرآمدن، حرکت است؟ یا باید نام دیگری به‌آن داد؟

ـ البته جز حرکت نیست.

ـ مگر نگفتیم که واحد هم موجود است و هم لاوجود؟

ـ گفتیم.

ـ پس آیا کیفیت معینی را، هم دارد و هم ندارد؟

ـ البته.

ـ پس معلوم شد که واحد لاوجود از آن لحاظ که از هستی به‌نیستی درمی‌آید، دارای حرکت نیز می‌باشد.

ـ آری، معلوم شد.

ـ اما واحد، چون نیست پس در هیچ جا نیست. بنا بر این چگونه ممکن است بتواند از جایی به‌جای دیگر برود؟

ـ ممکن نیست.

ـ پس حرکت به‌معنی تغییر مکان نمی‌تواند در او باشد.

ـ نه.

ـ اما در یک مکان هم نمی‌تواند به‌گرد خود بگردد، زیرا هیچ گونه تماسی با همانیِ مکان ندارد: چه این «همانی»، یک موجود است و واحد لاوجود ممکن نیست در چیزی موجود قرارگیرد.

ـ نه ممکن نیست.

ـ واحد لاوجود ممکن نیست در مکانی که در آن قرارندارد به‌گرد خود بگردد.

ـ البته نمی‌تواند.

ـ همچنین واحد خواه موجود باشد و خواه لاوجود، نسبت به‌خود تغییر نمی‌یابد. چه اگر غیر از خود بشود، دیگر سخن از واحد در میان نخواهدبود بلکه موضوع سخن، چیزی غیر از واحد خواهدبود.

ـ درست است.

ـ ولی اگر واحد نه تغییر یابد و نه در یک مکان به‌گرد خود بگردد و نه از مکانی به‌مکان دیگر رود، آیا ممکن است به‌معنی دیگر حرکت کند؟

ـ چگونه ممکن باشد؟

ـ آنچه حرکت نمی‌کند ناچار بی‌حرکت است و بی‌حرکت ساکن.

ـ بدیهی است.

ـ پس معلوم می‌شود واحد، اگر موجود نیست، هم ساکن است و هم متحرک.

ـ چنین می‌نماید.

۱۶۳ ـ ولی واحد از آن حیث که حرکت می‌کند، ناچار باید تغییر یابد زیرا چیزی که حرکت می‌کند به‌حالت پیشین نمی‌ماند بلکه حالتی دیگر می‌یابد.

ـ درست است.

ـ پس واحد چون متحرک است، متغیر نیز می‌باشد.

ـ آری.

ـ ولی اگر به‌هیچ وجه حرکت نکند، هیچ گونه تغییری نخواهدکرد.

ـ البته.

ـ پس واحد لاوجود از آن حیث که متحرک است، متغیر است و هم از آن حیث که حرکت نمی‌کند تغییری در آن روی‌نمی‌دهد.

ـ درست است.

ـ بنا بر این واحد اگر موجود نباشد، هم متغیر است و هم تغییر نمی‌یابد.

ـ روشن است.

ـ آیا آنچه تغییر می‌یابد نباید بالضروره چیزی شود غیر از آنچه پیشتر بود و از حیث کیفیتی که پیشتر داشت از بین برود؟ و آیا آنچه تغییر نمی‌یابد ناچار نه پدیدمی‌آید و نه از بین می‌رود؟

ـ بالضروره چنین است.

ـ پس واحد لاوجود از آن حیث که تغییر می‌یابد، کائن و فاسد می‌شود. ولی از آن لحاظ که تغییر نمی‌یابد، نه کائن می‌شود و نه فاسد. بنا بر این واحد لاوجود هم بوجودمی‌آید و هم از بین می‌رود و در عین حال نه بوجودمی‌آید و نه از بین می‌رود.

ـ درست است.

ـ بگذار بحث را بار دیگر از سر بگیریم تا ببینیم باز به‌همین نتیجه می‌رسیم یا نتیجه‌ای دیگر بدست‌می‌آید.

ـ آری، باید چنین کنیم.

ـ سؤال اینست که اگر فرض کنیم واحد موجود نیست، از این فرض چه نتایجی حاصل می‌شود؟

ـ همین است.

ـ وقتی که عبارت «موجود نیست» را بکارمی‌بریم، آیا این عبارت معنی دیگری می‌دهد جز غیبت وجود در چیزی که می‌گوییم موجود نیست؟

ـ نه، معنی دیگری نمی‌دهد.

ـ همچنین وقتی که می‌گوییم فلان چیز موجود نیست، آیا مرادمان این است که آن چیز از یک لحاظ معین نیست و از لحاظ دیگر هست؟ یا با ذکر عبارت «موجود نیست» می‌خواهیم‌بگوییم که آن چیز لاوجود به‌هیچ وجه و به‌هیچ لحاظ از هستی بهره ندارد؟

ـ آری، شق دوم را می‌گوییم.

ـ پس واحد نه می‌تواند موجود باشد و نه به‌نحوی از انحاء از هستی

بهره‌ور باشد.

ـ نه، نمی‌تواند.

ـ ولی چنانکه پیشتر دیدیم، کون و فساد عبارتست از به‌خودگرفتن و رها کردن هستی.

ـ همین است.

ـ آنچه به‌هیچ وجه نمی‌تواند از هستی بهره‌ور باشد ممکن نیست بتواند هستی را بگیرد یا رها کند.

ـ نه ممکن نیست.

ـ پس واحد چون وجه اشتراکی با هستی ندارد نه می‌تواند آن را دارا شود و نه ازدست‌بدهد و نه به‌نحوی از انحاء آن را بدست‌آورد.

ـ بدیهی است.

ـ بنا بر این، واحد لاوجود نه کائن می‌شود و نه فاسد، چون هیچ گونه نزدیکی با هستی ندارد.

ـ نه.

ـ از این رو هیچ‌گونه تغییر و تحولی نیز در آن روی‌نمی‌دهد. چه اگر تغییر می‌یافت کائن و فاسد می‌شد.

ـ درست است.

ـ چون تغییر نمی‌یابد پس حرکتی هم نمی‌کند.

ـ نه.

ـ ولی در عین حال مجبوریم ادعا کنیم که ساکن هم نیست زیرا آنچه ساکن است بالضروره همیشه در چیزی قراردارد، یعنی در همان یک چیز.

ـ آری، جز این نیست.

ـ بدین ترتیب باز مجبوریم بگوییم که واحد لاوجود نه ساکن است و نه حرکت می‌کند.

ـ درست است.

ـ علاوه بر این، هیچ موجودی نمی‌تواند به‌آن تعلق گیرد، چه اگر از موجودی بهره‌ور بود وجه اشتراکی با هستی می‌داشت.

ـ روشن است. ۱۶۴

ـ نه بزرگی به‌آن تعلق می‌گیرد و نه کوچکی و نه برابری.

ـ درست است.

ـ همچنین نه از شباهت بهره دارد و نه از غیریت، خواه نسبت به‌خود و خواه نسبت به‌چیزهای دیگر.

ـ درست است.

ـ اگر قراراست که اصلاً هیچ چیزی به‌آن تعلق نگیرد، در این صورت آیا ممکن است که همه چیز دیگر به‌نحوی از انحاء برای آن وجود داشته‌باشد؟

ـ ممکن نیست.

ـ از این گذشته، همه چیز دیگر نه به‌آن شبیه است و نه بی‌شباهت، نه عین آن است و نه غیر از آن.

ـ درست است.

ـ علاوه بر این، آیا ممکن است که «از آن» و «برای آن» و «چیزی» و «این» و «مال آن» و «برای دیگری» و «قبلاً» و «بعداً» و «اکنون» و «شناسایی» و «تصور» و «احساس» و «بیان» و «نام» یا موجودی دیگر به‌لاوجود تعلق گیرد؟

ـ نه ممکن نیست.

ـ بنا بر این هیچ یک از اینها از هیچ لحاظ و به‌هیچ معنی برای واحد لاوجود وجود ندارد.

ـ نه، از هیچ لحاظ.

ـ اکنون باید این مطلب را نیز بررسی کنیم که، اگر واحد موجود نباشد، برای «همه چیز دیگر» چه پیش‌می‌آید.

ـ آری، باید بررسی کنیم.

ـ در مرحلهٔ اول، چیزی دیگر باید باشد. چه اگر اصلاً چیز دیگری نبود، سخن از «دیگر» نمی‌توانست به‌میان بیاید.

ـ درست است.

ـ ولی وقتی که سخن از «دیگر» در میان است، این «دیگر» ناچار باید «غیر از آن» نیز باشد. مگر همیشه دو اصطلاح «چیز دیگر» و «چیز غیر از آن» را در یک مورد بکارنمی‌بری؟

ـ البته.

ـ ما معتقدیم که چیزی غیر، همیشه چیزی است غیر از چیزی که غیر از آن است، و نسبت به‌آن، دیگر است.

ـ درست است.

ـ پس آیا در مقابل «همه چیز دیگر» چیزی وجوددارد که «همه چیز دیگر» نسبت به‌آن «دیگر» است؟

ـ بی‌تردید.

ـ آن چیز چه می‌تواند بود؟ همه چیز دیگر ممکن نیست نسبت به‌واحد «دیگر» باشد زیرا واحد اصلاً نیست.

ـ نه.

ـ پس باید بگوییم که همه چیز دیگر نسبت به‌یکدیگر «دیگر»ند. چه اگر نخواهیم تصدیق کنیم که نسبت به‌چیزی که وجود ندارد «دیگر»ند، چاره‌ای جز این باقی‌نمی‌ماند.

ـ درست است.

ـ و آنها که نسبت به‌یکدیگر «دیگر»ند، باید کثرتها و توده‌ها باشند. زیرا چون واحد وجود ندارد، پس نمی‌توانند از وحدتها تشکیل یافته‌باشند. بلکه ظاهر امر این است که هر توده‌ای از همه چیز دیگر، عدهٔ بیشماری از کثرتها است و اگر کسی قسمت بسیار کوچکی از آن را در نظر بگیرد و به‌آن بنگرد، یکباره چنانکه گویی خواب می‌بیند، آن را، به‌جای قسمتی بسیار کوچک توده‌ای متکثّر و بسیار بزرگ خواهددید که قابل تقسیم به‌قسمتهای بی‌نهایت است.

ـ کاملاً درست است.

ـ پس اگر واحد موجود نباشد، بلکه دیگری موجود باشد، همهٔ آن قبیل توده‌ها نسبت به‌یکدیگر مختلف و غیر از یکدیگر خواهندبود.

ـ بی‌تردید.

ـ اما آیا آن توده‌ها، توده‌های بسیاری نخواهندبود که هر کدام به‌صورت واحد نمودار می‌شود در حالی که براستی واحد نیست، زیرا فرض ما اینست که واحد وجود ندارد؟

ـ درست است.

ـ و بظاهر چنین خواهدنمود که آنها عددی دارند، زیرا هر یک به‌صورت واحد نمودار خواهدشد گرچه درواقع کثیر است.

ـ البته.

ـ و باز چنین خواهدنمود که از یک سو «فردی» در آنهاست و از سوی

دیگر «زوجی»، و حال آنکه در حقیقت چنین نمی‌تواند بود چون واحد وجود ندارد.
ـ حق با توست.
ـ همچنین، چنانکه پیشتر گفتیم، چنین خواهدنمود که یکی از آنها کوچکترین آنهاست و حال آنکه همین یکی، هر قدر کوچک باشد، در مقام مقایسه با هر یک از قسمتهای کثیری که آن را تشکیل می‌دهند، کثیر و بزرگ بنظرخواهد آمد.
ـ آری، جز این نیست. ۱۶۵
ـ اما هر یک از آن توده‌ها در ظاهر برابر با همین قسمتهای بسیار کوچک نمودار خواهدشد. زیرا در همان مقام نمود نمی‌توانند از بزرگی به‌کوچکی تغییر حال یابند بی آنکه در مرحله‌ای که میان آن دو واقع است است قرارگیرند و این مرحله، نمود برابری خواهدبود.
ـ بدیهی است.
ـ علاوه بر این، چنین خواهدنمود که هر توده‌ای نسبت به هر تودهٔ دیگر دارای حدودی است، ولی نسبت به‌خود بی‌آغاز و میان و پایان و حدود نمودار خواهدگردید.
ـ چرا؟
ـ برای اینکه اگر کسی در ذهن خود آغاز یا میان یا پایانی برای آن تصور کند، بالضروره پیش از آغاز، آغاز تازهٔ دیگری نمودار خواهدشد، و پس از پایان، پایانی دیگر ظاهر خواهدگردید. همچنین در میان، میان دیگری که میان کوچکتر و دقیقتر بنظرخواهدآمد، پیدا خواهدشد، و علت این امر این است که آدمی نمی‌تواند تودهٔ واحدی را در نظر مجسم سازد زیرا واحد اصلاً وجود ندارد.
ـ درست است.
ـ بدین ترتیب هر موجودی که آدمی در عالم اندیشه در ذهن خویش مجسم کند، بکلی قطعه‌قطعه خواهدشد و درهم خواهدریخت. زیرا هر موجودی به‌صورت توده‌ای عاری از وحدت بنظرخواهدآمد.
ـ درست است.
ـ چون از دور و به‌طور سطحی نگریسته شود، چنان موجودی به‌صورت واحد نمودار خواهدگردید ولی چون از نزدیک در آن دقیق شویم هر موجود را به‌صورت کثرتی بی‌حد و بی‌نهایت خواهیم‌دید که فاقد وحدت است زیرا وحدت

وجودندارد.

ـ بالضروره چنین است.

ـ بنا بر آنچه گفتیم، اگر واحد موجود نباشد، بلکه غیر از واحد موجود باشد، هر غیرواحدی، هم محدود نمودار خواهدشد و هم نامحدود، هم به‌صورت واحد بنظرخواهدآمد و هم به‌صورت کثیر.

ـ درست است.

ـ علاوه بر این، هم شبیه نمودار خواهدشد و هم بی‌شباهت.

ـ از چه لحاظ؟

ـ همچنان که تصویری بزرگ به‌دیدهٔ کسی که از دور می‌نگرد چنین می‌نماید که دارای وحدتی درونی است، در مورد بحث ما نیز توده‌ها چون از دور نگریسته‌شوند چنین نمودار خواهندشد که دارای همانی و شباهتند.

ـ درست است.

ـ ولی چون آنها را از نزدیک بنگریم به‌صورت کثیر و مختلف دیده خواهندشد و به‌علت نمود غیریّت دگرگونه و بی‌شباهت به‌خود بنظرخواهندآمد.

ـ درست است.

ـ پس هر توده‌ای هم شبیه به‌خود و توده‌های دیگر نمودار خواهدشد و هم بی‌شباهت.

ـ درست است.

ـ همچنین آن توده‌ها، هم عین یکدیگر نمودار خواهندشد و هم غیر یکدیگر، هم مماس با خود و هم جدا از خود، هم متحرک به‌همهٔ حرکات ممکنه و هم مطلقاً ساکن، هم بوجودآینده و هم نابوده‌شونده و هم در عین حال نه این و نه آن، و هم دارای کلیهٔ صفات و کیفیاتی که برشمردنشان آسان است. آری، اگر کثیر باشد بی آنکه واحد وجود داشته‌باشد، وضع بدین گونه خواهدبود.

ـ درست است.

ـ بگذار بار دیگر به‌آغاز بحث برگردیم و بنگریم که اگر فرض کنیم واحد موجود نیست ولی «همه چیز دیگر غیر از واحد» موجود است چه نتیجه‌ای بدست می‌آید؟

ـ بسیار خوب.

ـ با این فرض، «همه چیز دیگر» البته نمی‌تواند واحد باشد.

ــ البته نه.

ــ ولی کثیر نیز نمی‌تواند باشد، چه اگر موجودها کثیر باشند باید «یک» (واحد) نیز در آنها باشد: اگر هیچ یک از آنها «یک چیز» نباشد همهٔ آنها «هیچ چیز» خواهدبود و بدین ترتیب کثیر نیز در میان نخواهدبود.

ــ درست است.

ــ پس اگر در همه چیز دیگر «یک» (واحد) نباشد، همه چیز دیگر نه واحد خواهدبود و نه کثیر.

ــ درست است.

ــ حتی به‌صورت واحد یا کثیر نمودار نیز نمی‌تواند شد.

ــ چرا نمی‌تواند؟ ۱۶۶

ــ برای اینکه نه همه چیز دیگر ممکن است به‌وجهی از وجوه با همهٔ لاوجودها وجه اشتراکی داشته‌باشند و نه لاوجودی ممکن است در چیز دیگر جای بگیرد. زیرا آنچه نیست بهره از هیچ چیز ندارد.

ــ درست است.

ــ بنا بر این، تصور یا نمود لاوجود ممکن نیست در همه چیز دیگر وجود داشته‌باشد، و از این رو محال است که همه چیز دیگر به‌نحوی از انحاء نمود لاوجود را در تصور ما زنده کنند.

ــ نه، ممکن نیست.

ــ پس اگر واحد موجود نباشد، این تصور ممکن نیست بوجودآید که همه چیز دیگر واحد یا کثیر باشد زیرا تصور کثیر بی‌تصور واحد ممکن نیست.

ــ البته.

ــ پس اگر واحد موجود نیست، همه چیز دیگر نه واحد یا کثیر «است»، و نه واحد یا کثیر «نمودار می‌شود».

ــ آری درست است.

ــ و همچنین نه‌شبیه و نه بی‌شباهت.

ــ درست است.

ــ همچنین نه عین خود و نه غیر خود، و نه مماس با خود و نه جدا از خود، و نه دارای یکی از صفات و کیفیاتی که پیشتر گفتیم که در ظاهر و در عالم نمود به‌آنها تعلق دارند. خلاصه اگر واحد موجود نیست، همه چیز دیگر نه به‌یکی

از این گونه‌ها که شمردیم «است» و نه «نمودار می‌شود».

ـ درست است.

ـ حال اگر استدلالهایی را که تا کنون کرده‌ایم خلاصه کنیم و بگوییم: اگر واحد موجود نیست، اصلاً هیچ چیز نیست، آیا این سخن درست خواهدبود؟

ـ بی‌گمان.

ـ پس بگذار از یک سو همین سخن را بپذیریم و از سوی دیگر همهٔ فرضها و بحثهای خود را بدین گونه خلاصه کنیم: چنین می‌نماید که واحد خواه باشد و خواه نباشد، هم خود آن و هم همه چیز دیگر، هر یک به‌خودی خود و همهٔ آنها نسبت به‌یکدیگر، به‌همهٔ معانی هستند و نیستند و نمودار می‌شوند و نمودار نمی‌شوند.

ـ کاملاً درست است.

حاشیه

۱. پارمنیدس و زنون دو فیلسوف معروف الثایی هستند که در قرن پنجم ق. م. می‌زیسته‌اند. یگانه اثری که از پارمنیدس باقی‌است بخشی است از شعری مفصل تحت عنوان «طبیعت» که حاوی اندیشه‌های فلسفی اوست. زنون کاشف دیالکتیک شمرده‌می‌شود.

۲. دربارهٔ ایده رک: لاخس ۱۹۱ ـ اوثوفرون ۶ ـ منون ۷۲ ـ مهمانی ۲۱۰ و ۲۱۱ ـ فایدروس ۲۴۷ و ۲۴۹ و ۲۶۵ ـ فایدون ۷۴ و ۷۵ و ۱۰۴ ـ ثئای‌تتوس ۲۰۶ ـ سوفسطایی ۲۵۳ تا ۲۵۵ و ۲۶۰ ـ مرد سیاسی ۲۷۷ و ۲۷۸ ـ فیلبس ۵۲ ـ جمهوری ۴۷۶ و ۴۷۹ و ۵۰۷ تا ۵۱۸ و ۵۹۷

۳. در این ترجمه عین و همان، و عینیت و همانی را در یک معنی بکاربرده‌ایم. ـ م.

فیلبس

philebos

(لذت)

سقراط: پروتارخوس، هم در سخنی که از فیلبس شنیدی و پذیرفتی نیک ۱۱
بنگر و هم نظریه‌ای را که ما طرفدار آنیم بشنو و اگر نپسندیدی رد کن. آیا میل داری هر دو نظریه را به‌عبارتی کوتاه بیان کنیم؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: ادعای فیلبس این است که «نیک» برای همهٔ جانداران شادی و لذت و خوشی است و هر چه از این نوع باشد. ما این ادعا را نمی‌پذیریم و می‌گوییم: «نیک» آن نیست، بلکه دانایی و تفکر و توانایی بیادآوردن است و هر چه از این نوع باشد. ما پندار درست و داوری خردمندانه را برای هر کسی که بتواند اکنون یا در آینده از آنها بهره برگیرد بهتر و گرانبهاتر از خوشی و لذت می‌دانیم و سودمندترین چیزها می‌شماریم. فیلبس گرامی، آیا ادعای هر یک از ما تقریباً چنین نیست که تشریح کردم؟

فیلبس: همین است.

سقراط: و تو پروتارخوس، آیا آماده‌ای دفاع از نظریه‌ای را که به‌تو سپرده شد بعهده‌بگیری؟

پروتارخوس: جز این چاره ندارم، چون چنانکه می‌بینی فیلبس زیبا خسته شده‌است.

سقراط: ولی به‌هر حال باید حقیقت را در این باره پیدا کنیم.

پروتارخوس: البته باید پیدا کنیم.

سقراط: بسیار خوب. نخست بگذار دربارهٔ این مطلب نیز توافق کنیم.

پروتارخوس: کدام مطلب؟

سقراط: مرادم این است که هر یک سعی کنیم تا بگوییم که کدام کیفیت نفس سبب می‌شود که زندگی آدمی با نیکبختی قرین باشد؟ آیا بهتر آن نیست که نخست این نکته را روشن کنیم؟

پروتارخوس: البته بهتر است.

سقراط: شما معتقدید که آن کیفیت لذت و خوشی است، در حالی که ما آن را دانایی و روشن‌بینی و خردمندی می‌دانیم. چنین نیست؟

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی اگر اکنون کیفیت دیگری پیدا شود بهتر از آن دو، چه خواهیم
۱۲ گفت؟ اگر معلوم شود که این کیفیت سوم با لذت و خوشی خویشاوند است، هر دو در برابر لذت تسلیم خواهیم‌شد و برتری لذت بر دانایی مسلم خواهدگردید.

پروتارخوس: آری.

سقراط: ولی اگر کیفیت سوم به‌دانایی و روشن‌بینی نزدیکتر باشد، دانایی بر لذت فائق خواهدآمد و لذت ناگزیر خواهدشد کنار برود. با این سخن موافقید یا نه؟

پروتارخوس: البته موافقیم.

سقراط: فیلبس تو در این باره چه می‌گویی؟

فیلبس: من در عقیدهٔ خود پایدارم و معتقدم که پیروزی با لذت است. ولی تو، پروتارخوس، هر نظری را که می‌خواهی‌بپذیر.

پروتارخوس: فیلبس، چون بحث را به‌عُهدهٔ من گذاشتی، حق نداری در برابر سقراط مطلبی را تصدیق یا رد کنی.

فیلبس: حق با توست. از بحث کنار می‌ایستم و خود الهه را بر این گفته گواه می‌گیرم.

پروتارخوس: ما خود نیز گواهیم که چنین گفتی. سقراط، اکنون بگذار بحث را ما خود دنبال کنیم و بپایان‌برسانیم، خواه فیلبس در تصدیقهایی که می‌کنیم با ما موافق باشد و خواه نه.

سقراط: آری باید چنین کنیم. ولی بگذار سخن را با نام همان الهه آغاز کنیم که به‌ادعای فیلبس مردمان آفرودیته‌اش می‌خوانند در حالی که نام درستش لذت است.

پروتارخوس: آری.

سقراط: پروتارخوس، واهمه‌ای که من همیشه در مورد نامهای خدایان دارم، از نوع بیم بشری نیست بلکه از سخت‌ترین وحشتها بالاتر است. از این رو اکنون نیز می‌خواهم آفرودیته را به‌نامی که خود دوست‌دارد بنامم. اما حال برویم

بر سر لذت:
می‌دانیم که لذت انواع و رنگهای گوناگون دارد و اگر بخواهیم بحث را با آن شروع کنیم لازم است نخست طبیعت و ماهیت آن را بررسی نماییم. از نامش چنین برمی‌آید که یکی بیش نیست ولی در عمل می‌بینیم که چندین گونه است و صور متضاد دارد. گاه می‌گوییم: کسی که عنان خود را به‌دست هوی و هوس می‌سپارد از زندگی لذت می‌برد و گاه ادعا می‌کنیم که مردمان خویشتن‌دار از خویشتن‌داری لذت می‌برند. همچنین به‌چشم می‌بینیم که هم مرد نادانی که از پندارهای نادرست و امیدهای واهی آکنده‌است احساس لذت دارد و هم شخص روشن‌بین و خردمند از خرد و روشن‌بینی خود لذت می‌برد. ولی آیا کسی که بگوید که آن دو حالات لذت به‌هم شبیهند، به‌نظر ما ابله نمی‌نماید؟

پروتارخوس: سقراط، درست است که منشأ احساس لذتها علل گوناگونی است که ضد یکدیگرند ولی خود لذتها ضد یکدیگر نیستند زیرا محال است که لذت به‌لذت، یعنی چیزی به‌خود، شبیه‌تر از هر چیز نباشد.

سقراط: درست است دوست گرامی، میان این رنگ و آن رنگ نیز از حیث رنگ‌بودن فرق نیست و با این همه می‌دانیم که سیاه و سفید نه تنها غیر از یکدیگر بلکه ضد یکدیگرند. همچنین شکل با شکل از حیث جنس یکی است ولی
۱۳ مصداقهای گوناگون آن گاه ضد یکدیگرند و گاه با هم هزار گونه اختلاف دارند. این قاعده دربارهٔ بسی چیزها صادق است و از آن رو نمی‌توان به‌نظریه‌ای که چیزهای ضد و نقیض را یکی و همان تلقی می‌کند اعتماد کرد. بدین جهت بیم آن دارم که ما لذتهایی پیدا کنیم که ضد یکدیگرند.

پروتارخوس: شاید. ولی این مطلب به‌نظریه‌ای که ما اظهار کردیم لطمه‌ای نمی‌زند.

سقراط: چرا، لطمه می‌زند. زیرا تو به‌عده‌ای از چیزها که شبیه هم نیستند علاوه بر لذت نام واحد دیگری هم می‌دهی و ادعا می‌کنی که هر مطبوعی «نیک» است. البته هیچ کس منکر نیست که مطبوع مطبوع است. اما تو، با اینکه بیشتر انواع مطبوع بد و بعضی انواع آن خوبست، همه را «نیک» می‌نامی، و با این همه در اثنای بحث ناچار می‌شوی تصدیق کنی که آن انواع شباهتی به‌یکدیگر ندارند. پس بگو ببینم، لذتهای نیک و لذتهای بد در چه چیز با هم مشترکند که به‌سبب آن وجه اشتراک همه را نیک می‌نامی؟

پروتارخوس: سقراط، مقصودت چیست؟ آیا گمان می‌کنی وقتی که کسی قبول کرد که لذت نیک است، باز اجازه خواهدداد ادعا کنی که پاره‌ای لذتها نیکند و پاره‌ای بد؟

سقراط: ولی آیا تصدیق می‌کنی که لذتها شبیه یکدیگر نیستند و حتی پاره‌ای ضد یکدیگرند؟

پروتارخوس: به‌هیچ وجه، لااقل از این حیث که همه لذتند.

سقراط: پروتارخوس، بدین‌سان باز به‌همان سخن پیشین می‌رسیم. پس می‌گوییم میان لذت و لذت هیچ فرق نیست بلکه همهٔ لذتها برابرند. بنا بر این مثالهایی هم که پیشتر آوردیم تأثیری در دنبالهٔ بحث ما نخواهندداشت و ما با یکدیگر مانند مردم عامی که با این گونه پژوهشها سروکاری ندارند سخن خواهیم‌گفت.

پروتارخوس: چه گفتی؟

سقراط: گفتم اگر من نیز بخواهم مانند تو رفتار کنم و به‌دفاع از خود بپردازم، ادعا خواهم‌کرد دو چیز که هیچ گونه شباهتی به‌یکدیگر ندارند به‌هم شبیه‌تر از هر چیزند، و در این صورت استدلال من مانند استدلال تو خواهدبود و معلوم خواهدشد که ما کوچکترین تجربه‌ای در بحث و استدلال نداریم و بحث ما بی‌نتیجه خواهدماند. پس بیا از راهی که درپیش‌گرفته‌ای برگرد تا شاید بتوانیم هر دو در یک راه بیفتیم و دوشادوش همدیگر گام برداریم.

پروتارخوس: راه را تو بنمای تا به‌دنبالت بیایم.

سقراط: بسیار خوب. اکنون فرض کن که تو از من سؤال می‌کنی.

پروتارخوس: دربارهٔ چه؟

سقراط: دربارهٔ دانش و خردمندی و همهٔ چیزهایی که من در آغاز بحث نیک قلمداد کردم. اینک فرض کن از من می‌پرسی «نیک» چیست؟ اگر من «نیک» را عبارت از آن چیزها بدانم، آیا این نظریه نیز به‌سرنوشت نظریهٔ تو دچار نخواهد شد؟

پروتارخوس: چگونه؟ چرا؟

سقراط: نه تنها دانش کثیر و گوناگون نمودار خواهدشد بلکه چنین خواهد
۱۴ نمود که بعضی از دانشها شباهتی به‌یکدیگر ندارند. ولی اگر براستی بعضی از آنها
حتی ضد یکدیگر باشند، آیا من حق دارم در چنین بحثی از ترس اینکه دچار

تناقض شوم ادعا کنم که هیچ دانشی بی‌شباهت به‌دیگری نیست؟ درست است که اگر چنین کنم از مجاب‌شدن رهایی می‌یابم، ولی بحث هم ضایع مـی‌گردد و بـه جایی نمی‌رسد.

پروتارخوس: نه سقراط، رهایی از مجاب‌شدن نباید بـدین قـیمت بـدست آید. اما از اینکه ادعای تو هم مثل ادعای من است بدم نیامد. بسیار خوب، تصدیق می‌کنیم که بسی لذتها به‌هم بی‌شباهتند همچنان که بسیاری از دانشها با یکدیگر فرق دارند.

سقراط: پس، پروتارخوس، در ایـنکه هـم مـیان چـیزهایی کـه مـن نـیک می‌شمارم فرق و اختلاف هست و هم میان آنها که تو نیک می‌شماری، از این پس تردید نخواهیم‌کرد. بلکه این مطلب را هر دو مـی‌پذیریم و اکـنون مـی‌کوشیم تـا ببینیم آیا از طریق بررسی هر دوی آنها می‌توانیم قاعده‌ای بدست‌آوریم و معلوم سازیم که آیا نیک، لذت است یا دانش یا چیز سومی غیر از آنها؟ از این پس بدین منظور بحث نمی‌کنیم که نظر من یا عقیدهٔ تو پیروز شود، بلکه دست یگانگی به‌هم می‌دهیم و دوشادوش هم پیش می‌رویم تـا چـیزی را کـه بـیش از هـمه مـطابق حقیقت است پیدا کنیم و بدست‌آوریم.

پروتارخوس: البته باید چنین کنیم.

سقراط: پس بیا زود دربارهٔ آن نظریه توافق کنیم و بدین‌سان پـایهٔ آن را استوارتر سازیم.

پروتارخوس: کدام نظریه؟

سقراط: همان نظریه که مردمان گاه خواسته و دانسته به‌دامش می‌افتند و گاه نخواسته و ندانسته.

پروتارخوس: منظورت را روشنتر بیان کن.

سقراط: مرادم همان نظریه‌ای است که دمی پیش در برابر ما نمایان گردید و اصلاً نظریهٔ عجیب و خـارق‌العـاده‌ای است: چـه، بـراسـتی شگـفت‌آور است کـه بگوییم کثیر واحد است و واحد کثیر، و می‌دانیم اگر کسی ادعا کند که یکی از این دو صورت درست است بآسانی می‌توان سخنش را رد کرد.

پروتارخوس: گمان می‌کنم مقصودت این باشد که مثلاً کسی بگوید «مـن» من، یعنی «من» پروتارخوس، که بالطبع واحدی است، در عین حـال کـثیر است، یعنی «من»هایی است ضد و مخالف یکدیگر، زیرا همان «من» هم کوچک است و

هم بزرگ، هم سبک است و هم سنگین و هزاران صفت دیگر از این قبیل دارد.

سقراط: پروتارخوس، مقصود من آن نیست. آنچه تو گفتی یکی از مسائل عجیب در مورد واحد و کثیر است که همه می‌دانند و معتقدند که آدمی نباید خود را به‌آن مشغول دارد زیرا کالای کم‌بهایی است که فقط هنگام تفریح و بازی بکار می‌آید و بحث را معطل می‌سازد. حتی مرادم از شگفت‌آوربودن آن نظریه این نیست که کسی می‌تواند در ضمن گفت و گو اعضا و اجزاءِ چیزی را برشمارد و آنگاه بگوید «آن اعضا و اجزاء با هم چیز واحدی است» و پس از لحظه‌ای بخندد و بگوید: «اکنون ناچارم ادعای شگفت‌انگیزی بکنم و بگویم که واحد کثیر و بیشمار است و کثیر واحد.»

پروتارخوس: پس سقراط، تو خود دربارهٔ آن نظریه چه مطلب تازه‌ای داری که معروف خاص و عام نباشد.

سقراط: پسرم، شگفتی این نظریه هنگامی نمایان می‌گردد که ما چیزهایی را واحد تلقی کنیم که در معرض کون و فساد نیستند. دربارهٔ وحدت چیزهایی که در مثالهای پیش دیدیم نیازی به‌تحقیق و استدلال نیست. اختلاف نظر آنجا پیش‌می‌آید که کسی بخواهد «انسان» را یک واحد، و «گاو» را یک واحد، و «زیبا» را یک واحد، و «نیک» را یک واحد تلقی کند.

پروتارخوس: اختلاف نظر دربارهٔ چه؟

سقراط: اولاً در این باره که آیا می‌توان پذیرفت که این گونه واحدها هستی حقیقی دارند؟ در ثانی در این باره که چگونه هر یک از این واحدها همیشه همان می‌ماند، و دستخوش کون و فساد و تغیر نیست، و پیوسته وحدتی را که درباره‌اش قائل می‌شویم نگاه‌می‌دارد؟ گاه هم اختلاف نظر در این است که آیا با درنظرگرفتن چیزهایی که در معرض کون و فسادند، باید قبول کرد که واحد در این چیزها تقسیم شده و در نتیجه کثیر گردیده‌است، یا در حال جدایی از خود نیز باید کل کامل شمرده‌شود؟ البته این صورت اخیر، یعنی اینکه واحد هم واحد باشد و واحد بماند و هم در چیزهای کثیر حاضر باشد، بکلی غیر قابل تصور می‌نماید.[1] اگر واحد و کثیر بدین معنی، نه به‌معنایی که تو بیان کردی، غلط فهمیده‌شود این گونه تحقیقات با دشواریهای بیشمار رو به‌رو می‌گردد. ولی اگر درست فهمیده‌شود، بحث و تحقیق بخوبی پیش می‌رود و به‌نتیجه می‌رسد.

پروتارخوس: پس سقراط، گمان می‌کنم باید نخست این مطلب را روشن

کنیم.

سقراط: من نیز چنین می‌پندارم.

پروتارخوس: قبول کن که همهٔ ما در این باره با تو موافق و همراهیم. ولی شاید بهتر آن باشد که فیلبس را به‌حال خود بگذاریم و با پرسشهای خود آسایشش را آشفته نسازیم.

سقراط: خوب. این نبرد همه‌جانبه را دربارهٔ مسائلی که این همه مورد اختلافند از کدام نقطه آغاز کنیم؟ شاید از این نقطه که...

پروتارخوس: از کدام نقطه؟

سقراط: همه تصدیق داریم که این همانی واحد و کثیر، در همه جا و در مورد هر موضوعی که مورد بحث قرارگیرد، خواه در گذشته و خواه اکنون، همیشه ظاهر می‌شود و خودنمایی می‌کند. این مشکل نه تازه است و نه بدین زودی از میان خواهدرفت بلکه گمان می‌کنم این یکی از خصوصیات ابدی زبان ماست که هرگز کهنه نخواهدشد. هر جوانی که نخستین بار با این خصوصیت آشنا می‌شود چنان شادمان می‌گردد که گویی گنج دانشی گرانبها یافته‌است و زود آن را مایهٔ تفریح خود قرارمی‌دهد و هر سخنی را بدین سو و آن سو می‌گرداند، بدین ترتیب که گاه مطلب را به‌یک سو می‌چرخاند و موضوع را به‌صورت واحد جلوه‌گر می‌سازد و گاه همان موضوع را از هم باز می‌کند و تکه‌تکه می‌سازد و در نتیجه هم خود را
۱۶ به‌گمراهی می‌کشاند و هم مخاطب خود را، خواه مخاطب جوانتر از او باشد و خواه مسنتر و خواه همسال او. حتی پدر و مادر خود را نیز راحت نمی‌گذارد و بسی نمانده که به‌آدمیان اکتفا نورزد و به‌جانداران دیگر روی‌بیاورد و اگر مترجمی پیدا می‌کرد بیگانگان نیز از دستش در امان نمی‌ماندند.

پروتارخوس: سقراط، مگر نمی‌بینی که عدهٔ ما بسیار است و همه جوانیم؟ آیا نمی‌ترسی که از سرزنش تو برنجیم و با فیلبس همدست گردیم و بر سرت بتازیم؟ ولی بهتر است از این مقوله بگذریم چون می‌فهمم مقصودت چیست. اگر راهی بهتر و هموارتر برای این بحث وجوددارد بکوش تا پیدا کنی و مطلب را از طریقی دیگر بیان نمایی، و یقین بدان که ما نیز تا آنجا که تواناییمان اجازه دهد به‌دنبال تو خواهیم‌آمد زیرا مطلبی که بررسی می‌کنیم مطلب کوچکی نیست.

سقراط: دوستان من، بهترین راهها راهی است که من خود دلبستگی خاصی به‌آن دارم و هر بار که از آن دور افتاده‌ام تنها مانده و آواره گشته‌ام.

پروتارخوس: آن راه کدام است؟

سقراط: نشان‌دادن آن دشوار نیست ولی رفتنش بسیار دشوار است، زیرا هر چه تا کنون به‌واسطهٔ دانش و هنر کشف و ابداع شده، از همان راه بدست‌آمده است. اینک گوش فرادار تا آن را به‌تو بنمایم.

پروتارخوس: بگو.

سقراط: من بر آنم که روزی خدایان هدیه‌ای برای آدمیان فرستادند و به‌پرومته‌ئوس فرمودند که آن را همراه درخشانترین شعله‌ها به‌زمین پرتاب کند. گذشتگان که بهتر از ما بودند و به‌خدایان نزدیکتر، این حقیقت را به‌صورت داستانی برای ما باز گذاشته‌اند و آن این است که هر چه ما می‌گوییم هست، از یک سو واحد و کثیر است، و از سوی دیگر محدودیت و بی‌نهایتی را در خود دارد و همهٔ این خصوصیات با طبیعت و ماهیت آن به‌هم آمیخته‌اند. چون همه چیز چنین است، تکلیف ما این است که دربارهٔ هر چیز به‌وجود «یک» ایده قائل شویم و به‌جست و جوی آن بپردازیم. چون ایده در آن چیز هست، بی‌گمان آن را خواهیم‌یافت. پس از آنکه «یک» را یافتیم، باید به‌جست و جوی دو، و اگر دو پیدا نشد، به‌جست و جوی سه یا هر عدد دیگری که نزدیکتر است، بپردازیم، و سپس باز در مورد هر کدام از آن «یک»ها به‌همین روش پیش برویم تا به‌جایی برسیم که دانش ما دربارهٔ آن «یک» نخستین، منحصر بدین نباشد که آن را واحد و کثیر و نامتناهی بدانیم، بلکه بدانیم که آن واحد نخستین خود چند واحد را شامل است. در مورد کثیر نیز حق نداریم ایدهٔ نامتناهی را صادق بدانیم مگر آنکه نخست مجموع تعداد کثیر را که میان عدد نامتناهی و واحد وجوددارد شناخته‌باشیم. پس از آنکه این مرحله را بپایان‌رساندیم، می‌توانیم عدد نامتناهی را به‌حال خود بگذاریم و دست از آن برداریم. خدایان، چنانکه گفتیم، به‌ما دستور داده‌اند که در تحقیق و آموختن و
۱۷ یاددادن از این روش پیروی کنیم. ولی فضلای امروزی، از هر طریق که پیش‌آید واحدی می‌سازند و آنگاه خیلی سریعتر یا آهسته‌تر از آنچه باید، از واحد به‌کثیر نامتناهی می‌رسند در حالی که آنچه میان آن دو قراردارد از نظرشان پنهان می‌ماند. فرق روش دیالکتیک با مغالطه همینجاست[۲].

پروتارخوس: سقراط، گمان می‌کنم مقداری از سخنان تو را دریافته‌ام ولی دربارهٔ بقیه لازم است توضیح بدهی.

سقراط: پروتارخوس، برای اینکه به‌منظور من پی‌ببری، حروف الفبا را که

در کودکی آموخته‌ای در نظر بیاور.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: صدایی که از دهن درمی‌آید یکی است. با این همه عدهٔ صداهایی که از دهان همهٔ آدمیان، و همچنین از دهان هر فرد، درمی‌آید بیشمار است.

پروتارخوس: البته بیشمار است.

سقراط: ولی ما نه از این راه دانشی بدست‌می‌آوریم که صدایی را که از دهن بیرون می‌آید نامتناهی بدانیم و نه از این راه که آن را واحد بدانیم. ما آنگاه به‌خواندن و نوشتن توانا می‌گردیم که آگاه شویم صدایی که از دهن آدمی بیرون می‌آید بر چند نوع است و آن انواع کدامند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و این آگاهی همان چیزی است که در پرتو آن آدمی می‌تواند موسیقی‌شناس باشد.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: مگر از لحاظ هنر موسیقی، صدا یکی نیست؟

پروتارخوس: بی‌تردید.

سقراط: ولی ما همیشه سخن از دو صدا، یعنی صدای زیر و صدای بم می‌گوییم، و همچنین از صدایی سوم. مگر چنین نیست؟

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی علم به‌این چیزها تو را موسیقی‌شناس نمی‌کند، هر چند اگر اینها را هم ندانی از موسیقی بکلی بی‌خبر می‌مانی.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: دوست من، تو آنگاه موسیقی‌شناس می‌شوی که نخست بدانی که چند فاصلهٔ صوتی چه در صدای بم و چه در صدای زیر وجوددارد و آن فاصله‌ها کدامند. سپس حدود فواصل صوتی را بشناسی و علاوه بر این بدانی که دستگاههای صوتی که بر پایهٔ آن فواصل قراردارند و پدران و نیاکان ما آنها را شناخته و به‌نام «هارمونی» برای ما بازگذاشته‌اند چند فقره است، و از این گذشته از سایر ارتباطات اصوات که با حرکات تن مربوطند و می‌توان به‌وسیلهٔ اعداد اندازه گرفت و وزن و مقیاس نامیده‌می‌شوند آگاه گردی و بتوانی در مورد آنها نیز واحد و کثیر را تشخیص دهی. آری، پس از آنکه همهٔ آنها را شناختی، موسیقی‌شناس می‌شوی. همچنین

است در مورد هر واحد دیگر. یعنی پس از آنکه دربارهٔ آن بدین روش تحقیق کردی و شناسایی بدست‌آوردی به‌آن دانا می‌گردی؛ و حال آنکه کثرت نامعلوم و نامتناهی افراد چیزها، سبب می‌شود که دانشی که بدست‌می‌آوری مبهم باشد و چون چشمت از دیدن هر عدد و شماری ناتوان می‌ماند نمی‌توانی در زمرهٔ مردم دانا بشمارآیی.

۱۸ **پروتارخوس:** فیلبس، به‌نظر من سقراط مطلب را خوب توضیح داد.

فیلبس: عقیدهٔ من نیز چنین است. ولی این مطلب چه ربطی به‌موضوع ما دارد و منظور از این سخنها چیست؟

سقراط: پروتارخوس، فیلبس حق دارد چنین بپرسد.

پروتارخوس: اگر چنین است پس پاسخ بده.

سقراط: پاسخ او را پس از آنکه توضیح مطلب بپایان‌رسید خواهم‌داد. همچنان که آدمی هنگامی که واحدی را در نظر آورد نباید بلافاصله توجه خود را معطوف نامتناهی کند بلکه باید بکوشد تا عددی معین بیابد، در مورد خلاف این صورت نیز، وقتی که کسی ناچار شد نخست عده‌ای نامتناهی را در نظر آورد، نباید بلافاصله به‌جست و جوی واحد بپردازد بلکه باید در این مورد نیز بکوشد تا عددی معین بیابد که هر یک از آحادش شامل افراد کثیر معینی باشد، و بدین روش پیش برود تا سرانجام به‌واحد برسد. اینک بگذار این نکته را نیز با مثال حروف الفبا تطبیق کنیم.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: نمی‌دانم خدایی بود یا انسانی خدایی، که نخستین بار دربارهٔ صداهای بیشماری که هنگام سخن‌گفتن از دهن مردمان بیرون می‌آیند به‌تفکر پرداخت. در مصر می‌گویند نام او توت بوده‌است. نخست به‌حروف صدا توجه کرد و دریافت که چندین حرف صدا وجوددارد نه یکی. پس از آن به‌حروفی روی‌آورد که با آنکه ساکتند هنگام تلفظ صدایی می‌دهند و دریافت که عدهٔ آنها نیز متعدد است. در پایان کار نوع سومی از حروف پیدا کرد که بی‌صدا هستند. پس از آن حروف ساکت و بی‌صدا را یکایک از هم جدا کرد و در مورد حروف صدادار نیز همین عمل را انجام‌داد و بدین‌سان شمار هر یک از آنها را بدست‌آورد و آنگاه به هر یک از آنها، و به‌همه با هم، نام «حرف» داد. اما چون دید که هیچ کس نخواهد توانست یکی از آنها را بتنهایی و بی‌همهٔ حروف دیگر، چنانکه هست، بشناسد و

بفهمد، به‌فکر افتاد که آن واسطهٔ اتصالی را، که خود واحد است و همهٔ آن عناصر صوتی را به‌صورت واحد درمی‌آورد، یعنی هنری را که مربوط به‌آنهاست، بیابد و چون یافت نام «هنر خواندن و نوشتن» به‌آن داد.

فیلبس: پروتارخوس، چون این دو مطلب را که سقراط گفت با هم می‌سنجم می‌بینم که مطلب اخیر را بهتر از مطلب پیشین فهمیده‌ام ولی اشکالی که در مورد مطلب پیشین داشتم در این مورد نیز باقی‌است.

سقراط: نکند باز می‌خواهی‌بپرسی که این سخن چه ربطی به‌موضوع بحث دارد؟

فیلبس: آری، اشکال در همین جاست و سؤال من و پروتارخوس همین است.

سقراط: آری، اگر راست خواهی، دیری است که این سؤال را می‌کنید.

فیلبس: مقصودت چیست؟

سقراط: مگر از آغاز بحث دربارهٔ دانایی و لذت و اینکه کدام یک بر دیگری برتری دارد، گفت و گو نمی‌کنیم؟

فیلبس: موضوع بحث ما جز این نیست.

سقراط: و می‌گوییم که هر کدام از آنها واحدی است؟

فیلبس: البته.

سقراط: بنا بر این پژوهشی که پیشتر کردیم ما را موظف می‌کند تا ثابت کنیم که چگونه هر یک از آن دو، واحد و کثیر است، و چگونه فوراً و بلافاصله نامتناهی نیستند، بلکه هر یک عددی معین در خود دارد پیش از آنکه هر یک از افراد آن عدد بیشمار و نامتناهی گردد.

۱۹ **پروتارخوس:** فیلبس، پاسخ این سؤال آسان نیست. نمی‌دانم سقراط چگونه ما را گرداند و پیچاند و سرانجام در این ورطهٔ هولناک افکند. اکنون کدام یک از ما آماده است که به‌سؤال او پاسخ بدهد؟ شاید به‌نظر تو مضحک می‌آید که من با اینکه بحث را بعهده‌گرفته‌ام، جواب این سؤال را از تو چشم‌دارم چون خود براستی درمانده‌ام. ولی مضحک‌تر از آن اینست که هیچ یک از ما نتواند از عهدهٔ پاسخ برآید. پس نیک بیندیش و ببین چه باید کرد. گمان می‌کنم سقراط به‌انواع لذت نظر دارد و سؤالش این است که آیا چنان انواعی هست یا نه، و اگر هست، چند نوعند و چگونه‌اند. همچنین است دربارهٔ دانایی.

سقراط: خوب گفتی ای پسر کالیاس. اگر ما نتوانیم دربارهٔ هر واحد، و هر چیزی که شبیه خود و با خود همان، یا بر خلاف آن است، از عهدهٔ این بررسی برآییم، هیچ یک از ما به‌هیچ کاری توانا نخواهدبود.

پروتارخوس: سقراط، چنین می‌نماید که این سخن درست است. با این همه گرچه بسیار خوب است که مردم دانا همه چیز را بدانند، ولی ظاهراً راه درجهٔ دومی هم وجوددارد و آن اینست که آدمی دربارهٔ خود به‌اشتباه نیفتد. می‌دانی مرادم از این سخن چیست؟ گوش فرادار تا توضیح دهم: سقراط، وعده دادی بر ما روشن کنی که در میان چیزهایی که آدمیان دارند کدام یک بهتر و ارجمندتر از همه است. فیلبس ادعا کرد که لذت و خوشی و شادمانی و هر چه از این قبیل باشد بهترین چیزهاست. ولی تو در برابر او ادعای دیگری به‌میان آوردی و گفتی که بهترین چیزها آنها نیستند بلکه چیزهای دیگری هستند. همهٔ این مطالب را عمداً تکرار می‌کنم تا در طی بحث و تحقیق دائماً در یاد ما باشند. ادعای تو این است که آنچه باید والاتر از لذت شمرده‌شود، تعقل و شناسایی و دانایی و هنر است و هر چه با اینها خویشی و نزدیکی دارد، و می‌گویی آدمی باید بکوشد تا اینها را بدست‌آورد نه آن چیزهای دیگر را. چون این دو عقیده در مقام معارضه اظهار گردیدند ما از روی مزاح تو را تهدید کردیم و گفتیم نخواهیم‌گذاشت از اینجا بروی تا آنکه بحث ما دربارهٔ این دو عقیده بپایان‌برسد و نتیجه‌ای بدست آید. تو این پیشنهاد را پذیرفتی و آمادگی خود را اعلام کردی. از این رو اکنون مانند کودکان به‌تو می‌گوییم که هیچ کس حق ندارد چیزی را که بخشیده‌است پس بگیرد. بنا بر این از رفتاری که در برابر ما پیش‌گرفته‌ای دست‌بردار.

سقراط: از کدام رفتار؟

۲۰ **پروتارخوس:** از اینکه ما را شرمسار سازی و پرسشهایی کنی که نتوانیم جواب کافی بدهیم. ما آماده نیستیم که بحث امروزی با شکست و شرمساری ما خاتمه یابد. اگر می‌بینی که از پاسخ ناتوانیم تو خود پاسخ بده چون این وعده را به‌ما داده‌ای. بنا بر این نیک بیندیش و ببین آیا باید تصدیق کنیم که لذت و دانایی اشکال مختلف دارند؟ یا باید این مطلب را کنار بگذاریم، و تو اگر می‌خواهی و می‌توانی، مسأله‌ای را که پیش‌آمده‌است از راهی دیگر حل کن.

سقراط: پس معلوم می‌شود لازم نیست از شما بترسم زیرا با عبارت «اگر می‌خواهی» ترس مرا از میان بردی. ولی چنین می‌نماید که در این دم یکی از

خدایان مطلبی به‌یاد من آورد که ممکن است به‌پیشرفت بحث ما یاری کند.

پروتارخوس: چه مطلبی؟

سقراط: پیش از این در خواب و بیداری سخنانی دربارهٔ لذت و دانایی شنیده‌ام که معنی آنها را امروز درمی‌یابم. آنچه شنیده‌ام اینست که «نیک» هیچ یک از آن دو نیست بلکه چیز سومی است غیر از آنها و بهتر از آنها. اگر این مطلب مسلم شود، لذت امیدی به‌پیروزی نخواهدداشت زیرا در آن صورت «نیک»، همان لذت نخواهدبود. عقیدهٔ تو غیر از این است؟

پروتارخوس: نه.

سقراط: و ما دیگر احتیاج نخواهیم‌داشت که انواع لذت را از یکدیگر جدا کنیم و مشخص سازیم. دنبالهٔ بحث این امر را روشنتر خواهدساخت.

پروتارخوس: بسیار خوب، بحث را دنبال کن.

سقراط: در اینجا باید فوراً دربارهٔ چند مطلب کوچک با هم توافق کنیم.

پروتارخوس: آن مطالب کدامند؟

سقراط: آیا لازمهٔ «نیک» این است که بالضروره کامل باشد یا ناقص؟

پروتارخوس: البته باید کاملتر از هر چیز باشد.

سقراط: آیا «نیک» برای خود کافی و بی‌نیاز از همه چیز است؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: ولی من معتقدم ضروری‌ترین خاصیت آن این است که هر کس آن را بشناسد به‌دنبال آن می‌شتابد و می‌کوشد تا آن را بدست‌آورد و مالک شود، و در این حال به‌هر چیز دیگر بی‌اعتنا می‌شود جز آنچه با «نیک» در یک آن بدست می‌آید.

پروتارخوس: بدین سخن ایرادی نمی‌توان گرفت.

سقراط: اکنون بگذار زندگی توأم با لذت و زندگی توأم با دانایی را با یکدیگر بسنجیم و هر یک را بتنهایی بنگریم تا بتوانیم دربارهٔ هر یک درست داوری کنیم.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: می‌گوییم نه لذت دانایی را در خود دارد و نه دانایی لذت را. چه
۲۱ اگر یکی از آن دو «نیک» باشد، لازم می‌آید که نیازی به‌دیگری نداشته‌باشد. ولی
اگر معلوم شود که یکی به‌دیگری نیازمند است، همان یکی ممکن نیست برای ما

براستی نیک باشد.

پروتارخوس: البته ممکن نیست.

سقراط: آیا بهتر آن نیست که این ادعاها را در مورد تو بیازماییم؟

پروتارخوس: آری، بهتر است.

سقراط: پس پاسخ بده.

پروتارخوس: بپرس.

سقراط: پروتارخوس، آیا آماده‌ای همهٔ عمرت را با بزرگترین لذایذ بسر ببری؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: و اگر چنین لذتی برای تو فراهم‌باشد، آیا گمان می‌کنی به‌چیز دیگری هم احتیاج خواهی‌داشت؟

پروتارخوس: هرگز.

سقراط: درست بیندیش: آیا احتیاج نخواهی‌داشت که بدانی و بشناسی و در صورت لزوم چیزی را بشماری و حساب کنی؟ و حتی محتاج احساس نخواهی بود؟

پروتارخوس: چرا محتاج باشم؟ اگر خوشی و لذت را داشته‌باشم از همه چیز بی‌نیاز خواهم‌بود.

سقراط: و اگر بدین وضع زندگی کنی، آیا در همه عمر از بزرگترین لذایذ بهره‌مند خواهی‌بود؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: با اینکه از تعقل و نیروی یادآوری و شناسایی و پندار درست بی‌بهره‌ای؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: و چون از هر گونه دانایی بی‌بهره‌ای، پس نخواهی‌دانست که شادمان هستی یا نه.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و چون از نیروی یادآوری بی‌بهره‌ای، نه به‌یاد خواهی‌آورد که در گذشته شادمان بوده‌ای و نه از لذتی که در حال حاضر می‌بری چیزی به‌یادت خواهدماند. چون دارای پندار درست نیز نیستی، در عین خوشی و کامرانی تصوری

دربارهٔ خوشی و شادمانی نخواهی‌داشت، و چون استعداد محاسبه نداری نخواهی توانست محاسبه و پیش‌بینی کنی که در آینده چگونه خوش و شادمان خواهی‌بود. بنا بر این زندگی تو زندگی آدمی نخواهدبود بلکه درست چون زندگی بعضی از جانوران دریایی خواهدبود که همهٔ عمر را در درون صدفی بسرمی‌برند. این سخن را تصدیق می‌کنی یا نه؟

پروتارخوس: البته تصدیق می‌کنم.

سقراط: آیا این زندگی به‌عقیدهٔ تو خواستنی است؟

پروتارخوس: سقراط، با استدلال خود زبان مرا بسته‌ای.

سقراط: با این همه نباید جرأت خود را ازدست‌بدهیم بلکه باید زندگی توأم با عقل و دانش را نیز بررسی کنیم.

پروتارخوس: مقصودت چیست؟

سقراط: مرادم این است که آیا یکی از ما دو تن آماده است که در زندگی، دانایی و خرد و شناسایی را به‌حد کمال دارا باشد ولی نه از لذت کوچکترین بهره‌ای برگیرد و نه از درد، بلکه در برابر آنها بکلی بی‌حس باشد؟

پروتارخوس: سقراط، از این دو نوع زندگی هیچ یک در نظر من ارج ندارد و گمان می‌کنم همهٔ مردمان دیگر نیز چنین می‌اندیشند.

سقراط: پروتارخوس، دربارهٔ زندگی مختلط، که از آمیزش هر دوی آنها ۲۲
بوجودآمده‌باشد، چه می‌گویی؟

پروتارخوس: یعنی از اختلاط لذت و خرد و دانایی؟

سقراط: آری، مرادم همان است.

پروتارخوس: معتقدم که همهٔ مردمان بی‌استثنا، این زندگی را برتر از آن دو می‌شمارند.

سقراط: آیا متوجه هستی که از بحث‌مان تا اینجا چه نتیجه‌ای بدست‌آمده است؟

پروتارخوس: البته: سه نوع زندگی به‌ما ارائه شد که دو نوع آنها نه برای آدمی کافی و خواستنی است و نه برای دیگر جانوران.

سقراط: آیا روشن شد که هیچ یک از آن دو نوع زندگی، «نیک» را در خود ندارد؟ چه اگر «نیک» را در خود داشت لازم می‌آمد که کافی و کامل باشد و همهٔ گیاهان و جانوران در طلب آن باشند، و اگر کسی خواستار نوع دیگری بود، معلوم

می‌شد که بر خلاف طبیعت و به‌سبب نادانی یا ضرورت نامطلوب دیگری روی از آنچه براستی خواستنی است برتافته و بدانچه خواستنی نیست گراییده‌است.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: اکنون گمان می‌کنم به‌حد کافی روشن شد که حق نداریم خدای فیلبس را با «نیک» برابر بشماریم.

فیلبس: ولی سقراط، خرد و دانش تو نیز «نیک» نیست بلکه همین ایراد را به‌آن نیز می‌توان گرفت.

سقراط: فیلبس، در مورد خرد و دانش من شاید حق با تو باشد. ولی گمان می‌کنم دربارهٔ خرد و دانش حقیقی و خدایی سخن تو صادق نباشد زیرا وضع آن با خرد و دانش من فرق دارد. مرادم آن نیست که در رجحان زندگی مختلط تردید کنم و برتری خرد و دانش را ثابت نمایم ولی دربارهٔ اینکه در مرتبهٔ دوم برتری با چیست، باید تحقیق بیشتری کنیم. اگر بخواهیم روشن کنیم که چه چیز علت پیدایش زندگی مختلط است، ممکن است آن علت را یکی از ما خرد و دانش بداند و دیگری لذت. در این صورت البته هیچ یک از آن دو «نیک» نخواهدبود، بلکه چنانکه گفتم فقط ممکن است یکی از آن دو را به‌عنوان علت بپذیریم. تصمیم قطعی من این است که بکوشم تا در برابر فیلبس ثابت کنم که آنچه سبب شده است که زندگی مختلط خواستنی و خوب باشد، به‌هر حال با خرد و دانش خویشی و تجانس دارد نه با لذت و خوشی، و بنا بر این، حق داریم بگوییم که در حقیقت لذت نه در مرتبهٔ اول قراردارد و نه در مرتبهٔ دوم، و حتی، اگر این بار به‌عقل من اعتماد بکنیم، مرتبهٔ سوم نیز جای آن نیست.

پروتارخوس: سقراط، من نیز بر آنم که لذت، که تا کنون برای احراز مقام
اول می‌جنگید، در زیر ضربه‌های سخنان تو ازپای‌درآمده و نقش زمین شده‌است. ۲۳
دربارهٔ عقل هم باید بگوییم که از آغاز عاقلانه رفتار کرد که در صدد کسب مقام اول برنیامد وگرنه آن بلا به‌سر او نیز می‌آمد. اما خوشی و لذت، چون مقام دوم را نیز از دست بدهد، در نزد هواخواهانش از اعتبار خواهدافتاد و از این پس در نظر عاشقان خود زیبا جلوه نخواهدکرد.

سقراط: پس آیا بهتر آن نیست که او را به‌حال خود بگذاریم و بیش از این با کاوش و پرده‌دری ناخوشش نسازیم؟

پروتارخوس: سقراط، این سخن بی‌معنی است.

سقراط: چرا؟ چون ناخوش‌ساختن خوشی غیر ممکن است؟

پروتارخوس: نه تنها بدین علت، بلکه از این جهت نیز که تو هنوز درنیافته‌ای که نخواهیم‌گذاشت از اینجا بروی مادام که بررسی آن را بپایان نرسانده‌ای.

سقراط: وای بر من پروتارخوس! چه تحقیق دراز و دشواری به‌گردن من می‌نهی. کسی که بخواهد مقام دوم را برای عقل بدست‌آورد به‌سلاحی دیگر نیاز دارد زیرا دلایلی که تا کنون آوردیم کافی نیست. شاید هم بتوان از بعضی از آن دلایل استفاده کرد. پس این تحقیق را ضروری می‌دانی؟

پروتارخوس: آری، بسیار ضروری.

سقراط: پس بگذار نخست ادعای اصلی خود را که در این تحقیق پایهٔ کار ما خواهدبود بادقت تمام بیان کنیم.

پروتارخوس: کدام ادعا؟

سقراط: ما همهٔ چیزهایی را که در جهان وجوددارند، به‌دو نوع، یا اگر می‌خواهی به‌سه نوع، تقسیم می‌کنیم.

پروتارخوس: با کدام معیار تقسیم می‌کنی؟

سقراط: بگذار از مطالبی که پیشتر گفتیم پاره‌ای را به‌یاری طلبیم.

پروتارخوس: کدام را؟

سقراط: گفتیم خدا به‌ما نشان‌داده‌است که از هر چه هست، بعضی نامحدود است و بعضی محدود.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: پس نخست این دو مفهوم را از یکدیگر جدا می‌کنیم. سپس، مفهوم سومی هم در نظر می‌گیریم که از آمیزش آن دو بوجودآمده و صورت واحد پیدا کرده‌است. ولی شاید می‌پنداری که من کار مضحکی می‌کنم که مفهومها را نخست از یکدیگر جدا می‌سازم و سپس به‌هم می‌آمیزم.

پروتارخوس: این چه حرفی است، سقراط گرامی؟

سقراط: ولی به‌نوع چهارمی هم احتیاج داریم.

پروتارخوس: آن کدام است؟

سقراط: علت آمیزش آنها را در نظر بیاور و آن را نوع چهارم بدان.

پروتارخوس: آیا نوع پنجمی هم لازم نداری که علت جدایی مفهومها از

یکدیگر است؟

سقراط: شاید. ولی در این دم گمان نمی‌کنم بدان نیاز داشته‌باشیم. البته اگر لازم شد اجازه خواهی‌داد که در صدد جست و جوی نوع پنجم نیز برآیم.

پروتارخوس: بی‌تردید.

سقراط: برای اینکه بررسی آن چهار مفهوم را آغاز کنیم، نخست سه تای آنها را پیش می‌آوریم. از این سه مفهوم دو تا را که به‌صورت کثیر و منقسم نمایان می‌شوند بررسی می‌کنیم و آنگاه باز هر یک از آن دو را یکجا و به‌صورت واحد در نظر می‌گیریم و بدین‌سان می‌کوشیم تا دریابیم که چگونه هر یک از آن دو هم واحد است و هم کثیر.

۲۴ **پروتارخوس:** اگر مطلب را اندکی روشنتر بیان کنی شاید بفهمم که چه می‌گویی.

سقراط: پس گوش فرادار. آن دو مفهوم که اشاره کردم عبارتند از نامحدود و محدود. اکنون می‌کوشم تا توضیح دهم که نامحدود چگونه کثیر است. محدود را کنار می‌گذاریم تا نوبتش برسد.

پروتارخوس: آری.

سقراط: اینک حواس خود را جمع کن و با دقت تمام گوش فرادار. زیرا مسأله‌ای که می‌خواهم درباره‌اش بیندیشی هم دشوار است و هم مورد اختلاف. نخست «گرمتر» و «سردتر» را در نظر بیاور، و ببین آیا محدودیتی در آنها می‌بینی، یا آنکه بیشتر و کمتر که در آن دو نوع جای‌دارد، تا هنگامی که در آنها هست، مانع است از اینکه پایانی پیدا شود، چه، همینکه پایانی پیدا شود، هستی هر دوی آنها نیز بپایان‌می‌رسد؟

پروتارخوس: کاملاً درست است.

سقراط: همیشه می‌گوییم و معتقدیم که هم در «گرمتر» و هم در «سردتر» بیشتر و کمتر جای‌دارد.

پروتارخوس: البته.

سقراط: پس همیشه باید از این سخن چنین نتیجه بگیریم که آن دو پایان ندارند، و چون پایان ندارند پس نامحدودند.

پروتارخوس: آری، بی‌گمان چنین است و استدلالت سخت قوی است.

سقراط: پروتارخوس گرامی، مطلب را نیک دریافتی و چه خوب شد که این

«قوی» را هم به‌یاد من آوردی زیرا قوی و ضعیف نیز همان اثر «بیشتر» و «کمتر» را دارند و هر کجا که جای‌گیرند مانع می‌شوند که مقداری معین بوجودآید، بلکه در هر مورد که مؤثر واقع شوند غلبهٔ قوی بر ضعیف و شکست ضعیف در برابر قوی را با خود می‌آورند، یعنی سبب می‌گردند که بیشتر و کمتر بوجودآید، و «مقدار معین» از میان برود. چه اگر سبب نمی‌شدند که مقدار معین از بین برود بلکه اجازه می‌دادند که مقدار معین و «اندازه» در جای قوی و ضعیف و بیشتر و کمتر قرار بگیرد، در آن صورت قوی و ضعیف و بیشتر و کمتر جای خود را ترک می‌کردند. گرمتر و سردتر نیز همین که مقدار معین را بپذیرند خود از بین می‌روند و علت آن است که «گرمتر» در حال حرکت دائم است و هرگز ساکن نمی‌ماند، همچنین است «سردتر»، و حال آنکه «مقدار معین» ساکن است و حرکت ندارد. بدین جهت است که گرمتر و سردتر نامحدودند.

پروتارخوس: سقراط، چنین می‌نماید که آنچه گفتی درست است. ولی چنانکه خود گفتی اینها مسائلی هستند که دریافتنشان آسان نیست. با این همه اگر بارها و بکرات توضیح داده‌شوند ممکن است سرانجام پرسنده و پاسخ‌دهنده بتوانند دربارهٔ آنها بتوافق‌برسند.

سقراط: خوب گفتی و چنین خواهیم‌کرد. ولی اکنون برای اینکه مطلب را بیش از این تفصیل ندهیم همین قدر فکر کن و ببین آیا می‌توانیم دربارهٔ «نامحدود» این وصف را بپذیریم؟

پروتارخوس: کدام وصف را؟

سقراط: همهٔ چیزهایی را که بیشتر و کمتر می‌شوند و «قوی و ضعیف» را به
خود رامی‌دهند، یا «زیاد» و هر چه را که از این قبیل است می‌پذیرند، باید نوعی ۲۵
واحد بشماریم، و «نامحدود» بخوانیم. چه اگر به‌یادت باشد، پیشتر گفتیم که ما همهٔ چیزهایی را که به‌صورت کثیر و منقسم نمایان می‌شوند باید، تا آنجا که ممکن است، با هم و یکجا در نظر بگیریم و نوعی واحد و معین بنامیم.

پروتارخوس: آری بیاد دارم.

سقراط: و هر چه را که از آن خاصیتها دوری می‌گزیند و خلاف آنها را ــ مانند برابر و برابری و دو برابر و چند برابر، که همه عدد و اندازه‌پذیرند ــ به‌خود می‌گیرد، باید به‌نام «محدود» بخوانیم. یا معتقدی که باید نام دیگری به‌آن داد؟

پروتارخوس: نه، با تو هم‌عقیده‌ام.

سقراط: خوب. اکنون برویم بر سر نوع سوم که از اختلاط آن دو بوجود آمده‌است. این نوع را چگونه وصف کنیم و بگوییم که چه مفهومی است؟

پروتارخوس: یقین دارم این یک را نیز تو خود خواهی‌گفت.

سقراط: من؟ نه! بلکه خدایی خواهدگفت البته بدین شرط که یکی از خدایان دعای مرا بپذیرد.

پروتارخوس: پس دعا کن، تا شاید نتیجه‌ای بدست‌آوری.

سقراط: نتیجه را می‌بینم و گمان می‌کنم که یکی از خدایان با ما نظر مساعد دارد.

پروتارخوس: چگونه؟ چه علامتی دیده‌ای؟

سقراط: هم‌اکنون خواهم‌گفت. چند گام دیگر در راه تحقیق پا به‌پای من بیا.

پروتارخوس: سخن را دنبال کن.

سقراط: دمی پیش از «گرمتر» و «سردتر» سخن گفتیم. چنین نیست؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: اکنون خشکتر و مرطوبتر و بیشتر و کمتر و سریعتر و آهسته‌تر و کوچکتر و بزرگتر، و خلاصه همهٔ چیزهایی را که اندکی پیش تحت نوع واحدی، که کمتری و بیشتری‌پذیر است، درآوردیم، به‌آنها بیفزای.

پروتارخوس: مرادت نوع «نامحدود» است؟

سقراط: آری، و اکنون قبیلهٔ «محدود» را با آن بیامیز.

پروتارخوس: مقصودت کدام قبیله است؟

سقراط: مرادم قبیله‌ای است که هنوز تحت نوع واحدی گرد نیاورده‌ایم گرچه لازم بود که همچنان که قبیلهٔ نامحدود را تحت نوعی واحد درآوردیم، این قبیله را نیز به‌صورت نوعی واحد در نظر بگیریم. با این همه بکوش تا شاید اکنون بتوانی این کار را انجام‌دهی: در ضمن اینکه هر دو را گرد می‌آوریم، آن قبیله دیگر را نیز روشنتر و بهتر خواهیم‌دید.

پروتارخوس: از کدام قبیله سخن می‌گویی و مقصودت چیست؟

سقراط: مرادم «برابر» و «دو برابر» و به‌طور کلی تمام قبیله مفهومهایی است که اثرات مختلف اضداد را در مقابل یکدیگر، از بین می‌برند و با واردساختن و قراردادن عدد و شماری در آنها توازن و اعتدال بوجودمی‌آورند.

پروتارخوس: فهمیدم: می‌خواهی بگویی که بر اثر اختلاط و آمیزش آن دو با یکدیگر، در هر یک از آنها صورت معینی از «شدن» روی‌می‌نماید.

سقراط: آری، درست است و همین را می‌خواهم‌بگویم.

پروتارخوس: بسیار خوب، دنبالهٔ سخن را بیاور.

سقراط: مگر آنگاه که بیمار می‌شویم، اختلاط و آمیزش درست اضداد، تندرستی بوجودنمی‌آورد؟

پروتارخوس: البته. ۲۶

سقراط: همچنین آیا هنگامی که زیر و بم و سریع و آهسته که جزو قبیلهٔ نامحدودها هستند، با هم می‌آمیزند، این آمیزش سبب نمی‌شود که هر دو محدود گردند و هنر موسیقی بوجودآید؟

پروتارخوس: بسیار خوب گفتی.

سقراط: این گونه آمیزش اگر میان سرمای سخت و گرمای سخت صورت گیرد از یک سو افراط و نامحدودی را از میان می‌برد و از سوی دیگر اعتدال و موزونی پدیدمی‌آورد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: مگر فصول سال و هر چیز خوب و زیبا از آمیزش نامحدود با آنچه محدودیت را در خود دارد پدیدنیامده؟

پروتارخوس: جز این نیست.

سقراط: همچنین است هزاران چیز دیگر از این قبیل که از برشمردنش چشم‌می‌پوشم، مانند زیبایی و نیروی تن و صفات و ملکات عالی نفس... آری، فیلبس گرامی، چون الهه‌ای که از او یاد کردی، تهور و افراط و دیگر بدیها را می‌شناخت و می‌دانست که در بهره‌گرفتن از خوشی و لذت نه به‌حد و اندازه قانعند و نه سیری می‌پذیرند، از این رو نظم و قانون را که حاوی محدودیت است برقرار ساخت، و با اینکه تو مدعی هستی که محدودیت سبب ناکامی است، من بر آنم که تندرستی زاییدهٔ اوست. پروتارخوس، آیا عقیدهٔ مرا می‌پذیری یا نظری دیگر داری؟

پروتارخوس: سقراط، عقیدهٔ تو را درست می‌دانم و می‌پذیرم.

سقراط: پس سه نوع را به‌حد کافی روشن ساختیم.

پروتارخوس: گمان می‌کنم من نیز مطلب را تا اندازه‌ای دریافته‌ام. یکی از

آن سه نوع همان است که «نامحدود» نامیدی. دوم «محدود» است. ولی هنوز نوع سوم را درست درنیافته‌ام.

سقراط: فرزند عزیزم، کثرت اشکال و صور نوع سوم تو را به‌اشتباه انداخته است و نمی‌گذارد آن را روشن ببینی. نوع «نامحدود» نیز به‌اشکال و صور کثیر و گوناگون نمایان بود. ولی چون همه نشانهٔ بیشتر و کمتر را بر چهره داشتند توانستیم آنها را به‌صورت واحد ببینیم.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: اگر به‌یادت باشد «محدود» نیز دارای کثرت بود. با این همه آماده نبودیم بپذیریم که آن نیز واحد نیست.

پروتارخوس: البته نمی‌توانستیم بپذیریم.

سقراط: البته نمی‌توانستیم. پس در این مورد نیز باید بگویی: نوع سوم به نوع واحدی می‌گوییم که از آمیزش آن دو بدست‌می‌آید، یعنی منتهی‌شدن «شدن» به «بودن» بر اثر راه‌یافتن اندازه که سبب محدودیت می‌گردد.

پروتارخوس: فهمیدم.

سقراط: ولی ما فقط سه نوع در نظر نداشتیم، بلکه چنانکه گفتیم، نوع چهارمی هم هست که باید بررسی کنیم. اما این بررسی، تحقیق تازه‌ای است. اینک بیندیش و آنگاه پاسخ بده: آیا به‌عقیدهٔ تو ضروری است که شدن هر شونده ناشی از علتی باشد؟

پروتارخوس: آری، من چنین می‌پندارم، زیرا ممکن نیست که بی‌علت شدنی صورت‌گیرد.

سقراط: درست است. پس میان «مؤثر» و «علت» از حیث ماهیت فرقی وجود ندارد و اختلاف آنها فقط در نام است. بنا بر این می‌توانیم «مؤثر» و «علت» را یکی بدانیم.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: همچنین میان «اثر» و «شونده» نیز جز از حیث نام فرقی نمی‌توانیم یافت.

۲۷ **پروتارخوس:** نه.

سقراط: پس «مؤثر»، طبیعتش چنین است که همیشه پیش می‌رود و «اثر» که شونده است، به‌دنبال آن می‌رسد؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: پس «علت»، غیر از آن چیزی است که در خدمت علت قراردارد برای اینکه چیزی «بشود».

پروتارخوس: درست است.

سقراط: بسیار خوب. آیا شونده، و آنچه همهٔ شوندهها از آن «می‌شوند»، در آن سه نوع سابق بودند؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: ولی آیا آن چیزی را که همهٔ اینها را می‌سازد و بوجودمی‌آورد، یعنی علت را، نباید نوع چهارم بشماریم که غیر از آن سه نوع است؟

پروتارخوس: البته باید چنین بشماریم.

سقراط: اکنون که مفهوم هر چهار نوع را روشن کردیم، آیا بهتر آن نیست که آنها را نگاه‌داریم و بشماریم؟

پروتارخوس: چرا نشماریم؟

سقراط: نوع نخستین را «نامحدود» می‌نامیم، نوع دوم را «محدود»، و نوع سوم را «هستی» حاصل از آمیزش آن دو نوع. حال اگر علت اختلاط و آمیزش و شدن را نوع چهارم بنامیم، غلط گفته‌ایم؟

پروتارخوس: هرگز.

سقراط: بسیار خوب. اکنون موضوع بحث ما چیست؟ به‌چه مناسبت به‌این مطالب رسیدیم؟ سؤال ما این بود که آیا مقام دوم جای لذت است یا جای دانایی؟ مگر این نبود؟

پروتارخوس: همین بود.

سقراط: اکنون که اختلاف آن انواع را روشن ساخته‌ایم، شاید بتوانیم دربارهٔ مقام اول و مقام دوم که پیشتر اختلاف نظر داشتیم، قضاوت بهتری بکنیم.

پروتارخوس: شاید.

سقراط: پیشتر زندگی توأم با آمیزش لذت و دانایی را به‌دیگر زندگیها برتری نهادیم. چنین نبود؟

پروتارخوس: درست است.

سقراط: آیا اکنون بروشنی می‌بینیم که این زندگی چیست و جزو کدام نوع است؟

پروتارخوس: چگونه نبینیم؟

سقراط: گمان می‌کنم ناچاریم تصدیق کنیم که این زندگی جزوی از نوع سوم است، زیرا مخلوطی از دو چیز نامعلوم نیست بلکه می‌بینیم که نامحدود به وسیلهٔ محدود مقیّد گردیده و این زندگی حاصل آن است و از این رو آن زندگی که ما برتر از همهٔ انواع زندگی شمردیم باید جزو حقیقی نوع سوم بشمارآید.

پروتارخوس: کاملاً درست است.

سقراط: فیلبس، زندگی تو، یعنی زندگی توأم با لذت ناب و بی‌اختلاط، چگونه است و جزو کدام نوع باید شمرده‌شود؟ ولی پیش از آنکه آن نکته را روشن کنی پاسخ این سؤال را بده.

فیلبس: بپرس.

سقراط: آیا لذت و درد محدودیتی در خود دارند یا هر دو جزئی از نوعی هستند که بیشی و کمی می‌پذیرد؟

فیلبس: آری، سقراط، جزو نوعی هستند که بیشی می‌پذیرد. چه اگر لذت از حیث مقدار و درجه نامحدود نبود نمی‌توانست بهترین نیکیها باشد.

۲۸ **سقراط:** و درد بدترین بدیها! پس ناچاریم چیزی غیر از نوع نامحدود پیدا کنیم تا بتواند سبب بهره‌وری لذت از نیکی باشد. می‌گویی نیکی لذت به‌علت نامحدودبودن آن است! اما حالا، پروتارخوس و فیلبس گرامی، دانایی و شناسایی و عقل را جزو کدام یک از انواعی که برشمردیم قراردهیم تا خطا نکنیم؟ به‌عقیدهٔ من بسیار مهم است که در این پژوهش از راه درست منحرف نشویم.

فیلبس: سقراط، مقام خدای خود را بیش از اندازه بالا می‌بری.

سقراط: تو نیز با الههٔ خود چنین می‌کنی. ولی بگذار برای سؤالی که پیش آمده‌است پاسخی پیدا کنیم.

پروتارخوس: فیلبس، حق با سقراط است و باید از سخن او پیروی نماییم.

فیلبس: پروتارخوس، مگر وعده ندادی به‌جای من پاسخ بدهی؟

پروتارخوس: درست است. ولی می‌بینی که چگونه فرومانده‌ام. سقراط، تقاضا می‌کنم تو خود مترجم ما باش تا مبادا ما در حق این قهرمانان که برای کسب مقام اول می‌جنگند ظلم کنیم.

سقراط: پروتارخوس، ناچارم خواهش تو را برآورم خصوصاً چون تکلیفی که به‌عهدهٔ من می‌گذاری دشوار نیست. گمان می‌کنم چون به‌قول فیلبس مسأله را

از سر مزاح مهم جلوه دادم، چنان ترسیده‌ای که نمی‌دانی چه بگویی.

پروتارخوس: آری سقراط، بکلی درمانده‌ام.

سقراط: ولی پاسخ سؤال براستی ساده است. زیرا همهٔ دانشمندان برای اینکه خود را مهم جلوه دهند در این سخن متفق‌القولند که عقل پادشاه زمین و آسمان است، و شاید حق با ایشان است. با این همه اگر میل داری بیا این مسأله را بتفصیل بررسی کنیم و ببینیم عقل جزءِ کدام یک از آن انواع است.

پروتارخوس: سقراط، ملاحظهٔ ما را مکن و هر گونه خود صلاح می‌دانی تحقیق کن و گمان مبر که اگر تحقیق طولانی شود بر تو خرده خواهیم‌گرفت.

سقراط: پس اینک تحقیق را با این سؤال آغاز می‌کنیم.

پروتارخوس: کدام سؤال؟

سقراط: آیا ما بر آنیم که همهٔ چیزها، و خلاصه آنچه «کل جهان» نامیده‌می‌شود، تحت فرمان تصادف و اتفاق خالی از عقل قراردارد، یا چنانکه پیشینیان گفته‌اند، عقل و دانشی حیرت‌انگیز آن را منظم ساخته‌است و اداره می‌کند؟

پروتارخوس: مرد حسابی، در این تردید نیست، و حتی معتقدم که طرح چنین سؤالی اصلاً جایز نیست. یگانه سخنی که دربارهٔ نظم جهان و گردش آفتاب و ماه و ستارگان می‌توانیم گفت این است که کل جهان در زیر فرمان عقل قراردارد و من خود آماده نیستم در این باره سخنی جز این بگویم.

سقراط: پس آیا می‌خواهی با پیشینیان هم‌آواز شویم و اگر مرد توانایی
۲۹ پیدا شود و ادعا کند که هیچ گونه نظم و قاعده‌ای در جهان وجود ندارد، و آنچه پیشینیان در این باره گفته‌اند راست نیست، در برابر او بایستیم و از سرزنشش نهراسیم؟

پروتارخوس: آری، همین را می‌خواهم.

سقراط: بسیار خوب. اکنون بشنو که این سخن چه مطالبی به‌دنبال می‌آورد.

پروتارخوس: بگو.

سقراط: می‌دانیم که تن‌های همهٔ جانداران بر حسب طبیعت از ترکیب آتش و آب و هوا و آنچه به‌قول آن مثل مشهور کشتی‌شکستگان در آرزوی رسیدن به‌آنند، یعنی خاک، بوجودآمده‌است.

پروتارخوس: خوب گفتی، زیرا بسی نمانده‌است که دشواری این تحقیق ما را هم به‌حال کشتی‌شکستگان دچار کند.

سقراط: دربارهٔ هر یک از آن عناصر این نکته را در نظر بگیر...

پروتارخوس: کدام نکته را؟

سقراط: که هر یک از آنها در ما فقط به‌مقداری ناقص و مختصر و ناخالص وجوددارد و از نیرویی که درخور ذات و طبیعتش می‌باشد بی‌بهره است. این نکته را نخست دربارهٔ یکی از آن عناصر در نظر بگیر و نتیجه‌ای را که بدست‌می‌آوری دربارهٔ همهٔ آنها صادق بدان. مثلاً آتش، هم در وجود ما هست و هم در کل جهان.

پروتارخوس: البته.

سقراط: آیا نیروی خاص آتش، در وجود ما کم و ضعیف و ناقص و در کل جهان بسیار و زیبا و کامل نیست؟

پروتارخوس: البته چنین است.

سقراط: آیا آتش کل جهان از آتشی که در ماست پدیدمی‌آید و تغذیه می‌کند؟ یا بعکس، منشأ آتشی که در من و تو و همهٔ جانداران است آتش کل جهان است؟

پروتارخوس: این سؤال ارزش آن ندارد که پاسخی به‌آن داده‌شود.

سقراط: راست گفتی. گمان می‌کنم همین سخن را دربارهٔ خاک و دیگر عناصر نیز که در وجود جانداران و کل جهان هست صادق می‌دانی.

پروتارخوس: در این مطلب هیچ کس تردید نمی‌کند مگر آنکه در سلامت عقلش تردید باشد.

سقراط: آری هیچ کس تردید نمی‌کند. اینک در این مطلب نیز دقت کن: آیا چیزهایی که هم‌اکنون دربارهٔ آنها سخن گفتیم، چون با هم ترکیب یابند و واحدی تشکیل دهند آن واحد را «تن» نمی‌نامیم؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: این سخن دربارهٔ چیزی هم که «جهان» نامیده‌می‌شود صادق است، زیرا جهان نیز تنی است که از ترکیب همان عناصر پدیدآمده.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: آیا تن ما از آن تن می‌زاید و تغذیه می‌کند یا آن تن از تن ما؟

پروتارخوس: سقراط، این سؤال نیز ارزش پرسیدن ندارد.

سقراط: خوب. این سؤال چطور؟ ۳۰

پروتارخوس: کدام؟

سقراط: آیا نمی‌گوییم که تن ما روح دارد؟

پروتارخوس: البته می‌گوییم.

سقراط: تن ما این روح را از کجا بدست‌آورده‌است اگر تن کل جهان دارای روح نیست؟ مگر نگفتیم که تن جهان همان چیزهایی را دارد که در تن ماست، منتها عالیتر و کاملتر؟

پروتارخوس: سقراط، روشن است که از جای دیگر بدست‌نیاورده.

سقراط: آری، پروتارخوس گرامی، روا نیست بگوییم از آن چهار نوع که پیشتر برشمردیم، یعنی محدود و نامحدود و مختلط و علت، نوع اخیر که با همه چیز همراه است، به‌ما روحی بخشیده که تن ما را سالم نگاه‌می‌دارد و بیماریها را برطرف می‌کند و به‌وجود ما نظم و سامان می‌بخشد و ما در همهٔ اعمال او آثار معرفت را بروشنی می‌بینیم، ولی با اینکه همهٔ آن انواع به‌مقداری بس بزرگتر و به‌نحوی نابتر و کاملتر در کل جهان وجوددارند، کل جهان از آن چیزی که بر حسب ذات و طبیعتش کاملترین و عالیترین چیزهاست بی‌بهره است.

پروتارخوس: آری، چنین سخنی بی‌معنی خواهدبود.

سقراط: پس بگذار چنانکه بارها و بتکرار گفته‌ایم، اکنون نیز بگوییم که در کل جهان هم «نامحدود» بسیار است و هم «محدود»، و علاوه بر آنها «علت»ی بس والا در آن است که سالها و ماهها و فصول را منظم می‌سازد و پشت سر هم می‌آورد و بدین جهت حق این است که به‌نام دانایی و خرد بخوانیمش.

پروتارخوس: آری، حق همین است.

سقراط: ولی اگر روح نباشد دانایی و خرد می‌توانند وجود پیدا کنند؟

پروتارخوس: هرگز.

سقراط: بنا بر این، خواهی‌گفت که به‌نیروی «علت»، در وجود زئوس روحی شاهانه و خردی شاهانه جای‌دارد و در وجود خدایان دیگر زیباییها و مزایایی دیگر، و هر یک از آنان میل دارد به‌نام مزیتی که در او هست خوانده‌شود.

پروتارخوس: راست است.

سقراط: پروتارخوس، گمان مکن این نکته را بی‌جهت به‌میان آوردیم. این نکته یار و یاور همان پیشینیان است که می‌گفتند زمام امور کل جهان به‌دست

خرد است.

پروتارخوس: آری چنین است.

سقراط: و همین نکته پاسخ سؤال مرا نیز روشن ساخت و معلوم کرد که خرد با آن چیز که «علت» همهٔ بودنها نامیدیم خویشی نزدیک دارد و از نوع آن است، و بی‌گمان بیاداری که علت، یکی از آن چهار نوع است که پیشتر برشمردیم. بنا بر این پاسخ سؤال ما داده‌شد.

پروتارخوس: آری، پاسخ کافی و کامل داده‌شد، گرچه من هیچ متوجه نبودم که تو مشغول پاسخ‌دادنی.

سقراط: پروتارخوس، بعضی اوقات مزاح وسیلهٔ خوبی است برای رفع خستگی.

۳۱ **پروتارخوس:** خوب گفتی.

سقراط: پس دوست گرامی، روشن شد که خرد جزو کدام نوع و دارای چه نیرویی است.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: این نکته هم که لذت جزو کدام نوع است، دیری است روشن شده.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: بنا بر این همیشه بیادخواهیم‌داشت که خرد با «علت» خویشی دارد و تقریباً با آن همنوع است، در حالی که لذت از نوع «نامحدود» است که آغاز و میان و پایان ندارد و در آینده نیز هرگز نخواهدداشت.

پروتارخوس: آری، این نکته را بیادخواهیم‌داشت.

سقراط: اکنون که این نکته روشن شد، باید این مطلب را بررسی کنیم که جای و مقام هر یک از آن دو کجاست و هر یک از آنها تحت چه شرایطی بوجود می‌آید. نخست به‌لذت می‌پردازیم زیرا نوع لذت نخستین نوعی بود که بررسی کردیم. ولی اگر لذت را جدا از درد بررسی کنیم تحقیق ما کامل نخواهدبود.

پروتارخوس: اگر راهی دیگر نمی‌بینی لذت و درد را با هم بررسی خواهیم کرد.

سقراط: آیا دربارهٔ پیدایش آنها تو نیز همان عقیده را داری که من دارم؟

پروتارخوس: عقیدهٔ تو کدام است؟

سقراط: من چنین می‌پندارم که پیدایش لذت و درد، با نوع «مختلط»

ارتباط دارد.

پروتارخوس: سقراط گرامی، خواهش می‌کنم بار دیگر به‌یادم بیاور که نوع «مختلط» کدام یک از انواعی است که پیشتر برشمردی.

سقراط: می‌کوشم تا آنجا که از دستم برآید چنین کنم.

پروتارخوس: بسیار خوب.

سقراط: مرادم از نوع «مختلط» نوع سوم است از آن چهار نوع.

پروتارخوس: نوعی که پس از «نامحدود» و «محدود» آمد؟ آیا این همان نوع نیست که تندرستی و هماهنگی و موزونی را در جزو آن قراردادی؟

سقراط: درست است. اکنون گوش فرادار.

پروتارخوس: بگو.

سقراط: می‌خواهم‌بگویم که هر گاه در وجود ما موجودات زنده، هماهنگی به‌هم بخورد، اختلالی در حالت طبیعی ما روی‌می‌دهد و درد پیدا می‌شود.

پروتارخوس: آری، چنین می‌نماید.

سقراط: و چون هماهنگی دوباره برقرار شود و حالت طبیعی به‌جای خود بازگردد، لذت پدیدمی‌آید. اگر بخواهیم مطلبی بدین بزرگی را با دو جملهٔ کوتاه بیان کنیم جز این نمی‌توانیم گفت.

پروتارخوس: سقراط، گمان می‌کنم حق همین است که گفتی. ولی بگذار تحقیق بیشتری کنیم و مطلب را روشنتر سازیم.

سقراط: اگر از امور پیش‌پاافتاده و محسوس مثالی بیاوریم فهم مطلب آسانتر می‌شود.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: آیا گرسنگی چنین اختلالی نیست و سبب درد نمی‌شود؟

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و آیا خوردن، این اختلال را جبران نمی‌کند و در نتیجه سبب لذت نیست؟

پروتارخوس: بی‌گمان. ۳۲

سقراط: همچنین تشنگی اختلال است و سبب درد، و هنگامی که رطوبت وارد بدن می‌شود، خشکی برطرف می‌گردد و لذت پدیدمی‌آید. گرمای زیاد سبب می‌شود که رطوبت از تن جدا شود و از این رو اختلال و درد ببارمی‌آورد و سرما

اگر به‌نحوی موافق طبیعت روی‌آورد، سبب لذت می‌گردد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: همچنین اگر به‌سبب سرمای زیاد رطوبت تن بر خلاف طبیعت به غلظت گراید همین فعل و انفعال درد است، و بر عکس، فعل و انفعال طبیعی که بر اثر آن رطوبت به‌حال نخستین برمی‌گردد و غلظت رفع می‌شود لذت است. خلاصهٔ کلام، وقتی که در بدن موجودی زنده حالت طبیعی که در نتیجهٔ آمیزش «نامحدود» با «محدود» پدیدآمده‌است، دستخوش اختلال شود، این اختلال درد است و فعل و انفعالی که سبب می‌شود حالت طبیعی به‌صورت نخستین بازگردد لذت است.

پروتارخوس: آری، این سخن درست است و حقیقت امر را تا اندازه‌ای روشن می‌کند.

سقراط: پس آیا قبول می‌کنیم که بیان این دو حالت برای تعریف درد و لذت کافی است؟

پروتارخوس: آری قبول می‌کنیم.

سقراط: اکنون حالتی را که روح در تنهایی در حین انتظار آن دو حالت دارد در نظر بیاور: حالتی که روح در حین انتظار لذت دارد امید و شادمانی است و حالتی که در حین انتظار درد دارد بیم و مقدمهٔ غمگینی.

پروتارخوس: این حالات در واقع نوع تازه‌ای از لذت و دردند که در روح بتنهایی، بکلی جدا از تن، و بر اثر انتظاری که روح پیدا می‌کند پدیدمی‌آیند.

سقراط: مطلب را درست فهمیده‌ای. گمان می‌کنم چون آن دو حالت پاک و مجردند و با لذت و درد جسمی آمیخته نیستند، اگر آنها را نیک بررسی کنیم بهتر می‌توانیم مسألهٔ لذت را روشن سازیم، و بدانیم که آیا نوع لذت به‌طور عام خواستنی و دوست‌داشتنی است، یا آنچه به‌طور عام خواستنی است یکی از چیزهای دیگری است که پیشتر یاد کرده‌ایم، در حالی که لذت و درد، چون گرمی و سردی و مانند آنها، گاه خواستنی هستند و گاه نه، زیرا خود آنها «نیک» نیستند بلکه پاره‌ای از آنها فقط در بعضی موارد طبیعت «نیک» را می‌پذیرند.

پروتارخوس: حق با توست و همین تحقیق اکنون باید موضوع بحث ما باشد.

سقراط: نخست باید این نکته را روشن کنیم: اگر درد حاصل اختلال تن

است و لذت حاصل بهبودی آن، پس باید ببینیم که هر موجود زنده، هنگامی که وجودش نه مختل است و نه بهبود می‌یابد، در چه حالتی است. اینک نیک بیندیش و ببین، از آنچه گفتیم بالضروره این نتیجه بدست‌نمی‌آید که موجودات زنده در این حالت نه درد دارند و نه لذت؟

پروتارخوس: البته بالضروره همین نتیجه بدست‌می‌آید.

سقراط: پس آیا علاوه بر خوشی و ناخوشی حالت سومی هست که نه ۳۳
خوشی است و نه ناخوشی؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: بسیار خوب. این حالت را بیاددار. زیرا برای اینکه بتوانیم دربارهٔ لذت درست داوری کنیم بیادداشتن این حالت ضروری است. اکنون بگذار دربارهٔ این حالت توضیح مختصری بدهیم.

پروتارخوس: چه توضیحی؟

سقراط: می‌دانی که اگر کسی زندگی توأم با خرد و دانایی را بگزیند، هیچ عاملی او را از این گونه زندگی باز نمی‌دارد.

پروتارخوس: آیا مقصودت اینست که نه خوش می‌شود و نه ناخوش؟

سقراط: هنگامی که انواع زندگی را با هم می‌سنجیدیم گفتیم کسی که زندگی توأم با خرد و دانایی را بگزیند نه به‌خوشی کم نیاز دارد و نه به‌خوشی بسیار.

پروتارخوس: آری چنین گفتیم.

سقراط: آیا پس آن حالت در مورد این قبیل کسان صادق است و اگر این زندگی را خدایی‌ترین همهٔ انواع زندگی بنامیم سخن بگزاف نگفته‌ایم؟

پروتارخوس: نه، زیرا نمی‌توان تصور کرد که خدایان شادمان یا غمگین باشند.

سقراط: نه، نمی‌توان تصور کرد، زیرا درخور آنان نیست که دستخوش چنان حالاتی شوند. ولی بدین نکته در آینده اگر برای بحث ما لازم شود خواهیم پرداخت، و خرد را در مقام دوم خواهیم‌نشاند اگر نتوانیم مقام اول را به‌او بدهیم.

پروتارخوس: خوب گفتی.

سقراط: اینک بگذار برگردیم بر سر نوع دوم لذت، که گفتیم خاص روح بتنهایی است. پیدایش این لذت فقط از راه بیادداشتن صورت‌می‌گیرد.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: گمان می‌کنم نخست باید ماهیت بیادداشتن را بررسی کنیم و حتی اگر بخواهیم مسأله‌ای که در پیش داریم روشن شود ناچاریم پیش از ماهیت «بیادداشتن»، موضوع «ادراک حسی» را روشن سازیم.

پروتارخوس: مقصودت چیست؟

سقراط: فرض کن از تأثرات تن ما، پاره‌ای در خود تن، پیش از آنکه به‌روح برسند، نابود می‌شوند و روح آنها را حس نمی‌کند. ولی پاره‌ای دیگر در هر دو راه می‌یابند و در هر یک تکانی بوجودمی‌آورند و این تکان گاه در هر یک از آنها به نحوی خاص است و گاه در هر دو به‌نحو مشترک.

پروتارخوس: چنین فرض می‌کنیم.

سقراط: آیا اگر بگوییم از تأثراتی که به‌هر دو راه‌نمی‌یابند روح بی‌خبر می‌ماند، و از تأثراتی که به‌هر دو راه‌می‌یابند روح خبردار می‌شود، درست گفته‌ایم؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: ولی نباید بی‌خبرماندن را به‌معنی ازیادبردن بدانی. زیرا فراموشی، محوشدن یاد (خاطره) است و حال آنکه در مورد حاضر اصلاً خاطره‌ای پیدا نشده. پس اگر بگوییم چیزی که نیست و پیدا نشده، محو گردیده و از میان رفته‌است، این سخن بی‌معنی خواهدبود. چنین نیست؟

پروتارخوس: درست است.

سقراط: اکنون اصطلاحات را عوض کن.

پروتارخوس: چگونه؟

۳۴ **سقراط:** به‌جای اینکه بگویی: اگر تأثرات به‌روح راه نیابند، «روح از آنها بی‌خبر می‌ماند» ــ و این همان است که لحظه‌ای پیش به‌آن نام «فراموشی» می‌دادی ــ بگو «ادراک حسی صورت‌نمی‌گیرد».

پروتارخوس: می‌فهمم چه می‌گویی.

سقراط: ولی آنجا که روح و تن تأثری مشترک پیدا می‌کنند و هر دو با هم به‌جنبش می‌آیند، اگر این جنبش را «ادراک حسی» بنامی، اصطلاح درست بکار برده‌ای.

پروتارخوس: روشن است.

سقراط: پس آیا روشن شد که چه چیز را «ادراک حسی» می‌نامیم؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: اگر حفظ و نگاهداری ادراک حسی را «بیادداشتن» بنامیم، اینجا نیز، لااقل به‌عقیدهٔ من، اصطلاح درست بکاربرده‌ایم.

پروتارخوس: صحیح است.

سقراط: ولی آیا «بیادداشتن» با «یادآوری» فرق ندارد؟

پروتارخوس: شاید.

سقراط: و فرق آنها این نیست که می‌گوییم؟

پروتارخوس: کدام؟

سقراط: وقتی که روح تأثراتی راکه در زمان گذشته به‌همراه تن بدست‌آورده است، بدون تن و برای خود بتنهایی دوباره پیش چشم می‌آورد، می‌گوییم روح آن تأثرات را بیاددارد.

پروتارخوس: البته چنین می‌گوییم.

سقراط: ولی هنگامی که روح خاطره‌ای را، خواه خاطرهٔ یک ادراک حسی و خواه خاطرهٔ یک شناسایی را، که گم کرده‌بود، دوباره می‌یابد و در خود بحرکت می‌آورد، این واقعه را فرایند یادآوری می‌نامیم.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی همهٔ این مطالب را بدین منظور گفتیم که...

پروتارخوس: به‌چه منظور؟

سقراط: بدین منظور گفتیم تا بتوانیم لذت روح را، تا آنجا که میسر باشد، جدا و مستقل از لذت تن، عیان ببینیم و در عین حال ماهیت میل و خواهش را نیز بشناسیم. زیرا فقط در پرتو توجه به‌مطالبی که دربارهٔ «ادراک حسی» و «بیادداشتن» گفته‌شد، می‌توانیم دریابیم که لذت روح جدا و مستقل از لذت تن است، و همچنین ماهیت میل و خواهش را بشناسیم.

پروتارخوس: بسیار خوب سقراط، پس دنبالهٔ بحث را بیاور.

سقراط: چنین می‌نماید که برای روشن‌ساختن مسأله پیدایش و تحول لذت به‌بحثها و تحقیقات بسیار احتیاج داریم. مثلاً هم‌اکنون ناچاریم نخست موضوع میل و خواهش را به‌میان آوریم و معلوم سازیم که میل چیست و چگونه پیدا می‌شود.

پروتارخوس: بسیار خوب، همین موضوع را به‌میان می‌آوریم. مگر با این کار چیزی ازدست‌می‌دهیم؟

سقراط: البته چیزی ازدست‌می‌دهیم: چه اگر مطلبی را که به‌دنبالش می‌گردیم بیابیم، درماندگی و تردیدی را که دربارهٔ این مسائل داریم، از دست خواهیم‌داد.

پروتارخوس: خوب گفتی. پس بگذار بررسی این موضوع را آغاز کنیم.

سقراط: مگر دمی پیش نگفتیم که گرسنگی و تشنگی و مانند آنها نوعی میل و خواهشند.

پروتارخوس: البته گفتیم.

سقراط: این حالات مختلف از چه وجه عین یکدیگرند و چرا همه را به‌نامی واحد می‌خوانیم؟

پروتارخوس: به‌خدا سوگند که بیان این وجه آسان نیست ولی با این همه چاره نیست و باید بیان شود.

سقراط: بگذار این بیان را از خود آن حالات بدست‌آوریم.

پروتارخوس: چاره جز این نیست.

سقراط: در این قبیل موارد می‌گوییم: فلان شخص «تشنه است». چنین نیست؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: آیا معنی آن سخن این نیست که آن شخص «خالی است»؟

پروتارخوس: همین است.

سقراط: آیا تشنگی، میلی است؟

پروتارخوس: آری، میل به‌نوشابه.

۳۵ **سقراط:** به‌نوشابه، یا به‌پرشدن از نوشابه؟

پروتارخوس: گمان می‌کنم به‌پرشدن.

سقراط: پس ما، وقتی که خالی شده‌ایم، میل داریم به‌عکس حالتی که درماست. زیرا همین که خالی شدیم آرزو داریم پر شویم.

پروتارخوس: روشن است.

سقراط: بسیار خوب. کسی که نخستین بار خالی شده، آیا ممکن است که خواه از راه ادراک حسی و خواه از راه بیادداشتن توجه به‌پرشدن پیدا کند؟ یعنی

به‌حالتی که نه در زمان حاضر دارد و نه در زمان گذشته داشته‌است؟

پروتارخوس: چگونه ممکن باشد؟

سقراط: مگر دربارهٔ کسی که میلی دارد نمی‌گوییم میل به‌چیزی دارد؟

پروتارخوس: البته چنین می‌گوییم.

سقراط: ولی میل او به‌حالتی که هم‌اکنون دارد نیست ـ زیرا در این دم تشنه است، و تشنگی، خالی‌بودن است ـ بلکه میل به‌پرشدن دارد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی کسی که تشنه است باید چیزی در او باشد که به‌واسطهٔ آن توجه به‌پرشدن پیدا کند.

پروتارخوس: البته.

سقراط: آن چیز تن نمی‌تواند بود زیرا تن خالی شده‌است.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: پس یگانه راهی که باقی‌می‌ماند این است که بگوییم روح است که به‌پرشدن توجه پیدا کرده و این توجه به‌واسطهٔ بیادداشتن پیدا شده. چه، واسطهٔ آن توجه جز این نمی‌تواند بود.

پروتارخوس: راستی همین است.

سقراط: آیا می‌بینی که از این سخنان چه نتیجه بدست‌آمد؟

پروتارخوس: کدام نتیجه؟

سقراط: این سخنها اجازه نمی‌دهند تصدیق کنیم که میل در تن پیدا می‌شود.

پروتارخوس: چرا؟

سقراط: برای اینکه معلوم شد که هر جانداری همیشه میل به‌حالتی دارد که بر عکس حالت کنونی تن اوست.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و همین میل به‌حالت عکس حالت کنونی، حاکی از این است که یادی از عکس حالت کنونی وجوددارد.

پروتارخوس: بی‌تردید.

سقراط: پس پژوهش ما ثابت نمود که میل به‌یک حالت از راه «بیادداشتن» پیدا می‌شود و بدین‌سان روشن گردید که میل و خواهش، و به‌طور کلی حکومت بر

حیات، در مورد هر جانداری از مختصات روح است.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و همین پژوهش اجازه نمی‌دهد بگوییم که تن ما تشنه یا گرسنه می‌شود و یا حالتی دیگر از این قبیل می‌پذیرد.

پروتارخوس: حق با توست.

سقراط: ولی نکتهٔ دیگری هست که نباید از نظر دور بداریم: چنین می‌نماید که پژوهش ما می‌خواهد در مورد این حالات مفهوم خاصی از زندگی بر ما نمایان سازد.

پروتارخوس: منظورت کدام حالات است و کدام مفهوم؟

سقراط: مرادم حالت پرشدن و خالی‌شدن است، و هر حالت دیگری که با مختل‌شدن و بهبودی‌یافتن حیات ارتباط دارد، و همچنین اینکه کسی در یکی از این حالات درد می‌کشد و سپس به‌سبب تغییر حالت شادمان می‌شود.

پروتارخوس: بسیار خوب.

سقراط: وقتی که آن کس میان آن دو حالت قراردارد، چگونه است؟

پروتارخوس: مقصودت چیست؟

سقراط: آیا وقتی که به‌سبب حالت موجود درد می‌کشد، و حالتی را بیاد می‌آورد که پیش از آن داشته‌است و بازگشت آن می‌تواند به‌درد او پایان‌دهد، چه
حال دارد؟ آیا باید تصدیق کنیم که میان دو حالت قراردارد یا تصدیق نکنیم؟ ۳۶

پروتارخوس: باید تصدیق کنیم.

سقراط: آیا می‌توانیم گفت که او در آن حالت فقط درد می‌کشد یا فقط شادمان است؟

پروتارخوس: نه به‌خدا سوگند. بلکه باید بگوییم درد مضاعف می‌کشد: زیرا تنش به‌سبب حالت موجود درد می‌کشد و روحش به‌سبب آرزو و انتظار.

سقراط: پروتارخوس، منظورت از درد مضاعف چیست؟ آیا تصدیق می‌کنی که کسی که خالی شده‌است گاه امید کامل به‌پرشدن دارد و گاه ناامید است؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: آیا گمان نمی‌کنی وقتی که امید پرشدن دارد با یادآوری حالت پرشدن شادمان است و در همان آن چون خالی است درد می‌کشد؟

پروتارخوس: درست است.

سقراط: در این حال هر آدمی و هر جانور دیگر لذت و درد را با هم دارد.

پروتارخوس: چنین می‌نماید.

سقراط: ولی کسی که خالی شده‌است، اگر امید پرشدن نداشته‌باشد چه حال دارد؟ آیا آن درد مضاعف، که گمان می‌کردی در همهٔ موارد صادق است، فقط در مورد چنین کسی صدق نمی‌کند؟

پروتارخوس: سقراط، حق با توست.

سقراط: اکنون بگذار از این تحقیق در موردی که می‌گویم استفاده کنیم.

پروتارخوس: در کدام مورد؟

سقراط: آیا بگوییم که این احساس لذتها و احساس دردها حقیقیند یا غیر حقیقی؟ یا بعضی حقیقیند و بعضی غیرحقیقی؟

پروتارخوس: سقراط، چگونه ممکن است که احساس لذت یا درد غیر حقیقی باشد؟

سقراط: پروتارخوس، چگونه ممکن است که بیم و نگرانی صحیح یا غلط باشد، و انتظار صحیح یا غلط باشد، و تصور و پندار صحیح یا غلط باشد؟

پروتارخوس: در مورد تصور می‌توانم تصدیق کنم که گاه صحیح است و گاه غلط، ولی در موارد دیگر نه.

سقراط: چه گفتی؟ پس معلوم می‌شود با مسألهٔ دشواری رو به‌رو شده‌ایم.

پروتارخوس: شاید.

سقراط: ولی، ای پسر آن مرد محترم، اگر این مسأله با مطالب پیشین مربوط باشد ناچاریم دربارهٔ آن نیز تحقیق کنیم.

پروتارخوس: آری، گمان می‌برم باید چنین کنیم.

سقراط: پس ناچاریم مطالب دیگر را کنار بگذاریم و از سخنهایی که با این مسأله ارتباط مستقیم ندارند دست‌بشوییم.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: اکنون بگو ببینم... ـ هنوز از مشکلی که دمی پیش در برابر ما نمایان گردید در شگفتم.

پروتارخوس: مقصودت چیست؟

سقراط: می‌گویی احساس لذت نمی‌تواند صحیح و غلط باشد؟

پروتارخوس: آری، چنین می‌گویم.

سقراط: پس آیا معتقدی که در خواب و بیداری و دیوانگی و دیگر حالات هرگز اتفاق نمی‌افتد که کسی گمان کند شادمان است و در واقع شادمان نباشد، یا گمان کند غمگین است و در حقیقت غمگین نباشد؟

پروتارخوس: البته سقراط، معتقدیم که چنین چیزی ممکن است.

۳۷ **سقراط:** ولی آیا حق داریم چنین معتقد باشیم؟ یا باید نخست تحقیق کنیم و ببینیم این اعتقاد درست است یا نه؟

پروتارخوس: البته این تحقیق لازم است.

سقراط: پس باید مطالبی را که دمی پیش در مورد تصور و لذت گفتیم بار دیگر به‌نحو روشنتر و دقیقتر بیان کنیم. آیا قبول داریم که «تصورکردن چیزی» ممکن است؟

پروتارخوس: البته قبول داریم.

سقراط: همچنین «لذت‌بردن» نیز ممکن است؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: آیا آنچه تصور می‌شود، چیزی است؟

پروتارخوس: بی‌تردید.

سقراط: همچنین است آنچه لذت‌برنده از آن لذت می‌برد؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: در مورد کسی که چیزی را تصور می‌کند، خواه تصورش درست باشد و خواه غلط، منکر نمی‌توان شد که واقعاً تصوری دارد.

پروتارخوس: چگونه می‌توان منکر شد؟

سقراط: بنا بر این در مورد کسی هم که لذت می‌برد، خواه لذتش صحیح باشد و خواه غلط، منکر نمی‌توان شد که واقعاً لذت می‌برد.

پروتارخوس: این نیز درست است.

سقراط: پس علت چیست که تصور گاه درست است و گاه غلط، ولی احساس لذت همیشه درست است، و حال آنکه تصدیق کردی که خود تصور و خود لذت در هر دو مورد یکسان وجوددارد؟

پروتارخوس: این نکته را باید تحقیق کنیم.

سقراط: شاید می‌خواهی تحقیق کنیم و ببینیم آیا علت آن امر این است

که تصور با صحت و سقم توأم است و به‌صورت تصور تنها بوجودنمی‌آید بلکه همیشه با یکی از این دو کیفیت همراه است؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: ولی باید این مطلب را نیز بررسی کنیم که آیا لذت و درد فقط لذت و دردند و هرگز کیفیت معینی نمی‌پذیرند؟

پروتارخوس: البته باید این را هم بررسی کنیم.

سقراط: ولی بآسانی می‌توان دید که آنها نیز کیفیت‌پذیرند. زیرا پیشتر گفته‌ایم که احساس لذت و احساس درد گاه کوچک است و گاه بزرگ، و گاه ضعیف و گاه شدید.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی اگر یکی از آن احساسها با بدی همراه شود ناچار خواهیم‌شد تصدیق کنیم که همچنان که تصور در چنان صورتی تصور بد می‌شد لذت نیز لذت بدی خواهدشد.

پروتارخوس: هیچ تردید نیست.

سقراط: ولی اگر صحت یا سقم با یکی از آنها همراه شود چه خواهیم‌گفت؟ آیا اگر تصور با صحت همراه باشد آن را تصور صحیح نخواهیم‌نامید و در مورد لذت نیز چنین نخواهیم‌کرد؟

پروتارخوس: جز این راهی نداریم.

سقراط: و اگر تصور بخطارود، آیا ناچار تصدیق نخواهیم‌کرد که تصوری که بخطارفته تصور غلطی است و عمل تصور به‌نحو غلط صورت‌گرفته؟

پروتارگوس: چگونه غلط نباشد؟

سقراط: اگر در مورد لذت یا دردی ببینیم که کسی دربارهٔ موضوع لذت یا درد بخطارفته‌است، آیا در این صورت آن لذت یا درد را به‌صفت صحیح یا شفابخش یا به‌نامی دیگر از این قبیل خواهیم‌خواند؟

پروتارخوس: هرگز.

سقراط: ولی می‌دانیم که بیشتر اوقات پیدایش لذت با تصور غلط همراه است نه با تصور درست.

پروتارخوس: راست است. در این گونه موارد تصور را تصور غلط می‌خوانیم ۳۸
ولی لذت را حق نداریم لذت غیرحقیقی بنامیم.

سقراط: پروتارخوس، می‌بینم که با شور و حرارت فراوان از لذت دفاع می‌کنی.

پروتارخوس: نه، دفاع نمی‌کنم، بلکه فقط مطلبی را که همیشه شنیده‌ام می‌گویم.

سقراط: ولی، دوست من، آیا میان لذتی که با تصور درست و شناسایی توأم است و لذتی که به‌سبب گمراهی و نادانی به‌ما روی‌می‌آورد فرقی نمی‌گذاریم؟

پروتارخوس: البته فرق آنها کوچک نیست.

سقراط: پس بگذار آن فرق را از نزدیک بنگریم.

پروتارخوس: هر راهی را که درست می‌دانی درپیش‌بگیر و مرا نیز به‌دنبال خود ببر.

سقراط: آیا میل داری این راه را درپیش‌بگیریم؟

پروتارخوس: کدام راه؟

سقراط: آیا تصدیق می‌کنیم که تصور درست و تصور غلط وجوددارد؟

پروتارخوس: آری تصدیق می‌کنیم.

سقراط: و آیا آنها ـ یعنی تصور درست و تصور غلط ـ بیشتر اوقات لذت و درد به‌دنبال خود می‌آورند؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: و آیا منشأ تصورات و زمینهٔ داوریهای ما گاه خاطره است و گاه ادراک حسی؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: آیا نباید قبول کنیم که در این گونه موارد برای ما این حالت روی می‌دهد که...

پروتارخوس: کدام حالت؟

سقراط: گاه پیش‌می‌آید که کسی چیزی را که از دور نمایان است نمی‌تواند روشن ببیند، ولی میل دارد که آن را نیک بشناسد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: آیا آن کس از خود چنین نمی‌پرسد؟

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: «آنچه روی آن سنگ در زیر آن درخت ایستاده، چیست؟» آیا

معتقد نیستی که کسی که چنان چیزی می‌بیند، از خود چنین می‌پرسد؟

پروتارخوس: چرا معتقد نباشم؟

سقراط: سپس از روی حدس و گمان به‌خود پاسخ می‌دهد: «انسانی است.»

پروتارخوس: شاید.

سقراط: ولی اندکی بعد اگر معلوم شود که اشتباه کرده، ممکن است به‌خود بگوید «آنچه دیدم پیکر خدایی است که یکی از شبانان ساخته».

پروتارخوس: درست است.

سقراط: اگر آن کس همراهی داشته‌باشد، سخنی را که به‌خود گفت به‌زبان می‌آورد و به‌صدای بلند به‌همراه خود می‌گوید، و در این صورت آنچه «تصور» نامیدیم به‌صورت «گفتار» درمی‌آید.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی اگر تنها باشد و این مطالب را در درون خود بیندیشد، گاه اتفاق می‌افتد که این اندیشه را مدتی در خود نگاه‌می‌دارد و به‌راه خود ادامه می‌دهد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: بسیار خوب. آیا واقعه‌ای را که در این اثنا روی‌می‌دهد، تو نیز مانند من می‌بینی؟

پروتارخوس: منظورت چیست؟

سقراط: به‌نظر من چنین می‌آید که در این اثنا روح ما به‌لوحی شبیه است.

پروتارخوس: چگونه؟

۳۹ **سقراط:** چنین می‌نماید که خاطره‌ای که با ادراک حسی تلاقی می‌کند، و تأثری که از این تلاقی حاصل می‌شود، سخنانی در روح ما می‌نویسند. حال اگر این تأثر مطلبی درست و موافق حقیقت در روح ما بنویسد، تصور درست و گفتار درست در ما پدیدمی‌آید. ولی اگر نویسنده مطلبی خلاف حقیقت بنویسد نتیجه نیز همچنان خواهدبود.

پروتارخوس: من نیز چنین می‌پندارم و نکته‌ای را که گفتی با کمال میل تصدیق می‌کنم.

سقراط: اکنون فرض کن که در آن اثنا کارگر دیگری هم در روح ما شروع به‌کار می‌کند.

پروتارخوس: آن کیست؟

سقراط: نقاشی است که پس از آنکه کار نوشتن بپایان‌رسید تصاویری از همان مطالب در روح ما نقش می‌کند.

پروتارخوس: کار این نقاش کی و چگونه نمایان می‌شود؟

سقراط: وقتی که موضوع تصور و گفتار از چشم یا دیگر حواس ما دور شد، ما تصویر همان موضوع تصور و گفتار را در خود می‌بینیم. یا به‌عقیدهٔ تو چنین حالتی در ما پیدا نمی‌شود؟

پروتارخوس: البته پیدا می‌شود.

سقراط: آیا تصدیق می‌کنی که تصاویر تصورات و گفتارهای درست، درستند، و تصاویر تصورات و گفتارهای نادرست، نادرستند؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: اگر آن سخن را صحیح می‌دانی، بگذار این مطلب را نیز بررسی کنیم...

پروتارخوس: کدام مطلب؟

سقراط: آیا آن حالت فقط در مورد زمان حال و گذشته صدق می‌کند یا در مورد آینده نیز صادق است؟

پروتارخوس: البته در مورد همهٔ زمانها به‌یک نحو صدق می‌کند.

سقراط: پیشتر دربارهٔ لذت و دردی که تنها از راه روح حاصل می‌شود، گفتیم که این نوع لذت و درد پیش از لذت و دردی که از راه بدن حاصل می‌گردد، پدیدمی‌آید. آیا نتیجهٔ این سخن این نیست که شادمانی ناشی از امید و غمگینی ناشی از بیم به‌زمان آینده مربوط است؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: پس آیا نوشته‌ها و نقشهایی که فرض کردیم در درون ما پدید می‌آیند، تنها مربوط به‌حال و گذشته‌اند نه به‌آینده؟

پروتارخوس: به‌آینده نیز مربوطند.

سقراط: آیا مرادت از این تصدیق این است که از همان چیزها، امید که مربوط به‌آینده است پدیدمی‌آید و ما در سراسر زندگی همیشه آکنده از امید هستیم؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: بسیار خوب. پس پاسخ این سؤال را نیز بده...

پروتارخوس: کدام سؤال؟

سقراط: آیا مرد عادل و ديندار و درستکار، محبوب خدایان نیست؟

پروتارخوس: البته محبوب خدایان است.

سقراط: و ظالم و گناهکار به‌عکس اوست؟ ۴۰

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: و آیا هر انسانی، چنانکه گفتیم، آکنده از امید است؟

پروتارخوس: جز این نیست.

سقراط: و آیا آنچه ما امید می‌نامیم، اندیشه و سخنی است که در درون ما گفته‌می‌شود؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: و لابد نقشهایی هم که در درون ما بسته‌شده، جز این نیست. چنانکه بسا پیش‌می‌آید که شخص در درون خود می‌بیند که گنج پایان‌ناپذیری از طلا دارد و در جنب آن لذایذ فراوان و بی‌حد و حصر، و حتی همان شخص تصویر خود را در درون خود می‌نگرد و می‌بیند مردی است در نهایت شادمانی.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: آیا باید بگوییم بیشتر نوشته‌ها و نقشهای درونی نیکان و شریفان موافق حقیقتند زیرا اینان محبوب خدایانند، در حالی که بیشتر نوشته‌ها و نقشهای درونی بدان و ظالمان خلاف حقیقت و نادرستند؟

پروتارخوس: البته باید چنین بگوییم.

سقراط: پس در درون بدان نیز نقشهای لذت فراوانند، منتها بیشتر آنها خلاف حقیقتند.

پروتارخوس: آری.

سقراط: پس معلوم می‌شود مردمان لگام‌گسیخته بیشتر اوقات دل به‌لذات کاذب خوش دارند در حالی که نیکان و شریفان لذتهای حقیقی می‌برند.

پروتارخوس: آری، حقیقت همین است.

سقراط: نتیجهٔ آن سخنان این است که در روح آدمیان لذتهای کاذب وجود دارند و این لذتها تصاویر غلط و مضحکی از لذتهای حقیقی هستند. همچنینند دردهای کاذب.

پروتارخوس: آری آن گونه لذتها وجوددارند.

سقراط: در این باره توافق کرده‌ایم که کسی که چیزی را تصور می‌کند، به‌هر حال واقعاً دارای تصوری می‌شود، منتها گاه موضوع تصور او چیزی است که نه اکنون هست و نه در گذشته بوده‌است و نه در آینده خواهدبود.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و گمان می‌کنم چنین حالتی سبب می‌شود که تصور نادرست، و تصورات نادرست، پدیدآید. مگر جز این است؟

پروتارخوس: حق با توست.

سقراط: بسیار خوب. اما حالتی را که در این مورد پیش‌می‌آید آیا نباید با احساس درد و لذت منطبق بدانیم؟

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: بگوییم: هر کسی که به‌نحوی از انحاء، ولو بی‌جهت شادمان می‌شود، البته واقعاً احساس شادی می‌کند منتها بعضی اوقات برای چیزی شادمان است که نه اکنون هست و نه در گذشته بوده‌است و نه در آینده خواهدبود.

پروتارخوس: سقراط، این مطلب نیز مطلقاً درست است.

سقراط: آیا این حکم در مورد ترس و خشم و دیگر عواطف صادق نیست؟ و آیا نمی‌توان گفت که آن عواطف گاه بکلی کاذب و غیر حقیقی هستند؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: آیا حق داریم تصورات بد و نادرست و معکوس را به‌نحوی دیگر توجیه کنیم جز اینکه بگوییم خلاف حقیقتند؟

پروتارخوس: هرگز.

۴۱ **سقراط:** بنا بر این در مورد احساس لذتهای بد نیز ناچاریم بگوییم که چون کاذب و غیر حقیقی هستند بدین جهت بدند.

پروتارخوس: ولی سقراط، خلاف این مطلب درست می‌نماید زیرا بدی لذت و درد ناشی از کاذب‌بودن آنها نیست بلکه اگر با بدی بزرگ توأم شوند، خود نیز بد می‌گردند.

سقراط: پس بگذار انواع لذات بد و علت چنان‌بودن آنها را بعداً اگر صلاح دیدیم، بررسی کنیم. اکنون بحث خود را دربارهٔ لذات کاذب و غیرحقیقی که بکرات به ما روی‌می‌آورند دنبال می‌کنیم زیرا روشن‌شدن این نکته برای مطلب

اصلی ما بسیار ضروری است.

پروتارخوس: اگر چنان لذاتی براستی وجوددارند، البته باید ماهیتشان را روشن سازیم.

سقراط: پروتارخوس، آن گونه لذات، لااقل به‌عقیدهٔ من، بی‌تردید وجود دارند و ما دست از تحقیق برنخواهیم‌داشت تا این مسأله روشن شود.

پروتارخوس: بسیار خوب.

سقراط: پس بیا مانند پهلوانان با این مسأله پنجه درافکنیم.

پروتارخوس: کشتی را آغاز کن.

سقراط: اگر به‌یادت باشد پیشتر گفتیم وقتی که میلی در ما پیدا می‌شود، تن و روح از هم جدا می‌گردند و احساسی که تن در این هنگام دارد غیر از احساس روح است.

پروتارخوس: آری بیاددارم که چنین گفته‌شد.

سقراط: و گفتیم که آنچه خواهان حالت مخالف حالت فعلی تن می‌شود روح است، ولی آنچه احساس درد یا لذت را سبب می‌گردد تن است.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: اکنون نتیجه بگیر که ما در این حالت چه وضعی داریم.

پروتارخوس: تو خود بگو.

سقراط: معلوم می‌شود در این حالت درد و لذت در کنار هم وجوددارند و ما این هر دو احساس متضاد را توأم درک می‌کنیم.

پروتارخوس: کاملاً روشن است.

سقراط: آیا این مطلب را نیز پیش‌نیاوردیم و دربارهٔ آن به‌توافق نرسیدیم؟

پروتارخوس: کدام مطلب؟

سقراط: که درد و لذت، هر دو، بیشی و کمی می‌پذیرند و از این رو هر دو باید از نوع «نامحدود» بشمارآیند.

پروتارخوس: درست است، این را نیز گفتیم.

سقراط: برای آنکه بتوانیم در این باره درست داوری کنیم چه راهی باید درپیش‌گیریم؟

پروتارخوس: چه راهی؟

سقراط: اگر بخواهیم ببینیم که کدام یک از آن احساسها بزرگتر و کدام

کوچکتر و کدام قویتر است، آیا نباید لذت را با لذت بسنجیم یا درد را با درد یا درد را با لذت؟

پروتارخوس: آری، برای داوری درست باید چنین کنیم.

۴۲ **سقراط:** ولی می‌دانی که حس بینایی ما، اگر چیزها را از خیلی دور یا خیلی نزدیک بنگریم، سبب می‌شود که حقیقت بر خلاف آنچه هست بنظرآید و ما چیزها را بزرگتر یا کوچکتر از آنچه هستند ببینیم. آیا معتقدی که در مورد درد و لذت همین اشتباه روی‌نمی‌دهد؟

پروتارخوس: در این مورد اشتباه بزرگتر و بدتر است.

سقراط: اما این سخن خلاف سخنی است که پیشتر گفته‌ایم.

پروتارخوس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: پیشتر گفتیم که تصورات بر حسب آنکه درست باشند یا نادرست، کیفیت خود را به‌درد و لذت سرایت می‌دهند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی اکنون می‌بینیم که خود اینها، یعنی درد و لذت، هر دم بر حسب اینکه از دور دیده‌شوند یا از نزدیک، دگرگون می‌شوند و در عین حال چون در کنار یکدیگر قرارداده‌شوند، لذت در کنار درد، بزرگتر و قویتر نمایان می‌گردد ولی درد چون در کنار لذات قرارگیرد تغییری بر خلاف تغییری که در لذت روی داد پیدا می‌کند.

پروتارخوس: آری، درست است و علت آن همان است که گفتی.

سقراط: حال اگر تو جزئی را که آن دو به‌مقدار آن جزءِ بزرگتر یا کوچکتر از اندازهٔ واقعی می‌نمایند ــ یعنی نمود را، نه آنچه را که هست ــ از آن دو ببری و جدا کنی، نه خواهی‌توانست بگویی که آن نمود نمودی درست و مطابق حقیقت است و نه جرأت خواهی‌کرد ادعا کنی که لذت یا درد مربوط به‌آن جزء، درست و حقیقی است.

پروتارخوس: حق با توست.

سقراط: اکنون بگذار ببینیم آیا می‌توانیم در موجودات زنده لذت و دردی پیدا کنیم کاذب‌تر و غیرحقیقی‌تر از آنچه گفته‌شد؟

پروتارخوس: منظورت کدام لذت و درد است؟

سقراط: بارها گفته‌ایم که هر گاه طبیعت موجود زنده‌ای بر اثر اختلاط یا

تجزی یا پرشدن یا خالی‌شدن یا افزودن یا کاستن مختل شود، احساس درد و ناخوشی و رنج و امثال آن در او پیدا می‌شود.

پروتارخوس: آری، این مطلب را چندین بار گفتیم.

سقراط: ولی همین که به‌حالت طبیعی برمی‌گردد، احساسی پیدا می‌شود که لذت نامیدیم.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی اگر هیچ یک از آن دو حالت در تن ما روی‌ندهد چه حالی خواهیم‌داشت؟

پروتارخوس: سقراط، مگر چنین امری اصلاً امکان‌پذیر است؟

سقراط: پروتارخوس، این سؤال ربطی به‌بحث ما ندارد.

پروتارخوس: چرا؟

سقراط: برای اینکه مرا بازنمی‌دارد از اینکه سؤال خود را دوباره طرح کنم.

پروتارخوس: کدام سؤال را؟

سقراط: پروتارخوس، از تو می‌پرسم: اگر هیچ یک از آن دو حالت روی ندهد، کدام نتیجهٔ ضروری بدست‌می‌آید؟

پروتارخوس: آیا منظورت این است که اگر تن در هیچ یک از دو جهت حرکت نکند؟

سقراط: آری.

پروتارخوس: سقراط، نتیجه این است که نه احساس لذت پیدا می‌شود و نه احساس درد.

سقراط: خوب گفتی. با این همه گمان می‌کنم تو بر آنی که، چنانکه دانشمندان ادعا می‌کنند، همیشه باید یکی از آن دو حالت در ما باشد. زیرا [به‌عقیدهٔ آنان] همه چیز پیوسته در سیلان و جنبش است و بالا و پایین می‌رود. ۴۳

پروتارخوس: آری، چنین می‌گویند و ظاهراً سخن کم‌بهایی نیست.

سقراط: چگونه ممکن است کم‌بها باشد در حالی که گویندگانش مردان گرانقدرند. با این همه می‌خواهم از دست نظریه‌ای که بدین‌سان یکباره به‌میان آمد بگریزم. اینک راه گریز را نشان‌می‌دهم و تو نیز به‌دنبال من بیا.

پروتارخوس: از کدام راه؟

سقراط: بگذار بدین مردان بگوییم: «شاید حقیقت امر چنان است که شما

می‌گویید.» ولی تو به‌این سؤال من جواب بده: آیا موجودات زنده همهٔ انفعالاتی را که به‌آنها روی‌می‌آورد احساس می‌کنند؟ وقتی که ما رشد می‌کنیم یا انفعالی دیگر از این قبیل به‌ما دست‌می‌دهد، احساس می‌کنیم یا نه؟

پروتارخوس: البته احساس نمی‌کنیم.

سقراط: پس درست نبود که گفتیم آن تغییرات و بالا و پایین‌رفتن گاه در ما احساس لذت ایجاد می‌کنند و گاه احساس درد.

پروتارخوس: چرا درست نبود؟

سقراط: اگر مطلب را به‌نحوی دیگر بیان کنم روشن‌تر می‌شود.

پروتارخوس: به‌چه نحو؟

سقراط: بدین نحو که بگوییم تغییرات بزرگ و شدید گاه در ما احساس لذت ایجاد می‌کنند و گاه احساس درد، ولی تغییرات کوچک و معتدل هیچ یک از آن دو را سبب نمی‌شوند.

پروتارخوس: آری سقراط، اگر چنین بگوییم درستتر است.

سقراط: اگر حقیقت چنین باشد، آیا آن زندگی که پیشتر اشاره کردیم ظاهر نمی‌گردد؟

پروتارخوس: کدام زندگی؟

سقراط: همان زندگی، که گفتیم نه با درد همراه است و نه با لذت.

پروتارخوس: حق با توست.

سقراط: پس می‌گوییم سه نوع زندگی وجوددارد: یکی زندگی توأم با لذت است، دوم زندگی همراه با درد، و سوم نه این و نه آن. این سخن را تصدیق می‌کنی یا در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟

پروتارخوس: تصدیق می‌کنم که زندگی از این سه نوع بیرون نیست.

سقراط: آیا این را نیز تصدیق می‌کنی که دردنکشیدن و لذت‌بردن یکی نیست؟

پروتارخوس: نه، یکی نیست.

سقراط: پس اگر کسی بگوید بزرگترین لذات این است که آدمی زندگی را بی‌درد بگذراند، این سخن به‌عقیدهٔ تو چه معنی دارد؟

پروتارخوس: معنی آن سخن این است که دردنداشتن، لذت است.

سقراط: فرض کن ما سه چیز داشته‌باشیم، یکی را سیم بنامیم و دیگری را

زر و سومی را نه سیم و نه زر.

پروتارخوس: بسیار خوب، چنین فرض می‌کنیم.

سقراط: آیا آنچه هیچ یک از آن دو نیست ممکن است که یکی از آن دو بشود، یعنی سیم یا زر؟

پروتارخوس: ممکن نیست.

سقراط: پس اگر کسی آن نوع سوم زندگی را لذت یا درد بشمارد سخنش درست نیست و اگر آن را به‌نام لذت یا درد بخواند نام درستی بکارنمی‌برد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: با این همه، دوست من، به‌کسانی برمی‌خوریم که آن را چنان تلقی ۴۴ می‌کنند و چنان می‌نامند.

پروتارخوس: آری، برمی‌خوریم.

سقراط: آیا آن کسان وقتی که درد ندارند براستی معتقدند که لذت می‌برند؟

پروتارخوس: لااقل چنین ادعا می‌کنند.

سقراط: معلوم می‌شود معتقدند که لذت می‌برند وگرنه با آن قاطعیت چنین نمی‌گفتند.

پروتارخوس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس باید بگوییم دربارهٔ لذت تصور نادرستی دارند، زیرا پیشتر دیدیم که دردنکشیدن و لذت‌بردن غیر از یکدیگرند.

پروتارخوس: آری براستی غیر از یکدیگرند.

سقراط: بنا بر این، از این دو نظریه کدام یک را بگزینیم: آیا قبول کنیم که سه نوع زندگی وجوددارد، یا بگوییم زندگی از آن دو نوع بیرون نیست، و بدین سان درد را بد بشماریم و معتقد باشیم که رهایی از احساس درد به‌طور عام و به‌خودی خود خوب است، و به‌آن لذت نام بدهیم؟

پروتارخوس: سقراط، علت اینکه این سؤال را طرح می‌کنیم چیست؟

سقراط: پروتارخوس، مگر نمی‌دانی که فیلبس دشمنانی دارد؟

پروتارخوس: آنان کیانند؟

سقراط: مردمانی که به‌تبحّر در علوم طبیعی مشهورند و بکلی منکر لذتند.

پروتارخوس: چرا؟

سقراط: و می‌گویند آنچه پیروان فیلبس لذت می‌خوانند جز رهایی از احساس درد نیست.

پروتارخوس: سقراط، تو هم به‌من پند می‌دهی که عقیدهٔ آنان را بپذیرم؟ یا خود در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟

سقراط: پند من به‌تو این است که آنان را نوعی از غیبگویان بشماری که غیب‌گفتنشان به‌سبب هنر نیست بلکه ناشی از بی‌نشاطی خاصی است که در طبیعتشان جای‌دارد. مرادم این نیست که طبیعتی فرومایه دارند بلکه به‌هرگونه خوشی و لذت کینه می‌ورزند و بر آنند که خوشی چیز خوب و سالمی نیست و آنچه به‌نام لذت خوانده‌می‌شود نمود گمراه‌کننده‌ای است. جای‌دارد که تو سایر عقاید اندوهبار ایشان را نیز بشناسی و آن مردان را همچنان که وصف کردم تلقی کنی. اما پس از آن، عقیدهٔ مرا نیز خواهی‌شنید که کدام نوع از لذات در نظر من حقیقی است، و سپس ما با توجه به‌این دو نظریه خواهیم‌کوشید در این باره داوری درستی بکنیم.

پروتارخوس: خوب گفتی.

سقراط: بگذار چند گام به‌دنبال آن مردان برویم و طبیعت بی‌نشاطشان را تماشا کنیم و از سخنانشان اتخاذ سند نماییم. گمان می‌کنم آنان برای تشریح عقاید خود اصلی کلی ذکر می‌کنند و می‌گویند «اگر بخواهیم طبیعت و ماهیت مفهومی را بشناسیم، مثلاً مفهوم خشن را، آیا باید توجه خود را به‌خشن‌ترین چیزها معطوف سازیم یا به‌چیزی که خشونتش در حد اقل است؟» اکنون، پروتارخوس، تو باید هم به‌پرسشهای من پاسخ بدهی و هم به‌سؤالات آن مردان بی‌نشاط.

پروتارخوس: بسیار خوب. پاسخ من به‌آنان این است که توجه ما باید به‌نوع نخستین معطوف شود.

۴۵ **سقراط:** «پس اگر بخواهیم ماهیت لذت را بشناسیم، باید به‌شدیدترین لذات بپردازیم نه به‌خفیف‌ترین آنها».

پروتارخوس: در این مورد همه به‌تو حق خواهندداد.

سقراط: «آیا در نظر نخست لذاتی را که به‌تن مربوطند بزرگترین لذات نمی‌شماریم؟»

پروتارخوس: البته.

سقراط: «آیا آن لذات برای بیماران و مبتلایان به‌درد و رنج بزرگترند و بزرگتر می‌نمایند یا برای تندرستان؟» ولی باید بهوش باشیم تا به‌علت شتاب در جواب‌دادن مرتکب اشتباه نشویم.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: مثلاً ممکن است فوراً جواب بدهیم: «برای تندرستان»

پروتارخوس: درست است.

سقراط: «مگر بزرگترین لذات، لذاتی نیستند که با شدیدترین امیال مرتبطند؟»

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: «آیا بیمارانی که تب دارند یا به‌دردی مشابه مبتلا هستند، عطش شدیدتری ندارند و بیشتر از دیگران احساس سردی نمی‌کنند و هر درد و انفعال بدنی را بیش از دیگران درنمی‌یابند؟ آیا میل و احتیاج در این قبیل کسان شدیدتر از دیگران نیست و از تسکین آن لذت بزرگتری نمی‌برند؟» پروتارخوس، این سخن را تصدیق کنیم یا نه؟

پروتارخوس: با این بیان مطلب روشن شد.

سقراط: «پس آیا حق داریم بگوییم که کسی که می‌خواهد بزرگترین لذات را بیابد نباید توجه خود را به‌سوی تندرستی معطوف سازد بلکه باید به‌بیماری روی‌آورد؟» ولی بهوش باش تا سؤال مرا غلط نفهمی و گمان نکنی که می‌پرسم: آیا بیماران از لذات بیشتری بهره‌مند می‌شوند یا تندرستان؟ بلکه سؤال این است که کدام یک از آن دو همان یک لذت را به‌نحو قویتر و شدیدتر احساس می‌کند؟ منظور ما چنانکه گفتیم این است که بکوشیم تا طبیعت و ماهیت لذت را بشناسیم و ببینیم لذت، به‌عقیدهٔ کسانی که منکر آنند، چیست.

پروتارخوس: مقصودت را می‌فهمم.

سقراط: پس پاسخ این سؤال را بده: آیا به‌عقیدهٔ تو زندگی توأم با لگام‌گسیختگی با لذات بزرگتر ـ نمی‌گویم لذات بیشتر، بلکه لذات شدیدتر و قویتر ـ همراه است یا زندگی معتدل؟ نخست نیک بیندیش و آنگاه پاسخ بده.

پروتارخوس: مقصودت را می‌فهمم و فرقی را که میان آن دو وجوددارد نیک می‌بینم. کسانی که بر خود مسلطند و به‌اعتدال زندگی می‌کنند از آن مثل معروف که می‌گوید «در هیچ کار زیاده‌روی نباید کرد» پیروی می‌کنند و پای از

دایرهٔ اعتدال بیرون نمی‌نهند. ولی مردمان لگام‌گسیخته را لذتی که از حیث شدت با جنون برابر است در چنگال خود چنان می‌فشارد که فریادشان بلند می‌شود.

سقراط: خوب گفتی. اگر راستی چنین است، پس معلوم می‌شود بزرگترین احساس لذتها در کسانی پیدا می‌شود که تن و جانشان دچار آشفتگی و بیماری است نه در کسانی که جسم و روحی معتدل و منظم دارند. همچنین است بزرگترین احساس دردها.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: اکنون باید از این گونه لذات چند فقره برگزینیم و نیک بررسی کنیم تا ببینیم چه کیفیتی در آنها هست که به‌سبب آن ما آنها را قویترین و شدیدترین لذات می‌نامیم.

۴۶ **پروتارخوس:** باید چنین کنیم.

سقراط: اینک بیندیش و ببین احساس لذتهای توأم با این گونه بیماریها چگونه است...

پروتارخوس: کدام بیماریها؟

سقراط: احساس لذت توأم با بیماریهای نفرت‌انگیز! اگر به‌یادت باشد گفتیم آن مردان بی‌نشاط که، پیشتر ذکرشان گذشت، نفرت و کینهٔ خاصی به‌آن لذات دارند.

پروتارخوس: مرادت کدام لذت است؟

سقراط: مثلاً احساسی را که هنگام تسکین بعضی بیماریهای پوست از راه خارش و مالش ــ یا دیگر بیماریهای شبیه به‌آن که برای آنها دارویی وجود ندارد ــ به‌بیمار دست‌می‌دهد، چگونه باید بنامیم: لذت یا درد؟

پروتارخوس: سقراط، احساسی که در آن حال پیدا می‌شود شبیه دردی است که با لذت آمیخته.

سقراط: ولی بدان که این مطلب را به‌میان نیاوردم تا فیلبس را آزرده کنم. بلکه، پروتارخوس گرامی، اگر این گونه لذات را از نزدیک ننگریم و بررسی نکنیم نخواهیم‌توانست از تحقیقی که درپیش‌گرفته‌ایم نتیجه‌ای بدست‌آوریم.

پروتارخوس: پس بگذار بحث را دنبال کنیم و لذات دیگری را هم که از آن نوعند بررسی کنیم.

سقراط: آیا منظورت لذاتی است که آمیخته با دردند و هر دو حالت را در

خود جمع دارند؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: آن گونه احساسهای آمیخته و دوجانبه را، هم در میان احساسهای خاص تن می‌توان یافت و هم در میان احساسهای مخصوص روح. ولی مواردی هم می‌توان پیدا کرد که در آنها احساس لذت و درد جسمی و روحی به‌هم آمیخته‌اند و ما آنها را گاه لذت می‌نامیم و گاه درد.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: گاه پیش‌می‌آید که آدمی در حال اختلال نظم بدن یا در هنگام بازیافتن تندرستی دو احساس متضاد را با هم دارد: مثلاً وقتی که ما در سرمای سخت خود را گرم می‌کنیم، یا در گرمای سخت خود را خنک می‌کنیم، یعنی می‌کوشیم از یک احساس رهایی یابیم و احساس دیگری بدست‌آوریم، نوعی شیرینی آمیخته به‌تلخی به‌ما دست‌می‌دهد که چون زمان درازی ادامه یابد نخست تحریک ناراحت‌کننده‌ای را سبب می‌گردد و سپس اضطراب شدیدی پدیدمی‌آورد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: آیا تصدیق می‌کنی که در این گونه احساسهای آمیخته، لذت و درد هر دو به‌مقدار برابر وجوددارند و حال آنکه در موارد دیگر غلبه با یکی از آنهاست؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: مواردی را که احساس درد بر لذت غلبه دارد باید از قبیل همان خارشهایی بشماری که پیشتر اشاره کردیم: مثلاً وقتی که در زیر پوست التهاب و سوزش وجوددارد و آدمی نمی‌تواند به‌وسیلهٔ خاراندن و مالیدن به‌زیر پوست راه بیابد، بلکه فقط جدار بیرونی را می‌خراشد و با خراشیدن و زخمی‌کردن پوست گاه احساس لذتی آمیخته با درد و نومیدی برای خود فراهم‌می‌کند و گاه سبب می‌شود ۴۷
که دردی که در پوست و در زیر پوست وجوددارد با نوعی احساس لذت بیامیزد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: از سوی دیگر، هنگامی که غلبه با احساس لذت است، احساس دردی که با آن آمیخته، خارش و درد ملایمی برمی‌انگیزد. ولی احساس لذت که بمراتب بیشتر و قویتر است آدمی را تحریک می‌کند و بعضی اوقات بر اثر آن تحریک آدمی آرام و قرار خود را ازدست‌می‌دهد و رنگ رخسارهٔ خود را می‌بازد و

به‌نفس‌زدن می‌افتد و سرانجام دیوانه‌وار فریاد برمی‌آورد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: آری، دوست گرامی، این تحریک گاه به‌جایی می‌رسد که مردم دربارهٔ کسی که مبتلای آن است می‌گویند: «از شدت لذت می‌میرد». چنین کسی می‌کوشد آن را به‌هر قیمت باز هم بدست‌آورد و هر چه بی‌خردتر و لگام‌گسیخته‌تر باشد با سرعت و اشتهای بیشتری به‌دنبال آن می‌دود، و نه تنها آن را بزرگترین لذات می‌شمارد بلکه منتهای نیکبختی را در آن می‌بیند که بتواند علی‌الدوام در آن حالت بسرببرد.

پروتارخوس: حال تودهٔ مردم همین است که تشریح کردی.

سقراط: آری پروتارخوس، لذات مربوط به‌تن، اگر بتنهایی نگریسته‌شوند، چنینند و آمیختگی آنها ناشی از تأثیر متقابل احساسهایی است که در پوست و زیر پوست پیدا می‌شوند. دربارهٔ حالاتی که در آنها روح احساسی بر خلاف احساس تن دارد و احساس خود را با احساس تن، یعنی درد را با لذت یا لذت را با درد، می‌آمیزد، و بدین‌سان آمیزه‌ای از آن دو پدیدمی‌آید، پیشتر سخن گفته‌ایم: مثلاً وقتی که کسی خالی شده‌است و میل به‌پرشدن دارد، چون به‌پرشدن امیدوار است بدین امید شادمان می‌گردد و در همان آن چون هنوز خالی است، درد می‌کشد. ولی نکته‌ای که در آن هنگام درست روشن نکردیم و اکنون می‌خواهیم بیان کنیم، این است که در همهٔ آن گونه موارد، وقتی که روح حالتی غیر از حالت تن دارد، درد و لذت به‌هم می‌آمیزند و بدین‌سان آمیزه‌ای واحد پدیدار می‌گردد.

پروتارخوس: چنین می‌نماید که حق با توست.

سقراط: اینک از انواع آمیزه‌های درد و لذت فقط نوعی مانده‌است که هنوز بررسی نکرده‌ایم.

پروتارخوس: آن کدام است؟

سقراط: آن عبارت است از آمیختگی درد و لذت که، چنانکه پیشتر گفتیم، روح در خود، بتنهایی، بوجودمی‌آورد.

پروتارخوس: البته این نکته را هم باید روشن کنیم.

سقراط: آیا تو خشم و ترس و آرزو و غم و عشق و بدخواهی و مانند آنها را دردهای مربوط به‌روح نمی‌نامی؟

پروتارخوس: البته چنین می‌نامم.

سقراط: مگر بروشنی نمی‌بینیم که این دردها با لذتهای توصیف‌ناپذیر همراهند؟ یا برای اینکه این نکته را دریابیم قطعاً لازم است این بیت را بیاد بیاوریم: «احساسی که خردمندترین مردمان را اندوهگین می‌سازد و در عین حال شیرین‌تر از عسلی است که قطره‌قطره بر زبان بچکد»؟ همچنین آیا لازم است بیاد بیاوریم که در حالات آرزو و انتظار، لذت و درد به‌هم آمیخته‌اند؟

پروتارخوس: نه، لازم نیست. زیرا حقیقت همان است که تشریح کردی.

۴۸ **سقراط:** گمان می‌کنم این مطلب نمایشهای تراژدی را هم به‌یادت می‌آورد که مردم از تماشای آنها لذت می‌برند و با این همه می‌گریند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: بی‌گمان می‌دانی که هنگام تماشای نمایشهای کُمدی نیز در درون ما آمیزشی از درد و لذت صورت‌می‌گیرد.

پروتارخوس: نه، این یکی را درست نمی‌فهمم.

سقراط: پروتارخوس، شناختن این حالت روحی در این گونه موارد چندان آسان نیست.

پروتارخوس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس بگذار این حالت را که مبهم‌تر و دریافتنش دشوارتر است به دقتی بیشتر بررسی کنیم تا بتوانیم در موارد دیگر نیز آمیزش درد و لذت را بآسانی دریابیم.

پروتارخوس: بسیار خوب. بحث را دنبال کن.

سقراط: پیشتر کلمهٔ بدخواهی را به‌میان آوردیم. بی‌گمان بدخواهی به عقیدهٔ تو یک درد روحی است. چنین نیست؟

پروتارخوس: درست است.

سقراط: بدخواه به‌کسی می‌گوییم که از دردمندی نزدیکان خود لذت می‌برد.

پروتارخوس: آری لذت می‌برد.

سقراط: از سوی دیگر، نادانی و آنچه ابلهی می‌نامیم، نوعی دردمندی است.

پروتارخوس: بی‌تردید.

سقراط: از همین جا می‌توانی ماهیت ابلهی را ببینی...

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: ابلهی بیماری خاصی است و نامش ناشی از کیفیت خاص آن است. اگر بخواهیم آن را دقیقتر تعریف کنیم باید بگوییم ابلهی نوع خاصی از عیب و علت است و ماهیتش این است که حالتی است بر خلاف حالتی که در کتیبهٔ پرستشگاه دلفوی بیان شده.

پروتارخوس: مقصودت جملهٔ «خود را بشناس» است؟

سقراط: آری، و خلاف آن «خود را نشناختن» است.

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: اکنون، پروتارخوس، بکوش تا این حالت را به‌سه نوع تقسیم کنی.

پروتارخوس: توضیح بیشتری بده، زیرا نمی‌دانم چگونه باید تقسیم کرد.

سقراط: گویا می‌خواهی عمل تقسیم را من انجام‌دهم؟

پروتارخوس: آری، همان را می‌خواهم.

سقراط: بسیار خوب. در همهٔ کسانی که خود را نمی‌شناسند آن حالت جز در سه مورد نمایان نمی‌شود.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: اولاً در مورد توانگری: آن گونه کسان خود را توانگرتر از آن می‌پندارند که براستی هستند.

پروتارخوس: آری، این گونه بیماران فراوانند.

سقراط: ابله‌تر از آنان، کسانی هستند که گمان می‌کنند بزرگتر و زیباتر، و از حیث مزایای جسمی بیش از آنند که براستی هستند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و ابله‌تر از همهٔ آنان مردمانیند که در مورد روح مبتلا بدین
۴۹ حالتند، یعنی گمان می‌کنند از فضیلت بهرهٔ فراوان دارند در حالی که در حقیقت چنان نیستند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: هنگامی که از میان فضایل انسانی دانایی را برمی‌گزینیم و در نظر می‌آوریم، می‌بینیم بسی مردمان که مدعی داشتن آنند از تصورات واهی و نادرست آکنده‌اند.

پروتارخوس: حقیقت همین است.

سقراط: آیا اگر این حالت را شر و بدی بنامیم اصطلاح درستی بکار برده‌ایم؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: ولی پروتارخوس، اکنون باید این حالت را بار دیگر به‌دو نوع تقسیم کنیم تا بتوانیم ماهیت بدخواهی را که از سر مزاح به‌میان آوردیم بدقت بنگریم و آمیزش عجیبی از درد و لذت در آن ببینیم.

پروتارخوس: چگونه باید تقسیم کنیم؟ گفتی: به‌دو نوع؟

سقراط: آری. کسانی که از روی نادانی آن پندارهای نادرست را دربارهٔ خود دارند، بر دو نوعند: گروهی دارای قدرت و ثروتند و گروهی چنان نیستند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: پس عمل تقسیم را روی آن اصل انجام بده: کسانی را که دارای قدرت نیستند و چون مورد استهزا قرارگیرند نمی‌توانند از خود دفاع کنند، حق داری ابله بخوانی. ولی گروه دیگر را که قادرند انتقام خود را بگیرند باید وحشتبار و شریر و دشمن‌خو بنامی. زیرا نشناختن خود در مورد مردمان مقتدر، زشت و وحشتبار، و برای نزدیکان و اطرافیان ایشان زیان‌آور است در حالی که مردم ناتوان که دچار آن حالتند در زمرهٔ ابلهانند.

پروتارخوس: راست می‌گویی. ولی درنیافته‌ام که چگونه در آن حالت لذت و درد به‌هم آمیخته‌اند.

سقراط: پس اینک در ماهیت بدخواهی نیک بنگر.

پروتارخوس: توضیح بده.

سقراط: مگر بدخواهی نوعی لذت و درد خلاف حق نیست؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: اگر کسی از دردمندی دشمنان شادمان شود، شادمانیش نه نارواست و نه از روی بدخواهی.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی اگر ما از دردمندی دوستان غمگین نشویم و حتی شادمان گردیم، آیا شادمانی ما ناروا نیست؟

پروتارخوس: البته ناروا است؟

سقراط: آیا بیادداری که گفتیم نشناختن خود، نوعی شر است؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: و آیا نگفتیم که چون دوستان ما از روی نادانی خود را دانا یا زیبا بپندارند، اگر ناتوان باشند ابلهند و اگر نیرومند باشند زشت و وحشتبار؟ یا مطلبی را که اندکی پیش تصدیق کردیم اکنون منکریم و معتقد نیستیم که اگر آن صفت در یکی از دوستان ما باشد و با این همه به‌نزدیکان و همنشینانش زیانی از آن نرسد، حال او حال ابلهان است؟

پروتارخوس: البته حقیقت همان است.

سقراط: آیا در این نکته هم توافق داریم که آن حالت چون نادانی است، پس نوعی شر و دردمندی است؟

پروتارخوس: آری، توافق داریم.

سقراط: هنگامی که به‌آن نادانی می‌خندیم، شادیم یا غمگین؟

پروتارخوس: البته شادیم. ۵۰

سقراط: آیا شادی بر دردمندی دوستان از بدخواهی نیست؟

پروتارخوس: البته از بدخواهی است.

سقراط: پس هنگامی که به‌ابلهی دوستان می‌خندیم شادی ما با بدخواهی آمیخته‌است و از آن رو لذتی آمیخته با درد داریم. زیرا در این نکته همداستان شده‌ایم که بدخواهی درد روح است و خندیدن ناشی از لذت.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: پس پژوهش ما مبرهن ساخت که در نمایشهای تراژدی و کمدی، و نه تنها در بازیهایی که در تئاترها می‌بینیم بلکه در همهٔ تراژدیها و کمدیهای زندگی، احساس لذت و احساس درد به‌هم می‌آمیزند.

پروتارخوس: سقراط، این حقیقتی است که منکر نمی‌توانیم شد.

سقراط: آیا بیادداری که می‌خواستیم آرزو و اندوه و ترس و عشق و بدخواهی و هر چه را که از این قبیل است، بررسی کنیم و آمیزش لذت و درد را در آنها ببینیم؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: و تصدیق می‌کنی که نتیجه‌ای که از بحث گرفتیم دربارهٔ اندوه و بدخواهی و خشم نیز صادق است؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: می‌دانی چرا علت اختلاط لذت و درد را در کمدی بر تو روشن ساختم؟ می‌خواستم دریابی که در مورد ترس و عشق و مانند آنها، دیدن آن اختلاط آسانتر است و معتقد بودم که پس از آنکه این نکته روشن گردید و سررشتهٔ مطلب به‌دست تو داده‌شد، دیگر لازم نخواهدبود همهٔ عواطف را یکایک بررسی کنیم، و چشم‌نخواهی‌داشت که در این باره سخن را بیش از این دراز کنم، بلکه خواهی‌پذیرفت که هم تن در تنهایی و مستقل از روح، و هم روح در تنهایی و مستقل از تن، و هم هر دو با هم، از آن گونه لذت و درد آمیخته به‌هم، آکنده‌اند. اکنون رها می‌کنی بروم یا می‌خواهی تا نیمهٔ شب مرا در اینجا نگاه‌داری؟ به‌هر حال گمان می‌برم اگر بحث را اندکی دنبال کنم به‌من اجازهٔ مرخصی خواهی‌داد. دربارهٔ همهٔ آن نکته‌ها فردا توضیح بیشتری خواهم‌داد و اکنون بهتر آن است که به‌موضوع اصلی بپردازیم تا ببینیم در مطلبی که فیلبس در آغاز بحث به‌میان آورد چگونه باید داوری کنیم.

پروتارخوس: خوب گفتی. پس مطلب را هر گونه که خود می‌خواهی تشریح کن.

سقراط: طبیعت موضوع بحث چنین اقتضا می‌کند که پس از لذتهای آمیخته، به‌لذتهای ناب بپردازیم.

۵۱ **پروتارخوس:** موافقم.

سقراط: پس اینک می‌کوشم تا وضع این گونه لذات را نیز روشن کنم. من سخن کسانی را که لذت را فقط حالت رهایی از درد می‌دانند نمی‌توانم بپذیرم. ولی، چنانکه پیشتر گفتم، قصد دارم به‌قولشان استناد بجویم و از سخنانشان اتخاذ سند کنم بر اینکه اولاً احساسهایی هستند که به‌صورت لذت نمایان می‌گردند در حالی که به‌هیچ وجه لذت نیستند و در ثانی لذاتی وجوددارند که در عالم گمان و وهم بزرگ و گوناگون جلوه می‌کنند در حالی که اگر نیک بنگریم دقایقی هستند که در آنها دردهای تن و روح تسکین می‌یابند و ناشی از آمیزش احساس درد با احساس تسکین دردهای شدیدند.

پروتارخوس: بسیار خوب. ولی لذات حقیقی کدامند؟

سقراط: لذات حقیقی، لذاتی هستند که موضوعشان رنگها و شکلهای زیباست، همچنینند لذات ناشی از بوها و آوازها، و اینها چیزهایی هستند که دوری از آنها سبب درد نمی‌گردد در حالی که تملک آنها آرامی و خرسندی و لذتی

ناب و خالی از درد به‌ما می‌بخشد.

پروتارخوس: سقراط، دربارهٔ این تعریف توضیحی بیشتر بده تا مطلب را نیک دریابم.

سقراط: البته دریافتن نکته‌ای که گفتم آسان نیست و براستی نیازمند توضیح است. هنگامی که از زیبایی اشکال سخن می‌گویم مرادم آن نیست که عامهٔ مردم در نظر دارند، مانند زیبایی تن‌های موجودات زنده یا تصاویری که نگارگران از آنها می‌سازند. بلکه مقصود من، اگر بتوانی سخنم را دریابی، اشکال راست و اشکال گرد، و سطحها و جسمهایی از آن قبیلند که به‌یاری خط‌کش و پرگار و گونیا بوجودآورده‌می‌شوند. می‌گویم این اشکال مانند دیگر چیزها، نسبت به‌چیزی یا در ارتباط با چیزی زیبا نیستند بلکه همواره و فی‌نفسه زیبا هستند و زیباییشان ناشی از طبیعتشان است و لذتی که برای ما فراهم‌می‌کنند هیچ گونه وجه اشتراکی با لذت خاراندن تن ندارد. در مورد رنگها نیز معتقدم که زیبایی آنها و لذتی که از دیدن آنها به‌ما دست‌می‌دهد، همان گونه است. پروتارخوس آیا سخنان یکدیگر را براستی درمی‌یابیم؟ یا تو عقیده‌ای دیگر داری؟

پروتارخوس: سقراط، می‌کوشم سخنان تو را دریابم. ولی تو نیز بکوش تا سخن روشنتر بگویی.

سقراط: دربارهٔ لذت ناشی از آوازها می‌گویم که آوازهای نرم و روشن که آهنگی صاف دارند، فی‌نفسه زیبا هستند نه در مقام مقایسه با آوازهای دیگر، و لذتی که برای ما فراهم‌می‌آورند با طبیعتشان همراه است.

پروتارخوس: بی‌گمان چنین است.

سقراط: لذت ناشی از بوها از حیث والایی به‌پایهٔ لذات پیشین نمی‌رسد ولی چون، لازم نیست که همیشه با احساس درد همراه باشد، آن را در برابر لذاتی که از نوع دیگرند قرارمی‌دهیم. اگر به‌یادت باشد تا کنون از دو نوع لذت سخن گفته‌ایم.

پروتارخوس: درست است.

۵۲ **سقراط:** اکنون بگذار لذتی را هم که از دانستن و شناسایی ناشی است بر آن دو بیفزاییم. حق داریم بگوییم که این لذت با اینکه با عطشی خاص، یعنی عطش دانستن، همراه است با درد ناشی از آن عطش نمی‌آمیزد.

پروتارخوس: تصدیق می‌کنم.

سقراط: آیا هنگامی که مردمان دانا به‌سبب فراموشی دانش خود را از دست می‌دهند از این امر رنج می‌برند؟

پروتارخوس: خود آن امر سبب رنج نیست. ولی چون گاه به‌آن حال دانا می‌گردند، یعنی چون به‌آنچه می‌دانستند نیاز پیدا می‌کنند، از اینکه دانستن را از دست داده‌اند رنج می‌برند.

سقراط: ولی ما در این دم دربارهٔ خود آن حالات بحث می‌کنیم بی آنکه آگاهی به‌آنها را در نظر بگیریم.

پروتارخوس: در آن صورت حق با توست. ازدست‌دادن دانش به‌سبب فراموشی، بی احساس درد صورت‌می‌گیرد.

سقراط: پس باید بگوییم لذت ناشی از دانش، آمیخته با درد نیست و این لذت خاص مردمانی اندک است و عامهٔ مردم را بدان دسترس نیست.

پروتارخوس: آری، چنین می‌گوییم.

سقراط: اکنون که لذت ناب را از لذات ناخالص جدا کردیم باید، برای آنکه بحث ما در راه درست پیش برود، بگوییم که لذات شدید حد و اندازه نمی‌شناسند در حالی که لذات دیگر معتدلند. از این گذشته لذات بزرگ و شدید که گاه بشدت بیشتر نمایان می‌گردند و گاه بشدت کمتر، از نوع «نامحدود»ند که حرکتشان به‌سوی بیشی و کمی در تن و روح صورت‌می‌گیرد در حالی که لذات دیگر از نوع چیزهایی هستند که با اندازهٔ درست همراهند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: در این باره نکتهٔ دیگری هم هست که باید بررسی کنیم.

پروتارخوس: کدام نکته؟

سقراط: از آن دو نوع، کدام یک را باید همسایهٔ حقیقت بدانیم: نوعی را که ناب و پاک و معتدل است یا نوعی را که شدید و بسیار و بزرگ است؟

پروتارخوس: مقصودت از این سؤال چیست؟

سقراط: مرادم این است که در بحثی که دربارهٔ لذت و دانایی در پیش گرفته‌ایم هیچ نقطه‌ای را فرونگذاریم و اگر در یکی از آن دو، چیزی پاک و ناب یا ناپاک و مغشوش هست از نظر ما پوشیده‌نماند، تا بدین‌سان دربارهٔ آن دو بآسانی داوری کنیم و داوری ما درست باشد.

پروتارخوس: حق با توست.

سقراط: پس بگذار دربارهٔ چیزهایی که از نوع پاک و ناب می‌نامیم نیک بیندیشیم: نخست یکی از آنها را پیش‌می‌آوریم و بررسی می‌کنیم.

پروتارخوس: کدام یک را؟

۵۳ **سقراط:** اجازه بده نخست «سفید» را بگزینیم و دربارهٔ آن تحقیق کنیم.

پروتارخوس: موافقم.

سقراط: پاکی و نابی «سفید» به‌دیدهٔ ما چگونه نمایان می‌گردد و این پاکی و نابی چیست؟ به‌عبارت دیگر، آیا سفید را هنگامی ناب می‌نامیم که بزرگ و بسیار باشد، یا هنگامی که ناب‌ترین و بی‌غش‌ترین سفیدها باشد و هیچ جزئی و عنصری از رنگ دیگر در آن نباشد؟

پروتارخوس: بی‌گمان هنگامی که ناب و بی‌غش باشد.

سقراط: درست است. پس، پروتارخوس، ما این گونه سفید را حقیقی‌ترین و زیباترین سفیدها خواهیم‌نامید نه سفیدی را که بزرگتر یا از حیث مقدار بیشتر از سفیدهای دیگر باشد.

پروتارخوس: البته.

سقراط: پس اندک مقداری سفید که پاک و ناب است به‌دیدهٔ ما سفیدتر و زیباتر و حقیقی‌تر جلوه می‌کند تا مقدار بسیاری که آمیخته و مغشوش است.

پروتارخوس: در این تردید نیست.

سقراط: گمان می‌کنم برای تحقیق دربارهٔ لذت به‌مثالهای دیگر نیاز نیست و همین مثال کافی است تا بروشنی ببینیم که مقدار اندکی لذت ناب که با درد آمیخته نیست در نظر ما لذیذتر و حقیقی‌تر جلوه می‌کند تا لذتی بزرگ و بسیار.

پروتارخوس: مطلب روشن است و همان یک مثال کافی است.

سقراط: در این نکته چه می‌گویی: آیا نشنیده‌ای که می‌گویند لذت نوعی «شدن» است و «هستی» ندارد؟ می‌دانی که گروهی از دانشمندان می‌کوشند درستی آن نظریه را بر ما ثابت کنند و ما باید از ایشان سپاسگزار باشیم.

پروتارخوس: مقصودت چیست؟

سقراط: پروتارخوس گرامی، مقصود من این است که آن نظریه را از راه پرسش و پاسخ با تو بررسی کنم.

پروتارخوس: بسیار خوب، بپرس.

سقراط: آیا میان آنچه فی‌نفسه و لنفسه موجود است، و آنچه همواره

نیازمند دیگری است، فرقی هست یا نه؟

پروتارخوس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: آیا تصدیق می‌کنی که نوع نخستین بر حسب طبیعتش کاملتر و والاتر است و نوع دوم ناقص‌تر و پست‌تر؟

پروتارخوس: توضیح بیشتری بده.

سقراط: آیا معشوقان زیبا و هوشمند و عاشقان شریف و بیداردل ندیده‌ای؟

پروتارخوس: البته دیده‌ام.

سقراط: اکنون از میان چیزهایی که درباره‌شان می‌گوییم «هستند» دو چیز پیدا کن که با آن دو شباهتی داشته‌باشند.

پروتارخوس: ناچارم سومین بار بگویم: سقراط، سخن روشنتر بگو.

سقراط: پروتارخوس، نکته‌ای مبهم و دشوار نمی‌گویم، ولی کلمات و اصطلاحات ما را به‌باد استهزا گرفته‌اند. معنی سخنم این است که از آن دو، یکی همیشه برای خاطر دیگری هست، در حالی که دیگری چیزی است که «شونده» برای خاطر آن «می‌شود».

پروتارخوس: با اینکه چند بار تکرار کردی، مقصودت را با زحمت توانستم دریابم.

سقراط: پسرم، گمان می‌کنم این مطلب را در اثنای بحث بهتر و آسانتر ۵۴
خواهی‌فهمید.

پروتارخوس: بسیار خوب.

سقراط: اکنون این دو چیز را در نظر بیاور.

پروتارخوس: کدام دو چیز؟

سقراط: هستی و شدن.

پروتارخوس: بسیار خوب. هستی و شدن را در نظر آوردم.

سقراط: از آن دو کدام یک برای خاطر دیگری است: شدن برای خاطر هستی است یا هستی برای خاطر شدن؟

پروتارخوس: می‌پرسی آیا هستی برای خاطر شدن است؟

سقراط: آری.

پروتارخوس: به‌خدایان سوگند می‌خورم که اگر بار دیگر این سؤال را

به‌میان بیاوری...

سقراط: پروتارخوس، پاسخت تقریباً باید چنین باشد: «آیا می‌گویی فن کشتی‌سازی برای خاطر کشتی است یا کشتی برای خاطر فن کشتی‌سازی؟».

پروتارخوس: چرا پاسخ سؤال را خود نمی‌دهی؟

سقراط: البته من خود می‌توانم پاسخ داد. ولی میل دارم تو نیز در این تحقیق شریک باشی.

پروتارخوس: حق با توست.

سقراط: من می‌گویم همهٔ وسایل و اسباب و همهٔ مواد اولیه برای خاطر «شدن» بکاربرده‌می‌شوند، و هر «شدن» معین نیز برای خاطر هستی معینی چنین یا چنان «می‌شود»، و بدین‌سان همهٔ شدنها برای خاطر کل هستی صورت می‌پذیرند.

پروتارخوس: این بار سخن صریح و بی‌پرده گفتی.

سقراط: پس لذت نیز اگر «شدن» باشد باید برای خاطر یک هستی بشود.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: بی‌گمان آن چیز، که «شونده» برای خاطر آن می‌شود، در طرف «نیک» قراردارد و حال آنکه آنچه به‌خاطر چیز دیگر می‌شود باید در طرف دیگر قرارگیرد.

پروتارخوس: بی‌گمان چنین است.

سقراط: آیا پس اگر لذت را، از آن جهت که شدن است، در طرف دیگر قرار دهیم نه در طرف «نیک» کار درستی کرده‌ایم؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: پس آیا نباید از کسی که لذت را «شدن» می‌داند سپاسگزار باشیم؟ بی‌گمان دریافته‌ای که گویندهٔ آن سخن به‌ریش کسانی که لذت را «نیک» می‌دانند، می‌خندد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: همچنین به‌ریش کسانی می‌خندد که به‌تغیّرها و «شدن‌ها» دل بسته‌اند!

پروتارخوس: مقصودت کدام کسانند؟

سقراط: کسانی که چون گرسنگی یا تشنگی یا احتیاج دیگری را، که از راه

«شدن» تسکین‌پذیر است، تسکین می‌دهند، شادمان می‌گردند و آن «شدن» را لذتی می‌شمارند و می‌گویند آماده نیستند زنده بمانند اگر گرسنه یا تشنه نشوند یا انفعالات و دیگرگونیهایی از آن قبیل به‌آنان روی‌نیاورد.

پروتارخوس: آری، حال آنان براستی چنان است که تشریح کردی. ۵۵

سقراط: مگر به‌عقیدهٔ ما اختلال ضد شدن نیست؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: پس کسانی که آن زندگی را می‌پسندند، اگر نیک بنگری حالت اختلال و شدن را برمی‌گزینند نه آن نوع سوم زندگی را که نه خوشی دربردارد و نه درد، بلکه به‌حد امکان با شناسایی و دانش همراه است.

پروتارخوس: سقراط، براستی سخن کسانی که لذت را عین «نیک» می‌دانند یاوه و دور از خرد است.

سقراط: اگر سخن ایشان را از این دیدگاه نیز بنگری خواهی‌دید که دور از عقل است...

پروتارخوس: از کدام دیدگاه؟

سقراط: آیا دور از عقل نیست که بگوییم نیکی و زیبایی در اجسام و هزاران چیز دیگر هیچ وجود ندارد، بلکه تنها در روح است و در روح نیز فقط لذت نیک و زیباست نه شجاعت و خویشتن‌داری و دانایی و سایر فضایل؟ همچنین آیا دور از خرد نیست که آدمی به‌طور مطلق چنین حکم کند که هر که درد می‌کشد مرد بدی است هر چند در حقیقت بهترین مردمان باشد، و آنکه شادمان است هر چه شادمانیش بیشتر و بزرگتر، به‌همان نسبت از فضیلت بهره‌مند است؟

پروتارخوس: آری، براستی دور از خرد است.

سقراط: ولی ما نباید همهٔ بحث خود را وقف لذت سازیم و دانش و خرد را از یاد ببریم بلکه باید این یکی را نیز از هر سو بنگریم و بیازماییم تا ببینیم عیب و علتی در آن هست یا نه، و بدین‌سان آنچه را در طبیعت آن پاک و ناب است بشناسیم و آنگاه جزءِ حقیقی آن را با جزءِ حقیقی لذت در برابر خود برپای‌داریم و دربارهٔ آنها داوری کنیم.

پروتارخوس: آری، باید چنین کنیم.

سقراط: آیا دانشهای ما از دو بخش تشکیل نمی‌یابند که بخشی دانش فنی است و بخشی با فرهنگ و تربیت ارتباط دارد؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: پاره‌ای از فنونی که در کارهای دستی مورد استفاده قرارمی‌گیرند از دانش بیشتری بهره‌ورند و پاره‌ای از دانش کمتر. آیا نباید بدین جهت گروه نخستین را ناب بشماریم و گروه دوم را ناخالص؟

پروتارخوس: البته باید چنان کنیم.

سقراط: اکنون بگذار انواع برتر دانشها را که در هر یک از آن دو گروه نقش اصلی را بعهده‌دارند از دیگر شناساییها جدا کنیم.

پروتارخوس: مرادت کدام دانشهاست؟

سقراط: مثلاً اگر هنر حساب و هنر اندازه‌گیری و هنر توزین را از فنون
۵۶ جدا کنیم آنچه باقی‌می‌ماند بی‌ارج خواهدبود.

پروتارخوس: آری.

سقراط: لااقل آنچه باقی‌می‌ماند منحصر خواهدبود به‌تعیین اندازه‌های تقریبی از روی تجربه و متکی به‌ورزیدگی در تخمین درست. چنانکه می‌دانی بعضی مردمان این گونه ورزیدگی را نیز هنر می‌شمارند و آدمی از راه تمرین و ممارست می‌تواند در آنها مهارتی بدست‌آورد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: یکی از آنها فن موسیقی است که آهنگها را نه از روی اندازهٔ دقیق، بلکه در پرتو تمرین و ورزیدگی بوجودمی‌آورد. همچنین است فن بکاربردن آلات موسیقی، که میزان سستی و سختی تارها را به‌اتکای ورزیدگی و مهارت تعیین می‌کند و از این رو در این گونه فنها غلبه با نامعین و نامعلوم است و فقط اندک مقداری از معین و معلوم با آن آمیخته.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: اگر فنونی مانند پزشکی و کشاورزی و ناخدایی و سرداری سپاه را نیز نیک بنگریم، می‌بینیم که آنها نیز از این قاعده بیرون نیستند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی فن معماری و سایر فنونی که در آنها اسباب و آلات اندازه‌گیری بکارمی‌رود و بدین علت کارها را با دقتی بیشتر انجام‌می‌دهند، از دانش بهره‌ای بیشتر دارند.

پروتارخوس: مرادت کدام فنون است؟

سقراط: مثلاً در کشتی‌سازی و معماری و بسی از فنون مربوط به‌ساختن اشیا از چوب، تا آنجا که می‌دانم از خط‌کش و ریسمان کار و پرگار و گونیا استفاده می‌کنند.

پروتارخوس: حق با توست.

سقراط: پس بگذار چیزهایی را که به‌نام «فن» خوانده‌می‌شوند به‌دو گروه تقسیم کنیم. گروهی در جانب فن موسیقی قراردارند و با دقت کمتری همراهند در حالی که گروه دیگر در جانب فن معماری جای‌دارند و با دقت بیشتری همراهند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و می‌گوییم دقیقترین هنرها، چنان هنرهایی هستند که دانش در آنها نقش اصلی را بعهده‌دارد.

پروتارخوس: گمان می‌کنم مقصودت هنر حساب و هنرهایی مانند آن است.

سقراط: درست است. ولی، پروتارخوس، آیا نباید بگوییم که همان هنرها نیز خود بر دو نوعند؟

پروتارخوس: آن دو نوع کدامند؟

سقراط: نخست هنر مربوط به‌عدد و شمارش را در نظر بیاور. نوعی از آن را در میان تودهٔ مردم می‌توان یافت در حالی که نوع دیگر خاص کسانی است که از تربیت علمی برخوردارند.

پروتارخوس: اختلاف میان آن دو نوع علم عدد در کجاست.

سقراط: این اختلاف کوچک نیست. گروه نخستین واحدهای نابرابر را همیشه با هم می‌شمارند و مثلاً می‌گویند: دو سپاه یا دو گاو، یعنی واحدهای بسیار کوچک و بسیار بزرگ را با هم می‌شمارند. ولی گروه دوم با ایشان همداستان نیستند و نمی‌پذیرند که میان هزاران واحد هیچ واحد با واحد دیگر فرق ندارد.

پروتارخوس: پس راست گفتی که اختلاف میان کسانی که با عدد و شمارش سروکار دارند کوچک نیست و از این رو ناچاریم آن هنرها را دو نوع بدانیم.

سقراط: دربارهٔ علم حساب و علم اندازه‌گیری چه می‌گویی؟ آیا این دانشها، چه در معماری و داد و ستد و چه در تحقیقات و استدلالهای علمای حساب و ۵۷
هندسه به‌یک نحو بکارمی‌روند؟ به‌عبارت دیگر هر یک از آن دانشها را باید یکی

بدانیم یا دو نوع مختلف؟

پروتارخوس: بنا بر آنچه گفته‌شد، باید هر یک از آنها را نیز دو نوع بدانیم.

سقراط: درست است ولی هیچ دریافته‌ای که چرا این مطلب را به‌میان آوردیم؟

پروتارخوس: شاید. ولی میل دارم تو خود توضیح بدهی.

سقراط: پژوهش ما از راهی که در آغاز بحث پیش گرفته‌بود منحرف نشده بلکه اکنون نیز در این صدد است که چیزی را که نقطهٔ مقابل لذت است بررسی کند، و اینک به‌جایی رسیده‌است که می‌خواهد ببیند آیا همچنان‌که لذتی پاکتر و نابتر از لذت دیگر است، یک دانش نیز پاکتر و نابتر از دانش دیگر است یا نه؟

پروتارخوس: آری، پژوهش ما در جست و جوی این مطلب است.

سقراط: تا اینجا روشن شده‌است که هنرها بر حسب آنکه با چه اموری ارتباط داشته‌باشند گاه دقیقتر و شایان اعتمادترند و گاه نادقیقتر.

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: و چنین می‌نماید که پژوهش ما، با آنکه نخست آن هر دو نوع را به‌یک نام خوانده و یکی پنداشته‌بود، اکنون، چنانکه گویی آنها یکی نیستند و دو تا هستند، از ما می‌پرسد: آیا هنر کسانی که کار علمی می‌کنند قابل اعتمادتر و نابتر است یا هنر آنان که کارشان جنبهٔ علمی ندارد؟

پروتارخوس: من نیز این پرسش را می‌شنوم.

سقراط: اکنون به‌او چگونه پاسخ بدهیم؟

پروتارخوس: سقراط، در فرق‌گذاری میان هنرها بر حسب دقت و قاطعیت آنها پیشرفت حیرت‌آوری کرده‌ایم.

سقراط: پس پاسخ درست را بآسانی خواهیم‌یافت؟

پروتارخوس: آری. پاسخ این است که از یک سو هنرهای موضوع بحث ما با هنرهای دیگر فرق بزرگی دارند و از سوی دیگر در میان خود این هنرها نیز، نوعی که دانشمندان راستین به‌کار می‌زنند از حیث دقت و درستی اندازه‌ها و اعداد با نوع دیگر اختلافی بس بزرگ دارد.

سقراط: درست است. پس بیا به‌اتکای آن سخن به‌شیرمردانی که در سخنوری و پیچاندن استدلالها توانایی خارق‌العاده دارند با کمال دلاوری پاسخ بدهیم.

پروتارخوس: چه بگوییم؟

سقراط: بگوییم: دو نوع علم عدد وجوددارد و دو نوع علم انـدازه‌گـیری، و بسی دانشهای دیگر نیز هستند که بر دو نوعند گرچه به «یک» نام خوانده‌می‌شوند.

پروتارخوس: آری. به‌کسانی که شیرمرد نامیدی همین پاسخ را می‌دهیم.

سقراط: پروتارخوس، آیا آن دانشها را دقیقترین دانشها شمردیم؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: ولی، هنر دیالکتیک بکلی به‌ما پشت خواهدنمود اگر دانش دیگری را بر او برتری نهیم.

پروتارخوس: دیالکتیک را چگونه باید وصف کنیم؟ ۵۸

سقراط: باید بگوییم دیالکتیک هنری است که به‌همهٔ هنرها و دانشـهایی که پیشتـر نام بردیـم احاطـه دارد، و من بر آنم که هر کس اندک بهره‌ای از خرد دارد، دانشی را که موضوعش موجود حقیقی و هستی راستین است، یعنی چیزی که به‌اقتضای طبیعتش همواره همان می‌ماند، حـقیقی‌ترین دانشـها مـی‌شمارد. پروتارخوس، در این باره با من همداستانی یا عقیدهٔ دیگر داری؟

پروتارخوس: سقراط، بارها از گرگیاس شنیده‌ام که والاتـرین هـنرها هـنر سخنوری است زیرا صاحب آن می‌تواند بی توسل به‌زور و اجبار همه چیز و همه کس را وادار کند که از روی میل و با ارادهٔ آزاد به‌خدمت او درآیند. ولی در این دم نه می‌خواهم با گرگیاس دربیفتم و نه با تو.

سقراط: پروتارخوس، چنین می‌نماید که هنوز لب به‌سخن نگشاده به‌شرم افتادی و سپر انداختی.

پروتارخوس: بگذار در این دم همچنان باشد که تو می‌پنداری.

سقراط: شاید گناه من بود که مطلب را درست درنیافتی.

پروتارخوس: مقصودت چیست؟

سقراط: پروتارخوس گرامی، نپرسیدم کدام دانش یا هنر از لحاظ سـودی که برای ما دارد والاترین دانشهاست. سؤالم این بـود کـه کـدام هـنر ــ هـر چـند کوچک باشد و سود اندکی برای ما داشته‌باشد ــ دقت و قاطعیت و حقیقت را برتر از همه چیز می‌شمارد؟ سؤال من همین است. پس بکوش تا پاسخ آن را بیابی و یقین بدان که گرگیاس بر تو خشم نخواهدگرفت اگر تصدیق کنی که هنر او برای آدمیان سودمند است ولی هنری که من درباره‌اش سخن می‌گویم برتر و والاتر از

آن است، همچنان که مقدار اندکی «سفید» اگر پاک و ناب باشد به‌سبب پاکی و بی‌غشی بمراتب برتر و حقیقی‌تر از مقدار بیشتری «سفید» ناپاک و مغشوش است. اکنون که در این نکته به‌اندازهٔ کافی اندیشیده و به‌روش دیالکتیک به‌تحقیق پرداخته‌ایم بی آنکه التفاتی به‌فواید یا عناوین هنرها و دانشها داشته‌باشیم، باید بنگریم که آیا در روح ما براستی هنری وجوددارد که سبب می‌شود روح ما شیفتهٔ حقیقت باشد و برای رسیدن به‌حقیقت از هیچ کوششی سر باز نزند؟ اگر مسلم شد که چنین هنری هست، آنگاه این نکته را بررسی خواهیم‌کرد که آیا روشن‌بینی و عقل محض خاص این هنر است یا باید به‌دنبال هنری والاتر از آن بگردیم.

پروتارخوس: در این باره خواهیم‌اندیشید. ولی گمان نمی‌کنم هنر یا دانشی کشف کنیم که بهتر از آن هنر بتواند به‌حقیقت دست‌بیابد.

۵۹ **سقراط:** آیا هیچ می‌دانی که بیشتر دانشها و کسانی که به‌آنها می‌پردازند با پندارها سروکار دارند و حتی وقتی هم که یکی می‌خواهد دربارهٔ طبیعت تحقیق کند همهٔ عمر خود را به‌کاوش و پژوهش در قلمرو این جهان می‌گذراند و همواره در این صدد است که بداند این جهان چگونه پدیدآمده‌است و از کدام عوامل انفعال می‌پذیرد و چگونه آثاری از آن بروز می‌کند؟

پروتارخوس: آری، حق با توست.

سقراط: بنا بر این هیچ گاه در صدد دریافتن آنچه «همواره هست» برنمی‌آید بلکه کوشش و تلاشش معطوف است به‌آنچه شده‌است یا می‌شود یا خواهدشد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: آیا ممکن است آدمی دربارهٔ چیزی که هرگز به‌یک حال نبوده است و در آینده به‌یک حال نخواهدبود و در این دم نیز به‌یک حال نمی‌ماند، دانشی موافق حقیقت بدست‌آورد؟

پروتارخوس: به‌هیچ وجه.

سقراط: حق با توست. زیرا چگونه ممکن است ما از چیزی که هیچ گونه ثباتی ندارد چیز ثابتی بدست‌آوریم.

پروتارخوس: البته ممکن نیست.

سقراط: پس آیا در این قلمرو نه اندیشه‌ای هست و نه دانشی که حقیقت برین را حاوی باشد؟

پروتارخوس: نه.

سقراط: چون چنین است، پس من و تو و گرگیاس و فیلبس را کنار می‌گذاریم و نتیجهٔ بررسی خود را بدین‌سان اعلام می‌کنیم....

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: می‌گوییم ثبات و نابی و حقیقت را در قلمرو آن چیزی می‌توان یافت که همیشه به‌یک حال و دور از غش و آمیختگی می‌ماند یا لااقل در قلمرو چیزی که با آن خویشی نزدیک دارد. هر چه جز این باشد از حیث پاکی و نابی و حقیقت در مرتبهٔ دوم یا مراتب بعد از آن است.

پروتارخوس: بر این سخن ایرادی نمی‌توان گرفت.

سقراط: آیا عدالت اقتضا نمی‌کند که زیباترین نامها را به‌زیباترین چیزها بدهیم؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: آیا روشن‌بینی و خرد زیباترین و باارج‌ترین نامها نیستند؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: پس اگر بخواهیم چنان نامهایی را به‌جای خود بکارببریم باید آنها را تا حد امکان به‌مفهومهای موجود حقیقی بدهیم.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: مگر موضوعی که پیشتر برای تحقیق و داوری به‌میان آوردم جز آن نامها بود؟

پروتارخوس: نه، جز آنها نبود.

سقراط: بسیار خوب. دربارهٔ آمیزش دانش و لذت چه می‌گویی؟ اگر کسی بگوید که آن دو در برابر ما چون مواد خامی در برابر استادان فن است که باید با آنها چیزی بسازند و بوجودبیاورند، آیا قیاس بدی کرده‌است؟

پروتارخوس: نه.

سقراط: آیا میل داری که آنها را به‌هم بیامیزیم و آزمایشی کنیم؟

پروتارخوس: چرا نکنیم؟

سقراط: ولی بهتر آن است که بار دیگر این مطلب را بیادبیاوریم و تکرار کنیم که...

پروتارخوس: کدام مطلب را؟

۶۰ **سقراط:** پیشتر آن را ذکر کرده‌ایم. ولی گویا آن مثل درست است که می‌گوید: مطالب خوب را باید در ضمن سخن دو بار و سه بار تکرار کرد.

پروتارخوس: پس تکرار کن.

سقراط: نظریه‌هایی که آن زمان بیان کردیم تقریباً چنین بود....

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: «ادعای فیلبس این است که لذت برای موجودات زنده بهترین چیزهاست و همه باید بکوشند تا آن را بدست‌آورند. "نیک" برای همهٔ آفریدگان همین است و از این رو حق چنین اقتضا می‌کند که این چیز، که یکی بیش نیست، با دو نام "نیک" و "لذت" خوانده‌شود. ولی سقراط، بر خلاف فیلبس، می‌گوید اولاً آن سخن درست نیست، بلکه نیک و لذت، همچنان که دارای دو نام مختلفند، از حیث ماهیت نیز با یکدیگر فرق دارند. در ثانی، روشن‌بینی و خرد بمراتب بیشتر از لذت از ذات "نیک" بهره‌دارد.» پروتارخوس، مطلبی که پیشتر گفتیم چنین نبود؟

پروتارخوس: عیناً همین بود.

سقراط: در این نکته هم هنوز توافق داریم؟

پروتارخوس: کدام نکته؟

سقراط: در این نکته، که طبیعت «نیک» از همهٔ چیزها از این حیث متمایز است که...

پروتارخوس: از چه حیث؟

سقراط: از این حیث که اگر «نیک» در وجود موجودی زنده پیوسته و لاینقطع و از هر لحاظ جا داشته‌باشد، آن موجود نیاز به‌هیچ چیز نخواهدداشت و در کمال بی‌نیازی خواهدبود. چنین نیست؟

پروتارخوس: درست است.

سقراط: مگر ما در اثنای بحث نکوشیدیم لذت و خرد را، جداجدا و هر یک را با توجه به‌خصوصیاتش، بررسی کنیم: لذت را بی آنکه با خرد آمیخته‌باشد و خرد را به‌نحوی که کمترین آمیزشی با لذت نداشته‌باشد؟

پروتارخوس: چنین کردیم.

سقراط: آیا سرانجام توانستیم بپذیریم که یکی از آن دو برای کسی کافی است؟

پروتارخوس: چگونه می‌توانستیم بپذیریم؟

سقراط: اگر کسی گمان برد که ما در آن تحقیق دچار اشتباه شده‌ایم، می‌تواند هم‌اکنون بررسی را بار دیگر از سر بگیرد: بدین‌سان که نیروی یادآوری و خرد و شناسایی و پندار درست را، همه با هم، مفهومی واحد بشمارد و آنگاه نیک بنگرد که آیا ممکن است کسی آماده باشد که بی‌بهروری از آنها، چیزی دیگر و از آن جمله لذت داشته‌باشد، ولو بزرگترین و شدیدترین لذات را؟ بدیهی است که چنین کسی نه تصوری از لذت خواهدداشت و نه به‌حال خویش دانا خواهدبود و نه یادی از لذت در ذهنش باقی‌خواهدماند. همین پرسش را در مورد روشن‌بینی و خرد نیز می‌توان کرد: آیا ممکن است کسی بخواهد روشن‌بینی و خرد داشته‌باشد ولی از هر لذتی، حتی کوچکترین و کوتاهترین لذات، بی‌بهره بماند؟ و آیا هر کسی دانایی و خردمندی آمیخته با نوعی لذت را به‌دانایی و خردمندی بی‌لذت، و همچنین لذت آمیخته به‌دانایی و خردمندی را به‌لذت بی‌دانایی برتری نخواهد نهاد؟

پروتارخوس: لازم نیست این سؤال را آن همه تکرار کنی.

۶۱ **سقراط:** پس آیا کامل و مطلوب همه و «نیک» مطلق نه این است و نه آن؟

پروتارخوس: بدیهی است.

سقراط: اکنون وقت آن است که به‌وجه دقیق، یا لااقل تا آنجا که از دستمان برمی‌آید، روشن کنیم که «نیک» چیست، تا بدانیم که مقام نخستین را به‌که باید داد؟

پروتارخوس: حق با توست.

سقراط: چنین می‌نماید که تقریباً راهی به‌سوی «نیک» یافته‌ایم.

پروتارخوس: آن راه کدام است.

سقراط: فرض کن ما در جست و جوی کسی هستیم. اگر از محل و موقعیت مسکن او اطلاع درستی بدست‌آورده‌باشیم، یافتنش مشکل نخواهدبود. چنین نیست؟

پروتارخوس: واضح است.

سقراط: از توضیحی که در آغاز بحث دادیم روشن شد که «نیک» را باید در زندگی آمیخته جست و جو کنیم نه در زندگی یکجانبه.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی برای آنکه امید کامیابی بیشتر شود باید مطلوب خویش را در جایی جست و جو کنیم که آمیزش به‌وجهی بهتر و کاملتر صورت گرفته‌است نه به‌وجه بدتر و ناقص‌تر.

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: پس بگذار آمیختن را آغاز کنیم. ولی نخست باید دست به‌دعا برداریم و از دیونوسوس یا هفایستوس یا هر خدای دیگری که هنر آمیختن در حمایت اوست یاری طلبیم.

پروتارخوس: البته.

سقراط: مانند ساقیان دو چشمه در برابر خود داریم: لذت را می‌توان به‌عسل مانند کرد ولی خرد در روشنی و صفا چون آب زلال است. اینک باید بکوشیم تا آن دو را به‌بهترین وجه ممکن به‌هم بیامیزیم.

پروتارخوس: آری باید بکوشیم.

سقراط: برای آنکه شربتی گوارا بدست‌آید، آیا باید تمامی لذت را با تمامی خرد بیامیزیم؟

پروتارخوس: شاید.

سقراط: مطمئن نیستم. با این همه گمان می‌کنم اگر به‌روشی که شرح خواهم‌داد پیش برویم از خطا مصون خواهیم‌ماند.

پروتارخوس: آن روش کدام است؟

سقراط: اگر به‌یادت باشد گفتیم که یک لذت حقیقی‌تر از لذت دیگر است و یک هنر دقیقتر از هنر دیگر.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: همچنین گفتیم که دانشها نیز با یکدیگر فرق دارند: یکی مربوط است به‌آنچه کائن و فاسد می‌شود و دیگری مربوط به‌آنچه در معرض کون و فساد نیست بلکه پیوسته همان است و عین خود. سپس گفتیم که این شناسایی دوم چون با حقیقت سروکار دارد حقیقی‌تر از شناسایی نخستین است.

پروتارخوس: آری، چنین گفتیم و راستی همین است.

سقراط: آیا گواراترین زندگیها هنگامی مهیا خواهدشد که حقیقی‌ترین اجزاءِ آن دو را به‌هم بیامیزیم، یا به‌اجزایی هم که چنان نیستند نیاز داریم؟

پروتارخوس: لااقل به‌عقیدهٔ من، باید اجزاءِ حقیقی را به‌هم بیامیزیم. ۶۲

سقراط: کسی را در نظر بیاور که ماهیت خود عدالت و همهٔ حقایق را می‌شناسد و در ذهن دارد و در عین حال آن استعداد را دارد که موافق آنچه در ذهنش هست سخن بگوید.

پروتارخوس: بسیار خوب، در نظر آوردم.

سقراط: آیا آن کس که دایرهٔ فی‌نفسه و کرهٔ فی‌نفسه، یعنی دایره و کرهٔ خدایی را، می‌شناسد ولی از دایره و کرهٔ بشری بی‌خبر است و از آن رو هنگام ساختن خانه یا هر چیز دیگر پرگار و آلات اندازه‌گیری را فقط مطابق آنچه می‌شناسد بکارمی‌تواند برد، دارای دانش کافی است یا نه؟

پروتارخوس: سقراط، کسی که فقط از دانشهای خدایی بهره‌ور باشد در نظر ما وضع مضحکی خواهدداشت.

سقراط: چه گفتی؟ پس آیا ناچاریم هنرهای غیرحقیقی را که آثارشان به‌یاری خط‌کش و پرگار غیرحقیقی پدیدمی‌آیند، به‌آنها بیامیزیم؟

پروتارخوس: چاره جز آن نداریم اگر بخواهیم لااقل راه خانهٔ خود را پیدا کنیم.

سقراط: آیا فن موسیقی را نیز، که گفتیم ناب و دقیق نیست بلکه با تقلید و ورزیدگی سروکار دارد، باید در این معجون داخل کنیم؟

پروتارخوس: به‌عقیدهٔ من، اگر بخواهیم زندگی ما صورت زندگی پیدا کند، از این نیز چاره نداریم.

سقراط: گمان می‌کنم می‌خواهی چون دربانی که یارای ایستادن در برابر جمعیتی انبوه ندارد دروازه را باز کنم و بگذارم همهٔ دانشها داخل شوند و هر چه ناقص و مغشوش است با پاکان بیامیزد.

پروتارخوس: سقراط، چه زیان دارد اگر کسی که از والاترین دانشها بهره‌ور است دانشهای دیگر را نیز بدست‌آورد؟

سقراط: آیا میل داری همهٔ آنها را در دوستگانی شاعرانهٔ هومر روی هم بریزم؟

پروتارخوس: چه عیب دارد؟

سقراط: پس می‌گذاریم همه داخل شوند. ولی اکنون باید دوباره به‌چشمهٔ لذتها برگردیم. زیرا نتوانستیم مطابق نقشه‌ای که پیشنهاد خود کرده‌بودیم پیش برویم و فقط اجزاءِ حقیقی را به‌هم بیامیزیم، بلکه چون همهٔ دانشها را ضروری

شمردیم اجازه دادیم که پیش از لذات وارد شوند.

پروتارخوس: حق با توست.

سقراط: پس باید دربارهٔ لذات نیز نیک بیندیشیم و ببینیم همه را باید با هم داخل کنیم یا نخست به‌اجزاءِ حقیقی اجازهٔ دخول بدهیم؟

پروتارخوس: احتیاط حکم می‌کند که نخست به‌اجزاءِ حقیقی اجازهٔ ورود داده‌شود.

سقراط: بسیار خوب. اینها وارد شوند. ولی آیا از اجزاءِ دیگر نیز اگر چند تایی ضروری باشند باید بپذیریم و با اجزاءِ حقیقی بیامیزیم؟

پروتارخوس: البته اجزاءِ ضروری را باید بپذیریم.

۶۳ **سقراط:** ولی اگر همچنان که همهٔ هنرها و دانشها را سودمند شمردیم در مورد لذات نیز معتقد گردیم که بهره‌وری از همهٔ آنها در سراسر زندگی بی‌ضرر است، آیا باید همه را بپذیریم؟

پروتارخوس: این مطلب را چگونه تحقیق کنیم؟

سقراط: این نکته‌ای است که نباید از خود بپرسیم بلکه باید از خود لذات و خود دانشها سؤال کنیم.

پروتارخوس: چگونه سؤال کنیم؟

سقراط: «عزیزان من، که نمی‌دانم شما را به‌نام لذت باید خواند یا به‌نامی دیگر، آیا دوست‌دارید که در کنار دانش و خرد باشید یا آنکه دور از خرد بسر ببرید؟» گمان می‌کنم در پاسخ خواهندگفت....

پروتارخوس: چه خواهندگفت؟

سقراط: «چنانکه پیشتر گفته‌شد، جداماندن نوعی از نوع دیگر نه ممکن است و نه سودمند. از این رو بهتر آن است که از میان همهٔ انواع نوعی را برای همنشینی بگزینیم که نیروی شناسایی همهٔ چیزها، و خصوصاً یکایک ما را، به‌حد اعلی داراست.»

پروتارخوس: «خوب گفتید».

سقراط: اینک اکنون باید روی به‌دانش و خرد بیاوریم و بپرسیم: «میل دارید با لذات آمیخته‌شوید؟» خواهندگفت: «کدام لذات؟»

پروتارخوس: آری، من نیز گمان می‌کنم چنین خواهندگفت.

سقراط: خواهیم‌گفت: «شما علاوه بر لذات حقیقی به‌همنشینی لذات

بسیار بزرگ و بسیار شدید نیز احتیاج دارید». خواهندپرسید: «چه گفتی سقراط؟ آیا معتقدی ما به‌همنشینی لذاتی نیاز داریم که در راه ما هزار گونه مانع برمی‌انگیزند و جانهایی را که در آنها مکان داریم مشوش و دیوانه می‌سازند و حتی نمی‌خواهند که ما بوجودبیاییم و کودکان و فرزندان ما را به‌واسطهٔ فراموشی که زادهٔ تن‌پروری و لگام‌گسیختگی ناشی از لذات است می‌کشند و نابود می‌سازند؟ البته لذاتی که ناب و حقیقی خواندی تقریباً دوستان و خویشان ما هستند. همچنین لذاتی که با تندرستی و زندگی خردمندانه پیوند دارند، و لذات مربوط به فضایل انسانی که پیروان خدایانند و دست در دست خدایان دارند، شایستهٔ آنند که با ما بیامیزند. ولی کسی که به‌عالم زیباترین و معتدلترین آمیزشها و پیوندها چشم دوخته‌است و می‌خواهد در آنجا ببیند که چه چیز برای آدمیان و همهٔ جهان
نیک است، و بدین‌سان به‌ایده «نیک» بربخورد و تصوری از آن بدست‌آورد، آیا ۶۴
ممکن است لذاتی را که با بدی و آشفتگی همراهند با دانش و خرد به‌هم آمیزد؟ و اگر چنان کند آیا همه او را ابله و دیوانه نخواهندخواند؟» پروتارخوس، اگر دانش و خرد چنین بگویند، آیا تصدیق خواهیم‌کرد که از خود خویش و نیروی یادآوری و پندار درست، خردمندانه دفاع کرده‌اند؟

پروتارخوس: البته تصدیق خواهیم‌کرد.

سقراط: ولی هنوز عنصر ضروری دیگری مانده‌است که بی‌آن هیچ چیز وجود پیدا نمی‌تواند کرد.

پروتارخوس: آن چیست؟

سقراط: معجون ما، اگر حقیقت را بدان نیامیزیم، نه وجود حقیقی خواهد یافت و نه وجود حقیقی خواهدداشت.

پروتارخوس: حق با توست.

سقراط: حال اگر به‌عقیدهٔ تو و فیلبس معجون ما به‌عنصر دیگری هم نیاز دارد فاش بگویید. من خود بر آنم که آنچه بدست‌آورده‌ایم اینک صورت نظم و قانون کاملی یافته و درخور آن است که به‌جسم جانداری حکومت کند.

پروتارخوس: من نیز بر آنم.

سقراط: آیا اگر در این دم ادعا کنیم که در آستانهٔ منزلگاه «نیک» ایستاده‌ایم، سخن درست گفته‌ایم؟

پروتارخوس: به‌عقیدهٔ من، آری.

سقراط: اکنون باید ببینیم در این معجون چه چیز هم گرانبهاتر از اجزاءِ دیگر است و هم سبب شده که معجون ما محبوب همهٔ خلایق باشد؟ پس از آنکه آن را یافتیم و شناختیم، خواهیم‌نگریست که آیا آن چیز با لذت خویشی دارد یا با خرد؟

پروتارخوس: آری، برای آنکه بتوانیم در این نکته بدرستی داوری کنیم شناختن آن ضروری است.

سقراط: در مورد هر معجون شناختن علتی که سبب خوبی یا بدی آن گردیده‌است دشوار نیست.

پروتارخوس: مقصودت چیست؟

سقراط: در این امر تردید نیست که...؟

پروتارخوس: در کدام امر؟

سقراط: در این امر، که هر آمیزه و ترکیبی اگر از تناسب و اعتدال بی‌بهره باشد هم خود فاسد می‌شود و هم اجزایش. زیرا در آن صورت ترکیب به‌معنی راستین پدیدنمی‌آید بلکه چیزی مغشوش و درهم حاصل می‌شود که اثری جز نکبت و ملال ندارد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی، پروتارخوس، ماهیت «نیک» از دست ما گریخت و در طبیعت «زیبا» پنهان گردید زیرا اعتدال و تناسب همان است که زیبایی و هر چیز شریف از آن می‌زاید.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی اگر به‌یادت باشد گفتیم که علاوه بر اعتدال و زیبایی، حقیقت نیز با آن آمیخته‌شده.

پروتارخوس: آری چنین گفتیم.

۶۵ **سقراط:** پس چون نمی‌توانیم «نیک» را به‌یک صورت مجسم کنیم با سه شکل زیبایی و اعتدال و حقیقت نمایان می‌سازیم و می‌گوییم حق این است که آن سه را مفهومی واحد تلقی کنیم و علت کیفیت خاص آن معجون بشماریم، و بگوییم چون آن علت «نیک» است معجون ما دارای چنان کیفیتی گردیده.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: اکنون، پروتارخوس گرامی، هر کسی می‌تواند میان لذت و دانایی

داوری کند و بگوید که کدام یک از آن دو با والاترین نیک‌ها خویشی دارد و در نظر آدمیان و خدایان ارجمندتر از دیگری است.

پروتارخوس: مطلب روشن است. با این همه بهتر آن است که این داوری را در حال بحث و به‌وسیلهٔ پرسش و پاسخ بیان کنیم.

سقراط: پس بگذار هر یک از آن سه را، یکایک، با لذت و خرد رو به‌رو سازیم و ببینیم کدام یک از لذت و خرد را باید در کنار آن سه جای‌دهیم و خویش آنها بشماریم.

پروتارخوس: مقصودت از آن سه، زیبایی و اعتدال و حقیقت است؟

سقراط: آری. نخست حقیقت را پیش بیاور. سپس آن سه، یعنی خرد و حقیقت و لذت را به‌دقت تمام و بی آنکه شتاب کنی نیک بنگر و آنگاه بگو که آیا لذت با حقیقت خویشی نزدیکتر دارد یا خرد با حقیقت؟

پروتارخوس: احتیاج به‌دقت بیش از اندازه نیست. میان لذت و خرد فرقی بزرگ می‌بینم: لذت پوچ و میان‌تهی است چنانکه حتی می‌گویند خدایان کسی را که در حال برخورداری از لذت معاشقه، که در نظر مردان بزرگترین لذات است، سوگند دروغ بخورد گناهکار نمی‌دانند. خلاصهٔ کلام، لذت چون کودکان است و کوچکترین بهره‌ای از خرد ندارد. ولی خرد یا عین حقیقت است یا شبیه‌ترین چیزها به‌حقیقت.

سقراط: خوب گفتی. اکنون اعتدال را بیاور و ببین بهرهٔ لذت از اعتدال بیشتر است یا بهرهٔ خرد؟

پروتارخوس: پاسخ این سؤال نیز روشن است. زیرا در هیچ جا نه چیزی بی‌حدتر و بی‌اعتدالتر از لذت پیدا می‌شود و نه چیزی معتدلتر از خرد.

سقراط: اکنون سومی را به‌میان بیاور و ببین خرد از زیبایی بهرهٔ بیشتر دارد یا لذت، و به‌عبارت دیگر خرد زیباتر از لذت است یا لذت زیباتر از خرد؟

پروتارخوس: سقراط، تا کنون کسی پیدا نشده‌است که در خواب یا بیداری خرد را زشت شمرده یا تصور کرده‌باشد که ممکن است خرد در گذشته زشت بوده یا در زمان حاضر و یا در آینده زشت باشد.

سقراط: درست است.

پروتارخوس: ولی چون کسی می‌بینیم که عنان خود را به‌دست لذت و خصوصاً آن بزرگترین لذات سپرده‌است، و قیافهٔ مضحکی را که در آن حال دارد یا ۶۶

آثار زشتی را که لذات به‌دنبال خود می‌آورند می‌نگریم شرمگین می‌گردیم و خود نیز همواره می‌کوشیم این حالات را از دیدهٔ دیگران نهان کنیم و بدین منظور آن کارها را به‌شب می‌گذاریم تا حتی چشم روز در آن حال بر ما نیفتد.

سقراط: بنا بر این، پروتارخوس، به‌غایبان توسط رسولان پیام خواهی فرستاد و در برابر حاضران خود خواهی‌ایستاد و به‌آواز بلند خواهی‌گفت که لذت نه در مقام نخستین قراردارد و نه در مقام دوم. مقام نخستین خاص چیزی است که به‌نحوی از انحا با «اندازه» و «معتدل» و «بهنگام» سروکار دارد و حق داریم آن را برتر از هر چیز دیگر بدانیم.

پروتارخوس: بنا بر آنچه گفته‌شد، حقیقت جز این نمی‌تواندبود.

سقراط: و مقام دوم درخور نسبت درست و زیبایی و کمال و کفایت است و هر چه از این خانواده باشد.

پروتارخوس: آری، چنین می‌نماید.

سقراط: و اگر در مقام سوم خرد و روشن‌بینی و دانایی را قراردهی از حقیقت دور نخواهی‌افتاد.

پروتارخوس: چنین می‌نماید.

سقراط: مقام چهارم درخور آن چیزهایی است که از متعلقات روح شمردیم، یعنی دانش و هنر و پندار درست. یا گمان می‌کنی بجا نیست اینها را، که با «نیک» خویشی نزدیکتری دارند تا لذت، در مقام چهارم بنشانیم؟

پروتارخوس: شاید بجا باشد.

سقراط: بگذار مقام پنجم را به‌لذاتی بدهیم که در اثنای بحث لذات ناب و خالی از درد خواندیم و گفتیم لذات خاص روحند که گاه از دانش می‌زایند و گاه از ادراکهای حسی.

پروتارخوس: موافقم.

سقراط: اورفئوس می‌گوید «چون به‌نسل ششم رسیدید لب از گفتار ببندید». گمان می‌کنم داور ما نیز چون به‌مقام ششم برسد دم فروخواهدبست و آنگاه یگانه وظیفهٔ ما این خواهدبود که به‌گفتار خود سری بدهیم تا بی‌سر نماند.

پروتارخوس: پس بگذار چنین کنیم.

سقراط: «سومین بار به‌زئوس که هر کمالی از اوست نیایش می‌کنیم». و بار دیگر همان سخن را بیادمی‌آوریم.

پروتارخوس: کدام سخن را؟

سقراط: فیلبس ادعا کرده‌بود که «نیک» برای ما لذت تمام و کامل است.

پروتارخوس: سقراط، گمان می‌کنم می‌خواهی بحث را سومین‌بار از سر بگیری.

سقراط: آری، بگذار به‌دنبالهٔ سخن گوش فرادهیم: من چون در اندیشهٔ مطالبی بودم که هم‌اکنون بیان کردیم و نه تنها از سخن فیلبس بلکه از سخنان هزاران مردم دیگر ناخشنود بودم، زود در برابر فیلبس ادعا کردم که خرد بمراتب والاتر از لذت است و برای آدمیان بهتر از آن.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی چون حدس می‌زدم که شاید غیر از آن دو چیزهای دیگری هم باشند، گفتم که اگر چیزی بهتر از آن دو یافت شود در برابر لذت کمر به‌مبارزه خواهم‌بست تا خرد را در مقام دوم بنشانم و لذت ناچار شود که هوای مقام دوم را نیز از سر بدرکند.

پروتارخوس: آری، چنین گفتی.

سقراط: و پس از اندکی معلوم شد که هیچ یک از آن دو فی‌نفسه کامل و ۶۷
کافی نیست.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و در اثنای بحث، خرد و لذت هر دو کنار رفتند زیرا روشن شد که هیچ یک از آنها نیک فی‌نفسه نیست و بدین‌سان هر دو از ادعای کمال و کفایت دست‌برداشتند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: پس از آنکه چیزی سوم، بهتر از آن دو، به‌میان آمد و گوی پیروزی از همگان ربود، عیان گردید که خرد به‌ایدهٔ آن چیز سوم هزاران بار نزدیکتر از لذت است.

پروتارخوس: این حقیقت قابل انکار نیست.

سقراط: مطابق حکمی که دمی پیش کردیم لذت در مقام پنجم قرارگرفت.

پروتارخوس: راست است.

سقراط: ولی هرگز ممکن نیست مقام نخستین را بدست‌آورد هر چند همهٔ گاوان و خران و دیگر جانوران هم‌آواز گردند و خلاف این سخن را ادعا کنند و سر

در پی لذت بگذارند. بیشتر کسانی که لذت را بهترین چیزها می‌شمارند به‌ادعای همان گاوان و خران استناد می‌جویند، و همچنان که غیبگویان به‌پرواز پرندگان اعتماد می‌کنند آنان نیز به‌شهوات جانوران بیشتر دل‌می‌بندند تا به‌سخنانی که فیلسوفان از خدایان دانش و هنر الهام می‌گیرند.

پروتارخوس: سقراط، اکنون همه تصدیق می‌کنیم که سخن تو از هر حیث موافق حقیقت بود.

سقراط: پس اجازه می‌دهید بروم؟

پروتارخوس: سقراط، هنوز نکتهٔ کوچکی مانده‌است و گمان نمی‌کنم بحث را پیش از ما قطع کنی و بروی. ولی بهتر آن است که این نکته را روزی دیگر به‌یادت بیاورم.

حاشیه

۱. رک: پارمنیدس ۱۳۱ تا ۱۳۳

۲. دربارهٔ دیالکتیک رک: فایدروس، حاشیهٔ شمارهٔ ۲۱.

تیمائوس

Timaios

(جهان و انسان)

سقراط: یک، دو، سه، ــ نفر چهارم کجاست تیمائوس گرامی، از کسانی که ۱۷
دیروز از پذیرایی ما برخوردار شدند و قرارشد امروز از ما پذیرایی کنند؟

تیمائوس: سقراط، گمان می‌کنم بیمار شده‌باشد وگرنه به‌میل خود از این جمع دور نمی‌ماند.

سقراط: پس تو و اینان که اینجا هستند تکلیف او را نیز بعهده‌خواهید گرفت.

تیمائوس: بی‌گمان، و تا آنجا که از دستمان برآید خواهیم‌کوشید کوتاهی نشود. زیرا پس از آنکه تو دیروز با آن گشاده‌رویی و مهمان‌نوازی از ما پذیرایی کردی سزاوار نخواهدبود که ما امروز پذیرایی تو را با کمال اشتیاق جبران نکنیم.

سقراط: بسیار خوب. هنوز سؤالهای مرا و مسائلی را که قرارشد دربارهٔ آنها سخن بگویید بیادداريد؟

تیمائوس: بعضی را هنوز بیادداریم و بقیه را تو به‌ما یادآوری خواهی‌کرد. یا بهتر آن است که، اگر برای تو زحمتی نیست، خلاصهٔ همهٔ آنها را بار دیگر تکرار کنی تا بهتر در ذهنمان بماند.

سقراط: مانعی نیست. مطلب اصلی گفتار دیروز من دربارهٔ آیین کشورداری، تقریباً این بود که سازمان سیاسی جامعه چگونه باید باشد و کدام کسان باید زمام امور آن را در دست داشته‌باشند[1].

تیمائوس: آری، و ما نیز با آنچه گفتی موافق بودیم.

سقراط: آیا نخست کشاورزان و صاحبان حرفه‌های دیگر را از طبقهٔ کسانی که باید وظیفهٔ سپاهیگری را بعهده گیرند جدا نکردیم؟

تیمائوس: چرا.

سقراط: سپس هر کس را تنها به‌شغلی که با طبیعتش سازگار بود گماشتیم و گفتیم کسانی هم که باید برای حفظ جامعه افزار جنگ بدست‌گیرند تکلیف

دیگری جز پاسداری جامعه و دولت ـ خواه در برابر دشمن بیگانه و خواه در مقابل
۱۸ کسانی از داخل کشور که بخواهند به‌جامعه آسیبی برسانند ـ نخواهنده‌داشت و معتقد بودیم اینان باید با زیردستان خود که بالطبع دوستان ایشانند با ملایمت و مدارا رفتار کنند ولی دشمنان را در میدان جنگ سخت بکوبند.

تیمائوس: درست است.

سقراط: زیرا پاسدار ـ گمان می‌کنم این نکته را نیز گفتیم ـ باید هم طبیعتاً دارای اراده‌ای نیرومند باشد و هم اشتیاق به‌شناسایی درست را بکمال دارا باشد تا بتواند در صورت لزوم و در مورد مقتضی ملایمت یا خشونت و سختگیری از خود نشان‌دهد.

تیمائوس: آری این نیز گفته‌شد.

سقراط: آیا هنگام گفت و گو در تربیت پاسداران نگفتیم که باید ورزش و موسیقی و همهٔ رشته‌های دانش را که برایشان ضروری است فراگیرند؟

تیمائوس: البته.

سقراط: و تقریباً چنین گفتیم که آنان پس از آنکه بدین‌سان تربیت یافتند و بارآمدند هرگز نباید زر و سیم یا چیز دیگری را مال شخصی خود بشمارند بلکه چون وظیفهٔ پاسداری دارند باید در برابر این کار، مزدی که برای زندگی معتدلی کافی باشد بگیرند و آن را با یکدیگر مصرف کنند و یکجا با هم غذا بخورند و با هم زندگی کنند و تمام وقت و نیروی خود را صرف بدست‌آوردن فضیلت انسانی سازند و از هر حرفه و مشغله‌ای آزاد باشند.

تیمائوس: آری، در این باره نیز چنین گفته‌شد.

سقراط: دربارهٔ زناشویی آنان نیز گفتیم که ایشان باید با زنانی مثل خود پیوند داده‌شوند و هر دو خواه از حیث شرکت در جنگ و خواه در دیگر امور زندگی برابر باشند.

تیمائوس: در این نکته نیز بدین‌سان توافق شد.

سقراط: دربارهٔ زادن و پروردن کودکان به‌کدام نتیجه رسیدیم؟ تصمیمی که در این خصوص گرفتیم چون غیرعادی است بی‌شک بیادآوردنش نیز آسان است. زنان و فرزندان را مشترک ساختیم و اقداماتی پیش‌بینی کردیم تا کسی فرزندان خود را از کودکان دیگر بازنشناسد بلکه همهٔ افراد در صورتی که تناسب سنی با یکدیگر داشته‌باشند چون فرزندان یک خانواده یعنی برادر و خواهر

یکدیگر شمرده‌شوند و بزرگتران را پدر و مادر یا اجداد خود بشمارند و بزرگتران نیز کوچکتران را فرزندان یا نوه‌های خود بحساب‌آورند.

تیمائوس: آری، و چنانکه گفتی بیادداشتن این مطلب آسان است.

سقراط: بی‌گمان این را نیز بیادداریم که برای اینکه کودکان با طبیعتی هر چه نیکوتر زاده‌شوند، باید مردان و زنانی که سرپرستی جامعه را بعهده‌دارند در قرعه‌کشی برای ازدواج چنان عمل کنند که نیکان و بدان از هم جدا بمانند و افراد هر گروه با زنانی مشابه خود پیوند یابند و چنان بدانند که سبب هر پیوند بخت و اتفاق است، تا کینه و دشمنی در میان ایشان راه‌نیابد.

تیمائوس: آری، بیادداریم.

۱۹ **سقراط:** همچنین گفتیم فرزندان نیکان را باید جدا کرد و تربیت نمود ولی فرزندان بدان را باید پنهانی میان طبقات پایین‌تر تقسیم کرد. اما در عین حال سرپرستان جامعه باید آنان را در حال رشد همواره مراقب باشند تا اگر ببینند که میان گروه اخیر کودکی از لیاقت کافی بهره‌مند است او را جدا کنند و به‌گروه نخستین بپیوندند و اگر میان گروه نخستین کودکی نالایق بنظرآید او را به‌جای آن کودک لایق در طبقهٔ پایین‌تر قراردهند.

تیمائوس: درست است.

سقراط: بدین‌سان تیمائوس گرامی، همهٔ رئوس مطالب گفتار دیروز را تا آنجا که لازم بود بازگفتیم. یا به‌عقیدهٔ تو مطلبی هست که فراموش کرده‌ایم؟

تیمائوس: نه، مضمون گفتار دیروزی همین بود.

سقراط: اکنون گوش فراداريد تا بگویم که من در برابر جامعه‌ای که ما بدین‌سان تشکیل دادیم، چه احساسی دارم. احساس من درست مانند احساس کسی است که جانوران زیبایی را ـ خواه به‌صورت تصویر و خواه به‌طور واقعی و جاندار ـ در حال آرامش و سکون تماشا کرده و سپس مایل شده‌است که آنها را در حال جنبش نیز ببیند و خصوصیات اندام هر یک را در اثنای نبرد و مبارزه تماشا کند. حالا من نیز در برابر جامعه و دولتی که بوجودآوردیم همین احساس را پیدا کرده‌ام و از این رو میل دارم کسی بر من توضیح دهد که جامعهٔ ما در جنگهایی که میان او و جوامع دیگر اتفاق خواهدافتاد چگونه رفتار خواهدکرد: چگونه با سربلندی و وقار روی به‌میدان جنگ خواهدنهاد و چگونه در حین عمل در میدان جنگ یا در اثنای مذاکرات سیاسی کردار و گفتارش در برابر جوامع دیگر مطابق

تعلیم و تربیتی خواهدبود که در کشورش حکمفرماست. کریتیاس و هرموکراتس گرامی، من نیک واقفم که هرگز قادر نخواهم‌بود در توصیف این جامعه و این مردان چنانکه درخور ایشان است از عهده برآیم. ناتوانی من مایهٔ شگفتی نیست زیرا همهٔ شاعران گذشته و معاصر نیز از این کار ناتوانند. مرادم آن نیست که با این سخن مقام شاعران را پایین آورم بلکه همه می‌دانند که کسی که هنرش از نوع تقلید و تصویرسازی است فقط تصویر چیزی را می‌تواند بسازد که در محیط زندگی خود با آن آشنا شده، حال آنکه بسیار مشکل است که کسی بتواند تصویر چیزی را که در محیط تربیت او اصلاً وجود ندارد با عمل یا گفتار بوجودآورد. جماعت سوفسطاییان نیز گرچه به‌عقیدهٔ من در سخن‌پردازی و بسی کارهای زیبا ماهرند ولی چون همیشه در این شهر و آن شهر سرگردانند و وطن و مسکن معینی ندارند، می‌ترسم آنجا که موضوع سخن این باشد که زمامداران فیلسوف‌منش در مقام مبارزه و نبرد خواه در میدان جنگ و خواه در اثنای گفت و گوها و معاملات سیاسی در چه حدودی حق دارند قدم بردارند، از سخن‌گفتن ناتوان باشند. بنا بر این فقط کسانی چون شما باقی‌می‌مانند که آن هر دو خاصیت را هم طبیعتشان و هم تربیتی که دیده‌اند در وجود ایشان فراهم‌آورده‌است: مثلاً این تیمائوس در ایتالیا در شهر لوکریس بدنیاآمده‌است که بهترین نظام سیاسی را دارد. به‌توانگری و تبار از هیچ یک از همشهریان خود کمتر نیست و از آن گذشته از یک سو عالیترین مناصب دولتی را بعهده‌داشته‌است و از سوی دیگر به‌عقیدهٔ من به بلندترین قلهٔ دانش راه‌یافته. کریتیاس را هم ما آتنیان همه می‌شناسیم و می‌دانیم که از هیچ یک از مزایایی که برشمردیم بی‌بهره نیست. هرموکراتس نیز بی‌گمان خواه از حیث سجایای طبیعی و خواه از لحاظ تعلیم و تربیتی که دیده، در ردیف آن دو تن دیگر است و گواهان درستی این سخن فراوانند. بدین جهت بود که دیروز همین که از من خواستید ماهیت جامعه را تشریح کنم تقاضای شما را پذیرفتم زیرا یقین داشتم که شما اگر بخواهید، بهتر از هر کس دیگر می‌توانید دنبالهٔ مطلب را بگیرید و توضیح دهید که این جامعه با چه وقار و اطمینانی تصمیم به‌جنگ خواهدگرفت و در اثنای جنگ چگونه درخور شأن و مقام خود رفتار خواهدکرد. از این رو پس از آنکه تقاضای شما را برآوردم و تکلیفی را که معین کرده‌بودید بانجام‌رساندم بیان این مطلب را به‌عهدهٔ شما گذاشتم. شما در این باره با یکدیگر شور کردید و قرار بر آن نهادید که امروز با سخنان خود پذیرایی

مرا جبران کنید. اینک در میعادگاه حاضر شده و آماده‌ام تا از خوانی که برای پذیرایی من خواهیدگسترد بهره‌مند گردم.

هرموکراتس: سقراط گرامی، چنانکه تیمائوس گفت، یقین بدان که از کوشش دریغ نخواهیم‌داشت و به‌هیچ بهانه‌ای در جبران مهمان‌نوازی تو کوتاهی نخواهیم‌ورزید. دیروز نیز همین که در خانهٔ کریتیاس به‌اتاقی که منزل ماست وارد شدیم، و حتی پیش از آن در راه، با یکدیگر در این باره سخن می‌گفتیم و بدین مناسبت میزبان ما حکایتی از روزگاران گذشته به‌میان آورد و... ـ کریتیاس گرامی، بهتر است آن حکایت را برای سقراط نیز نقل کنی تا او هم در این بحث با ما شریک شود که آیا برای ادای تکلیفی که بعهده‌داریم می‌توانیم از مضمون آن سود بجوییم یا نه.

کریتیاس: اگر دوست سوم ما تیمائوس نیز موافق باشد، من آماده‌ام.

تیمائوس: من نیز موافقم.

کریتیاس: پس سقراط گوش فرادار تا سرگذشتی شگفت ولی واقعی را به‌همان کیفیت که سولون، داناترین دانایان هفتگانه، حکایت کرده‌است برای تو نقل کنم. چنانکه می‌دانی سولون خویشاوند و دوست نزدیک نیای بزرگ من دروپیدس بود و در اشعار خود بارها بدین نکته اشاره کرده‌است. نیای من کریتیاس هنگامی که پیری دیرینه‌سال بود حکایت کرد که روزی سولون نمی‌دانم در ضمن چه سخنی به‌او گفته‌بود که شهر ما در روزگاران کهن کارهایی بزرگ و اعجاب‌آمیز کرده ولی همهٔ آنها با گذشت زمان و سپری‌شدن نسلها از یادها رفته است. از آن میان یکی از همه بزرگتر و حیرت‌انگیزتر است و اکنون من می‌خواهم ۲۱
با بیادآوردن آن سرگذشت هم از عهدهٔ سپاسگزاری تو برآیم و هم الههٔ شهرمان را که امروز روز جشن اوست بستاییم.

سقراط: پیشنهاد خوبی است. بگو ببینم این چه کار بزرگ و چه سرگذشت غریب است که صورت افسانه و داستان ندارد بلکه کریتیاس آن را از قول سولون چون واقعه‌ای حقیقی نقل کرده‌است؟

کریتیاس: اکنون گوش دار تا سرگذشتی را که در دوران کودکی از مردی سالخورده شنیده‌ام نقل کنم. آن زمان کریتیاس چنانکه خود می‌گفت نزدیک به نود سال داشت و من تقریباً ده‌ساله بودم. ایام جشنهای آپاتوری[2] و روز مخصوص پسران بود و تشریفات و مراسم معمول دربارهٔ کودکان اجرا می‌شد و از آن جمله

پدران برای کودکانی که بهتر از دیگران بتوانند شعری را از بر بخوانند جایزه‌هایی معین کرده‌بودند. اشعار بسیاری از شاعران مختلف خوانده‌شد ولی در آن میان به‌اشعار سولون اهمیت خاصی داده‌می‌شد زیرا در آن روزها این اشعار هنوز تازگی داشت. یکی از کسانی که در جمع ما حاضر بود نمی‌دانم براستی از روی عقیده یا برای اینکه می‌خواست سخنی خوشایند کریتیاس گفته‌باشد گفت در نظر او سولون نه تنها از هر حیث داناتر از دیگران است بلکه در هنر شعر نیز از همهٔ شاعران بزرگتر و تواناتر است. خوب بیاددارم که پیرمرد از این سخن بسیار شادمان شد و تبسم‌کنان گفت: «ای آموناندروس، اگر سولون تنها از روی تفنن به‌شعر نمی‌پرداخت بلکه مانند دیگر شاعران همهٔ وقت خود را در این کار می‌گذاشت و به‌نظم‌درآوردن حکایتی را که در مصر شنیده‌بود ـ به‌سبب آشفتگیها و اغتشاشهایی که هنگام بازگشت او در اینجا رواج داشت ـ ناتمام نمی‌گذاشت، دست کم به‌اعتقاد من نه هومر و نه هسیودوس و نه هیچ شاعر دیگر ممکن نبود در شعر شهرتی بالاتر از او داشته‌باشد». آن مرد پرسید: «منظورت کدام حکایت است؟»

گفت: «این حکایت مربوط است به‌بزرگترین و اعجاب‌انگیزترین کارهایی که شهر ما در روزگاران گذشته انجام‌داده‌است ولی بر اثر گذشت زمان و از میان رفتن کسانی که در آن شرکت داشته‌اند یاد آن از میان ما بکلی محو شده‌است».

آن مرد گفت: «پس تقاضا دارم این حکایت را از آغاز بیان کن و بگو که سولون آن را از که شنیده‌است.

نیکیاس گفت: «در مصر، در دلتای نیل، آنجا که رود به‌دو شاخه تقسیم
می‌شود، ایالتی است معروف به‌ایالت سائیسی. بزرگترین شهر آن ایالت سائیس
نام دارد که زادگاه آماسیس‌شاه است. مردم آنجا معتقدند که بانی شهرشان خدایی
است که نامش به‌زبان مصری «نئیث» و به‌یونانی «آتنه» است و بدین مناسبت
ساکنان آنجا مردم شهر ما را بسیار دوست‌دارند و خود را خویشان ما آتنیان
می‌دانند. از آن رو هنگامی که سولون به‌آنجا رفت چنانکه خود می‌گفت احترام ۲۲
فراوان دید و چون از کاهنان آنجا که از تاریخ روزگاران کهن آگاهیهای وسیعی
دارند پرسشهایی کرد دریافت که نه او خود کمترین دانشی از اوضاع آن روزگاران
دارد و نه دیگر یونانیان. روزی برای اینکه کاهنان را به‌سخن آورد و بر آن دارد که
دربارهٔ ادوار باستان اطلاع بیشتری به‌او دهند شروع کرد به‌سخن گفتن از

نخستین دوران تاریخ یونان و از «فورونه‌ئوس[۳]» که به‌عقیدهٔ ما جد اعلای آدمیان است و از «نیوبه»، و از اینکه چگونه پس از توفان فقط «دئوکالیون» و «پورها»[۴] در روی زمین زنده ماندند و سپس آغاز کرد به‌شمردن فرزندان و اخلاف و اعقاب آنان و ذکر عدهٔ سالهایی که هر یک از آنان زندگی کرده‌اند و بدین‌سان کوشید که تاریخ و زمان زندگی هر یک از ایشان را مشخص سازد. در این هنگام یکی از کاهنان که مردی کهنسال بود، فریاد برآورد: وای، سولون، سولون، شما یونانیان همیشه به‌حال کودکی مانده‌اید و یک تن یونانی سالخورده وجود ندارد!

سولون گفت: منظورت چیست؟

کاهن پاسخ داد: شما مردمان یونان از حیث روح و ذهن کودکید زیرا روح شما از هر گونه بینشی که بر پایهٔ تاریخ کهن استوار باشد خالی است و هیچ گونه دانشی که بر اثر گذشت زمان رنگ کهنگی به‌خود گرفته‌باشد در شما نیست. اکنون می‌خواهم علت آن را بر تو روشن کنم:

بارها اتفاق افتاده‌است که آدمیان در معرض حوادث گوناگون قرارگرفته و هلاک شده‌اند و در آینده نیز از آن گونه حوادث پیش‌خواهدآمد. هلاک گروههای بزرگ به‌سبب آتش و طغیان آب بوده و مرگ و میر گروههای کوچکتر را علل بیشمار دیگر سبب شده‌است. مثلاً اینکه در شهر شما می‌گویند یک بار فائتون پسر هلیوس سوار ارابهٔ پدرش شد و چون نمی‌دانست ارابه را چگونه در راهی که پدرش همیشه می‌رفت براند همه چیز در روی زمین دچار آتش گردید و خود او نیز به‌ضربهٔ صاعقه کشته‌شد، ـ گرچه این سخن در ظاهر به‌افسانه و داستان می‌ماند اما حقیقتی در آن نهفته‌است و آن تغییری است که گاه به‌گاه، در فواصل زمانی بسیار طولانی، در جهت گردش اجرام آسمانی که به‌گرد زمین می‌گردند روی‌می‌دهد و سبب می‌شود که هر چه روی زمین است طعمهٔ آتش گردد. در این گونه مواقع ساکنان کوهها و فلاتهای بلند و سرزمینهای بی‌آب بیشتر از آنان که در کنار رودخانه‌ها و دریاها بسرمی‌برند در معرض هلاک قرارمی‌گیرند. رودخانهٔ نیل همچنان که همهٔ نیازهای ما را برمی‌آورد هنگام وقوع آن گونه حوادث نیز ما را از خطر می‌رهاند. ولی هنگامی که خدایان برای پاک‌ساختن زمین سیلها را روان می‌سازند و روی زمین را آب فرامی‌گیرد ساکنان کوهها و شبانان گاوها و گوسفندان سالم می‌مانند اما کسانی که در شهرهای شما بسرمی‌برند گرفتار توفان می‌شوند و سیلابها آنان را با خود می‌برند و به‌دریا می‌ریزند؛ حال آنکه در سرزمین

ما نه در هنگام توفان و نه در دیگر مواقع آب هرگز از آسمان به‌زمین فرونمی‌آید بلکه همیشه از زمین می‌جوشد و به‌روی خاک روان می‌شود. همین امر سبب پیدایش این عقیده شده‌است که در سرزمین ما همه چیز از هلاک و ویرانی مصون است و کشور ما کهن‌ترین کشورهاست. حقیقت این است که همهٔ سرزمینها، جز نقاطی که به‌سبب سرما یا گرمای شدید زندگی آدمی در آنها میسر نیست، همیشه مسکن اقوام بشر به‌تعداد کمتر یا بیشتر بوده‌است. منتها در نزد ما از روزگاران
۲۳ کهن رسم بر این است که هر واقعه یا کار بزرگ و زیبایی که، خواه در وطن شما و خواه در کشورهای دیگر، روی‌دهد و خبرش به‌گوش ما برسد در معابد ما نوشته و نگاهداری می‌شود حال آنکه در نزد شما و مردم کشورهای دیگر خط و دیگر ضروریات تمدن همیشه در مراحل ابتدایی قراردارد زیرا گاه به‌گاه و در فواصل منظم بارانی سخت از آسمان فرومی‌آید و همه چیز را نابود می‌سازد و از میان می‌برد و تنها مشتی مردم عامی که از خواندن و نوشتن ناتوانند باقی‌می‌مانند. در نتیجه شما ناچار می‌شوید که همه چیز را از نو شروع کنید و بدین‌سان هرگز از دوران جوانی قدم فراتر نمی‌نهید و از وقایع و اتفاقاتی که در روزگاران پیشین چه در نزد ما و چه در سرزمین شما روی‌داده‌است بی‌خبرید. به‌هر حال، سولون گرامی، تاریخ اقوام و ملل یونانی آنچنان که تو اکنون بیان‌کردی در نظر ما فرقی با افسانه‌های کودکان ندارد. زیرا اولاً شما تنها یک توفان بیادداريد حال آنکه پیش از آن توفانهای بیشمار در زمین روی‌داده‌است.

در ثانی نمی‌دانید که اصیل‌ترین و شریفترین قوم انسانی در کشور شما زندگی کرده‌است و تو و همهٔ اتباع دولت کنونی شما از اعقاب گروه کوچکی هستند که از آن قوم باقی‌مانده‌است. علت اینکه شما از این رویدادها بی‌خبرید این است که آن گروه کوچک که باقی‌مانده‌بود، چندین نسل بی‌خط و نوشته زندگی کرده و نتوانسته‌است صدای خود را از راه نوشتن به‌گوش نسلهای آینده برساند. خلاصه، سولون گرامی، شهری که امروز به‌نام آتن خوانده‌می‌شود، پیش از آنکه قسمت اعظم آن به‌سبب طغیان آب ویران شود در جنگ سرامد همهٔ کشورها بود و بهترین نظامهای سیاسی را داشت و از حیث سازمان سیاسی و کارهای شگفتی که انجام‌داده‌است هیچ کشوری در زیر آسمان به‌پای آن نمی‌رسد.

سولون چون این بشنید، چنانکه خود می‌گفت، به‌شگفتی افتاد و از کاهن تقاضا کرد که تاریخ آتن را از آغاز به‌طور دقیق و مرتب نقل کند.

کاهن پاسخ داد: سولون گرامی، هیچ نکته‌ای را از تو دریغ نخواهم‌داشت
بلکه همهٔ وقایع را خواهم‌گفت و این کار را هم برای خاطر تو خواهم‌کرد و هم برای
خاطر شهر شما و خصوصاً برای خاطر الهه‌ای که شهر شما و کشور ما را در حمایت
خود گرفت و هر دو را پرورد و بزرگ کرد: کشور شما را هزار سال پیشتر از کشور ما
از نطفه‌ای که از گه، خدای زمین، و هفایستوس اخذ کرده‌بود بوجودآورد و پس از
آن کشور ما را بنیان نهاد. کتابهای مقدس ما عمر کشور ما را هشت هزار سال
نشان‌می‌دهند.

اکنون می‌خواهم از هموطنان تو که نه هزار سال پیش از این پدیدآمدند
سخن بگویم ولی امروز تنها شمه‌ای از نظام سیاسی ایشان و اعجاب‌انگیزترین
کاری که انجام‌داده‌اند بیان می‌کنم و جزئیات را روز دیگری که وقت بیشتری
داشته‌باشیم با مراجعه به‌کتابهایی که در دست داریم نقل خواهم‌کرد. برای اینکه ۲۴
بتوانی از نظام سیاسی ایشان تصوری پیدا کنی، کافی است که نظام سیاسی ما را
در نظر آوری زیرا نمونه‌های بسیاری از قانون آتن باستان را امروز در کشور ما
می‌توان دید: ما اولاً یک طبقهٔ کاهنان داریم که از همهٔ طبقات دیگر جداست.
پس از آن طبقهٔ پیشه‌وران است و در میان این طبقه هر دسته جدا از دسته‌های
دیگر کار خود را انجام‌می‌دهد مانند گروه شبانان و صیادان و کشاورزان. همچنین
بی‌گمان دریافته‌ای که طبقهٔ سپاهیان در اینجا از همهٔ طبقات دیگر جداست و
قانون جز وظیفهٔ سپاهیگری تکلیفی به‌عهدهٔ این طبقه نگذاشته. اسلحهٔ سربازان
ما نیزه و سپر است و ما در میان مردم آسیا نخستین قومی هستیم که سربازان
خود را به‌این سلاحها مجهز ساخته‌ایم و بکاربردن این سلاحها را الهه، نخست
به‌مردم کشور شما و سپس بهما آموخت. اما دربارهٔ تربیت روحی، تو خود می‌بینی
که قانون کشور ما تا چه پایه به‌این موضوع اهمیت داده‌است و از علوم طبیعی تا
هنر پیشگویی و علم پزشکی را که برای تأمین تندرستی مردم ضروری است، و
همچنین دانشهای دیگر را، تحت حمایت خود گرفته‌است. از همین جا می‌توانی
پی‌ببری که سازمان سیاسی و وضع اجتماعی کشور شما چگونه بوده‌است. خداوند
نخست این سازمان سیاسی را در کشور شما برقرار ساخت و سرزمین شما را از
این جهت برای پدیدآوردن هموطنان تو برگزید که آمیزش و هماهنگی فصول
سال در آنجا زمینه را برای بارآوردن مردان خردمند و روشن‌بین آماده ساخته‌بود،
و چون خدای ما جنگ و دانش را دوست‌دارد از این رو نخست سرزمینی را

انتخاب کرد که قابلیت پروردن و بارآوردن آدمیانی را داشته‌باشد که به‌خود او مانند باشند. بدین‌سان هموطنان تو در آنجا پدیدآمدند و مسکن گزیدند و در دامن چنان نظام سیاسی و سازمان منظمی که ذکرش گذشت بسربردند و در کلیهٔ فضایل انسانی بر همهٔ مردم جهان برتری یافتند. از دست‌پروردگان خدایان هم انتظاری جز این نبود. ما در کتابهای خود شاهکارهای حیرت‌آوری را که شهر شما بانجام‌رسانده‌است با اعجاب و تحسین می‌خوانیم ولی در آن میان یکی هست که از حیث عظمت، و از لحاظ رشادتی که در انجام آن بکاررفته‌است، بیش از دیگر کارها جلب توجه می‌کند:

شرحی که از این واقعه در کتابهای ما موجود است نشان‌می‌دهد که شهر شما چگونه موفق شد نیروی جنگی بزرگی را که از دریای آتلانتیس در یک زمان به‌آسیا و اروپا هجوم آورده‌بود، درهم شکنند. مطلب از این قراراست که در آن زمان آن قسمت دریا قابل کشتیرانی بود. در دهانهٔ تنگه‌ای که در زبان شما به‌ستونهای
۲۵ هراکلس معروف است[۵] جزیره‌ای بود که مساحتش از مجموع مساحت لیبی و آسیا[۶] بزرگتر بود و مردم آن روزگار بآسانی می‌توانستند با کشتی از این جزیره به‌جزایر دیگر و از این جزایر به‌قاره‌ای که رو به‌روی آنها قرارداشت و دریای واقعی را احاطه کرده‌بود راه‌یابند. علت اینکه این دریا را دریای واقعی می‌نامم این است که دریایی که در داخل تنگه قراردارد خلیجی بیش نیست که به‌وسیلهٔ دهانه‌ای به‌دریا پیوسته است ولی دریایی که اشاره کردم دریایی به‌معنی راستین است و قاره‌ای که آن را احاطه کرده قاره‌ای راستین. در این جزیره که آتلانتیس نام داشت دولت بزرگی بود و پادشاه مقتدری حکومت می‌کرد که نه تنها این جزیره و دیگر جزایر اطراف بلکه بخش بزرگی از قاره را نیز زیر فرمان داشت. علاوه بر آن لیبی و مصر و اروپا تا تیرنه جزءِ قلمرو او بود. این دولت با نیروی جنگی بزرگی که فراهم آورده‌بود در صدد برآمد که کشور ما و کشور شما و همهٔ کشورهای این نواحی را یکباره زیر سلطهٔ خود آورد. در این هنگام بود، سولون گرامی، که شهر شما با قدرت و رشادت خود همهٔ جهانیان را به‌اعجاب و تحسین واداشت: نخست چون در شجاعت و تسلط بر فنون جنگی بر همهٔ شهرهای یونان تفوق داشت رهبری تمام یونانیان را بدست‌گرفت، ولی چیزی نگذشت که شهرهای دیگر از او جدا شدند و او ناچار یک‌تنه در برابر مهاجمان ایستاد و با اینکه در معرض بزرگترین خطرها قرارگرفته‌بود، دشمن را ازپای‌درآورد و علم پیروزی را برافراشت و نگذاشت

شهرهایی که هنوز آزادی خود را حفظ کردهبودند زیر یوغ اسارت قرارگیرند و ما را که در این سوی ستونهای هراکلس هستیم از سلطهٔ بیگانگان آزاد ساخت. ولی چندی بعد زلزلههایی پیاپی رویداد و سیلها جاری گردید و در ظرف یک روز و یک شب شوم همهٔ مردان جنگی شما در کام زمین فرورفتند و نابود شدند. جزیرهٔ آتلانتیس نیز در دریا فرورفت و بههمین جهت آن قسمت دریا هنوز هم قابل کشتیرانی نیست زیرا گِل و لایی که در هنگام فرورفتن جزیره از کف دریا برخاست راهِ آمد و شد را بکلی بستهاست.»

سقراط گرامی، این بود خلاصهٔ حکایتی که کریتیاس سالخورده از قول سولون برای من نقل کردهاست. دیروز هنگامی که تو دربارهٔ جامعه و نحوهٔ زندگی شهروندان سخن میگفتی این حکایت بهیاد من آمد و عجب داشتم چگونه گفتههای تو در هر مورد با آنچه از قول سولون شنیدهبودم مطابق درمیآمد. ولی دیروز نخواستم این حکایت را بهمیان آورم زیرا بر اثر طول زمان همهٔ جزئیات آن را بیادنداشتم و فکر کردم که بهتر است نخست در تنهایی آن را بهخاطر بیاورم و ۲۶
آنگاه برای تو نقل کنم. از این رو تکلیفی را که دیروز بهعهدهٔ من گذاشتی زود پذیرفتم زیرا یقین داشتم که از انجام دشوارترین قسمت آن ناتوان نخواهمماند یعنی بآسانی خواهمتوانست برای سخنان خود مقدمه و پایهای پیدا کنم که مطابق انتظار شنوندگان باشد. از این رو زود بر آن شدم که آن حکایت را بیاد بیاورم و چنانکه هرموکراتس گفت، آن را برای این دو بیگانه نقل کردم و پس از جداشدن از ایشان نیز در اثنای شب دربارهٔ جزئیات آن اندیشیدم و در نتیجه کمابیش همهٔ قسمتهای آن را در ذهن خود مرتب ساختم. این ضربالمثل واقعاً راست است که «هر چه انسان در کودکی بیاموزد از یاد نمیرود.» دست کم حال خود من چنین است که یقین ندارم همهٔ سخنانی را که دیروز در اینجا شنیدم درست بیادداشتهباشم ولی این حکایت، با اینکه آن را سالها پیش شنیدهام، هنوز از یادم نرفتهاست و عجب خواهمداشت اگر نکتهای از آن را فراموش کردهباشم. روزی هم که این حکایت را شنیدم در عالم کودکی بسیار شادمان شدم و بارها از پیرمرد خواهش کردم آن را برای من تکرار کند و او هم هرگز از انجام تقاضای من سر باز نمیزد و نتیجه این شد که این حکایت چون نقشی که بر آهن کنده باشند همیشه در یاد من مانده و هرگز فراموش نشدهاست. امروز بامداد بار دیگر آن را برای این مهمانان گفتم تا اینان نیز از یافتن مقدمهای برای سخن خویش ناتوان

نمانند. اکنون سقراط گرامی، برای اینکه بر سر موضوع اصلی، که این مقدمه را برای آن آوردم، برگردیم، آماده‌ام مطالبی را که در این حکایت مندرج است نه تنها به‌طور خلاصه بلکه با ذکر همهٔ جزئیات و نکته به‌نکته همان گونه که شنیده‌ام بیان کنم. بدین منظور مردم و جامعه‌ای را که تو دیروز به‌شکل داستانی شاعرانه وصف کردی به‌صورت واقعی و تاریخی و چنانکه گویی همین شهر خود ما و اهالی آن بوده‌اند مجسم خواهیم‌کرد و خواهیم‌گفت که دولتی که تو وصف کردی دولت خود ما بوده‌است و مردمی که دیروز تصویری از آنان به‌ما نمودی همان نیاکان و پیشینیان ما بوده‌اند که آن کاهن مصری دربارهٔشان سخن گفته‌است[۷]. آن تصویر و این واقعیت تاریخی با یکدیگر کاملاً مطابق خواهندبود و حق خواهیم‌داشت ادعا کنیم مردمی که تو در نظر داشتی همان کسانی بوده‌اند که در آن زمان در شهر ما زندگی کرده‌اند. اما انجام وظیفه‌ای را که بر عهدهٔ ما گذاشته‌ای میان خود تقسیم خواهیم‌کرد و خواهیم‌کوشید با همکاری یکدیگر آن را بپایان‌رسانیم. بنا بر این سقراط گرامی، نخست باید نیک بیندیشیم تا ببینیم آیا مطلبی که پایهٔ گفتار خود قرارمی‌دهیم مورد قبول و تأیید همهٔ ماست یا آنکه باید مطلب دیگری پیدا کنیم و به‌جای آن بگذاریم.

سقراط: کریتیاس، چه مطلب دیگری پیدا کنیم بهتر از همین مطلب که به‌الهه‌ای که امروز روز عید قربان اوست ارتباط دارد؟ از این گذشته حسن بزرگ این مطلب این است که افسانه و داستان نیست بلکه حکایتی است واقعی و تاریخی، و معتقدم که اگر آن را به‌یک سو نهیم بآسانی مطلب دیگری نخواهیم یافت که بتواند جای آن را بگیرد. بنا بر این اکنون وقت آن رسیده‌است که شما سخن
۲۷ بگویید و من به‌پاداش آنکه دیروز سخن گفته‌ام آرام بنشینم و به‌گفته‌های شما گوش دهم.

کریتیاس: سقراط گرامی، اکنون بشنو که چه نقشه‌ای برای پذیرایی تو پیش‌بینی کرده‌ایم: تصمیم گرفته‌ایم نخست تیمائوس که بهتر از همهٔ ما در علم ستاره‌شناسی صاحبنظر است و عمر خود را صرف تحقیق در طبیعت و کل جهان کرده، سخن بگوید، بدین‌سان که مطلب را از آفرینش جهان آغاز کند و با پیدایش آدمیان پایان دهد. پس از او من رشتهٔ سخن را بدست‌خواهم‌گرفت و از میان آدمیان که طبق بیان او پدیدآمده‌اند گروه خاصی را که بنا به‌گفتار دیروز تو از حیث تربیت برتر از دیگرانند جدا خواهم‌کرد و به‌دادگاهی که خود ما داوران آن

هستیم خواهم‌آورد و از روی قوانین سولون و حکایتی که از قول او نقل شده‌است دربارهٔ آنان داوری خواهیم‌کرد و سپس با قبول اینکه آنان همان آتنیان آن زمانند که تاریخ فراموش‌شدهٔ ایشان از کتب مقدس بدست‌آمده و در معرض روشنایی قرارگرفته‌است خواهم‌گفت که آنان شهروندان شهر آتن هستند و آنگاه دنبالهٔ مطلب را دربارهٔ مردم آتن بیان خواهم‌کرد.

سقراط: چنین می‌نماید که سفرهٔ رنگینی برای پذیرایی من خواهیدگسترد که از هر حیث کامل خواهدبود. اکنون، تیمائوس، گمان می‌کنم نوبت توست که سخن آغاز کنی و بی‌گمان چنانکه رسم است نخست خدایان را خواهی‌ستود و از آنان استمداد خواهی‌کرد.

تیمائوس: البته سقراط، همهٔ خردمندان پیش از شروع به‌هر کار، چه بزرگ باشد و چه کوچک، یکی از خدایان را به‌یاری می‌طلبند. بنا بر این ما که قصد داریم دربارهٔ کل جهان سخن بگوییم و کیفیت پیدایش آن را معلوم سازیم و یا بدین نتیجه برسیم که کل جهان بوجودنیامده بلکه از ازل همیشه بوده‌است، مگر دیوانه باشیم که دست دعا به‌درگاه همهٔ خدایان برنداریم و از آنان نخواهیم که ما را یاری کنند تا از عهدهٔ تشریح این مطلب بدان‌سان که در مرتبهٔ اول آنان را خوش‌آید و در ثانی خود ما را راضی کند برآییم. دعای من به‌درگاه خدایان همین است و از آنان می‌خواهم شما را یاری کنند تا در فهم موضوع به‌دشواری نیفتید و مرا نیرو دهند تا مطلب را هر چه ساده‌تر، بدان صورت که می‌اندیشم بیان کنم.

به‌اعتقاد من نخست باید این دو نوع را از هم تمیز دهیم و ببینیم:

آنچه همیشه «هست» و هرگز دگرگونی و «شدن» در آن راه‌نمی‌یابد چگونه است؟

و آنچه همیشه دستخوش تغیّر و شدن است و هرگز به‌مرحلهٔ «هستی» ۲۸
نمی‌رسد چگونه است؟

یکی از راه تفکر و تعقل خودآگاه دریافتنی است، چون همیشه «هست» و همیشه همان و با خود برابر است.

دیگری، بعکس، موضوع پندار حاصل از ادراک حسی ناخودآگاه است زیرا دائماً در معرض کون و فساد است و هرگز موجود حقیقی نیست.

از این گذشته، هر «شونده» باید به‌نیروی علتی «بشود» زیرا ممکن نیست که چیزی بی‌علت «بشود» و بوجودآید.

صانعی که می‌خواهد چیزی بوجودآورد اگر چشمش را به‌آنچه پیوسته همان و با خود برابر است بدوزد و آن الگوی تغیّرناپذیر را سرمشق خود قراردهد بی‌گمان حاصل کارش از هر حیث نیک و کامل خواهدبود. ولی اگر آنچه را که حادث و دستخوش کون و فساد است سرمشق خود سازد حاصل کارش خوب نخواهدبود. بنا بر آنچه گفتیم در مورد بنای عالم یا کل جهان ـ اگر نام دیگری او را خوشتر آید به‌همان نامش خواهیم‌خواند ـ لازم است ما، همچنان که دربارهٔ هر چیز مورد تحقیق باید عمل شود، نخست تحقیق کنیم که آیا جهان همیشه بوده است و آغازی نداشته، یا حادث است و از مبدأیی بوجودآمده و پیدایشش را آغازی بوده‌است؟

جهان مخلوق و «شده» و حادث است زیرا دیدنی و محسوس است و دارای جسم، و هر چیز که چنین باشد با حواس قابل درک است، و آنچه با حواس قابل درک است و ما از راه ادراک حسی می‌توانیم تصوری از آن بدست‌آوریم متغیر و حادث و «شونده» است، و اندکی پیش گفتیم که هر «شونده»‌ای بالضروره باید به‌نیروی علتی «بشود». پیداکردن صانع و سازندهٔ کل جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم امکان ندارد بتوانیم او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد. اما در مورد او این مطلب را ناچاریم تحقیق کنیم که جهان را از روی کدام
۲۹ یک از دو سرمشق ساخته‌است: به‌تقلید از آنچه همیشه همان است و لایتغیر، یا از روی آنچه حادث است و متغیر؟

اگر جهان زیباست و سازندهٔ آن نیک و کامل، پس بی‌گمان در ایجاد جهان آنچه را که سرمدی است سرمشق قرارداده. ولی اگر قضیه چنان باشد که حتی به زبان‌آوردنش نیز روا نیست، در آن صورت خواهیم‌گفت آنچه حادث و متغیر است سرمشق او بوده. همین استدلال ثابت می‌کند که او به‌سرمشق سرمدی نظر داشته، زیرا جهان در میان چیزهای حادث زیباتر از همه است و استاد سازندهٔ آن بهترین و کاملترین استادان و سازندگان. بنا بر این باید بگوییم که در ساختن جهان چیزی سرمشق بوده که همیشه همان است و دریافتنش تنها از راه تفکر و تعقل امکان‌پذیر است.

چون این مطالب را پایهٔ تحقیق قراردهیم و بدین جهان نظر افکنیم تردید نمی‌توانیم داشت که جهان بالضروره تصویری است از چیزی. اما مهمترین کار هنگام تحقیق هر مسأله این است که رسیدگی به‌موضوع را از سرآغاز واقعی

آن شروع کنیم.

از این رو باید در مورد کاری که در پیش داریم بروشنی معلوم سازیم که فرق میان کیفیت سخنی که دربارهٔ یک تصویر گفته‌می‌شود و کیفیت توضیحی که دربارهٔ سرمشق آن تصویر داده‌می‌شود، چیست؟ میان کیفیت سخنی که دربارهٔ موضوعی گفته‌می‌شود و خود موضوع سخن، همیشه قرابتی هست. از این رو سخنی که دربارهٔ چیزی ثابت و لایتغیر ــ که فقط در پرتو چراغ خرد دیدنی و از راه تفکر شناختنی است ــ گفته‌می‌شود، ثابت و قاطع و لایتغیر است. بنا بر این سخنی که در این گونه موارد گفته‌می‌شود باید سخن علمی به‌معنی راستین باشد و از حیث قاطعیت و خدشه‌ناپذیری نقصی نداشته‌باشد، البته تا آن حد که سخن علمی، قاطع و خدشه‌ناپذیر می‌تواندبود! ولی سخنی هم که دربارهٔ تصویر آن چیز بیان می‌شود متناسب با موضوع سخن است، یعنی همچنان که موضوع سخن تصویر و تقلید است، خود سخن نیز جنبهٔ پندار و احتمال و اعتقاد دارد. زیرا میان اعتقاد و دانش راستین همان فرق است که میان «شدن» و «بودن». از این رو، سقراط گرامی، اگر من، با وجود سخنانی که بسی کسان دربارهٔ خدایان و پیدایش جهان گفته‌اند، نتوانم چنان بیانی کنم که از هر حیث خالی از تناقض و با حقیقت موضوع مطابق باشد عجب مدار. بلکه اگر گفتار من از لحاظ احتمال قریب به حقیقت‌بودن کمتر از گفته‌های دیگران نباشد، باید به‌همین قدر راضی باشید و فراموش مکنید که من سخنگو و شما شنوندگان که دربارهٔ سخنان من داوری می‌کنید همه دارای طبیعت بشری هستیم و از این رو در این قبیل مسائل باید به همین قدر راضی باشیم که آنچه می‌گوییم فقط در حدود حدس و احتمال باشد و از خود نباید انتظاری بیش از این داشته‌باشیم.

سقراط: تیمائوس گرامی، حق با توست و آنچه گفتی پذیرفتنی است. پیشدرامدی را که نواختی با تحسین و اعجاب شنیدیم، اکنون نغمهٔ اصلی را ساز کن و بی آنکه قطع کنی بپایان‌برسان.

تیمائوس: اکنون می‌خواهیم شرح دهیم که آن که جهان و عالم «شدن» را به‌هم پیوست چه انگیزه‌ای برای این کار داشت. او نیک بود، و نیک همیشه و در
هر مورد و نسبت به‌همه از حسد بری است و چون از حسد بری بود، می‌خواست ۳۰
که همه چیز تا حد امکان شبیه به‌خود او شود: ما این سخن را از مردان خردمند و روشن‌بینی که همین امر را علت اصلی پیدایش جهان دانسته‌اند می‌پذیریم.

چون خدا می‌خواست همه چیز تا حد امکان خوب شود نه بد، و چون دید هر چه محسوس و دیدنی است ثبات و آرام ندارد بلکه گرفتار جنبشی بی‌نظم و سامان است، از این رو بی‌نظمی را به‌نظم مبدل ساخت زیرا بر این عقیده بود که این حالت مطلقاً بهتر از حالت نخستین است. حق این بود و این است که آن که بهتر از همه است نباید چیزی بسازد جز آنچه زیباتر از همه باشد. اما او حساب کرد و به‌این نتیجه رسید که بین چیزهایی که به‌اقتضای طبیعتشان دیدنی و محسوسند، آنچه دارای خرد نیست هرگز زیباتر از چیزی که دارای خرد است نخواهدبود. ولی از سوی دیگر آنچه روح ندارد از خرد بهره‌ور نتواندبود. بدین جهت خرد را در روح قرارداد و روح را در جسم جایگزین ساخت و از مجموع آنها کاخ جهان را بنا کرد و برافراشت و بدین‌سان اثری پدیدآورد که طبیعتش در نهایت نیکی و زیبایی است. پس حق داریم معتقد باشیم و بگوییم که به‌احتمال قوی این جهان دارای روح و خرد است و به‌نیروی حکمت و ارادهٔ خدا پدیدآمده.

پس از آنکه این نکته را پذیرفتیم باید به‌سؤالی که به‌دنبال آن می‌آید بپردازیم: استاد سازنده (دمیورگ) در هنگام ساختن جهان کدام موجود زنده را سرمشق خود قرارداد تا اثری که پدیدمی‌آورد شبیه آن باشد؟ جهان را نمی‌توان به‌یکی از چیزهایی که از نوع «جزء»اند تشبیه کرد زیرا آنچه به‌ناقص شبیه است نمی‌تواند زیبا باشد. ولی میان جهان و آن چیزی که همهٔ موجودات زنده، هم تک به‌تک و هم بر حسب نوع، جزءِ آنند شباهت کامل می‌توان یافت. زیرا آن چیز، همهٔ موجودات زنده‌ای را که دریافتنشان فقط از راه تعقل امکان‌پذیر است، همان گونه در خود جمع دارد که این جهان ما را و همهٔ مخلوقات دیدنی و محسوس را. استاد سازندهٔ جهان (دمیورگ) چون خواست که جهان را شبیه زیباترین و کاملترین موجوداتی که فقط در عالم عقل جای‌دارند بسازد، آن را به‌صورت ذات ذی‌روح دیدنی یگانه‌ای درآورد که همهٔ ذوات زنده را که بر حسب طبیعتشان با آن خویشی دارند در خود جمع دارد.

۳۱ پس اینک آیا باید از جهانی واحد سخن بگوییم یا می‌توان به‌وجود جهانهای متعدد، و حتی جهانهای بیشمار، معتقد بود؟

اگر جهان براستی از روی سرمشقی که برای آن قائل شدیم ساخته شده باشد، در این صورت فقط وجود یک جهان را می‌توان پذیرفت، زیرا آن ذات، که همهٔ ذوات زنده‌ای را که جایشان فقط در عالم عقل است در خود جمع دارد،

ممکن نیست ذات دومی در کنار خود داشته‌باشد، وگرنه لازم می‌آمد که باز ذات دیگری آن دو را در درون خود جمع داشته‌باشد، و آن دو اجزاءِ آن باشند؛ و در این صورت نمی‌توانستیم بگوییم که در ساختن جهان یکی از آن دو سرمشق بوده است بلکه آن ذات سوم را، که آن دو را در درون خود دارد، سرمشق می‌شمردیم. پس برای اینکه جهان از لحاظ یگانه‌بودن نیز به‌آن ذات زندهٔ کامل شبیه باشد، استاد سازندهٔ جهان نه دو جهان آفرید و نه جهانهای بیشمار، بلکه این جهان، جهان یگانه‌ای است که آفریده‌شده و پدیدار گردیده‌است: اکنون چنین است و در آینده نیز چنین خواهدبود.

آنچه «شده»است باید دارای جسم و دیدنی و قابل لمس باشد. ولی اگر آتش نباشد مشکل است چیزی را بتوان دید، و اگر سختی نباشد نمی‌توان لمس کرد، و بدون خاک سختی نیست. از این رو صانع (دمیورگ) چون شروع به‌ساختن جسم جهان کرد نخست آتش و خاک را به‌هم آورد. اما به‌هم‌پیوستن دو چیز بی چیز سوم ممکن نیست زیرا همیشه رابطی می‌تواند دو چیز را به‌هم بپیوندد.

زیباترین رابطها رابطی است که خود خویش و آن دو چیز را که به‌هم می‌پیوندد به‌صورت چیزی واحد درآورد، و رابطی که از عهدهٔ این کار به‌بهترین وجه برمی‌آید تناسب است. زیرا اگر از سه عدد یا مقدار یا نیرو، عدد وسطی در مقابل عدد سوم همان وضع را داشته‌باشد که در مقابل عدد نخستین دارد و ۳۲ همچنین در مقابل عدد نخستین همان وضع را داشته‌باشد که عدد سوم در مقابل او دارد، در این صورت عدد وسطی را می‌توان به‌جای عدد نخستین یا به‌جای عدد سوم قرارداد و همچنین عدد نخستین یا عدد سوم را می‌توان به‌جای عدد وسطی نشاند. یعنی به‌هر صورت نتیجهٔ واحد بدست‌می‌آید و چون نتیجه به‌هر حال واحد است پس در بین آنها وحدتی وجوددارد. اگر قرار بر این بود که تن جهان فقط از سطح تشکیل یابد و دارای عمق نباشد، یک رابط کافی بود و می‌توانست اجزاءِ آن را با یکدیگر و خود را با آنها به‌هم پیوندد. اما قرار بر این بود که تن جهان به‌صورت جسم باشد، و هیچ جسمی به‌واسطهٔ یک رابط به‌هم نمی‌پیوندد بلکه دو رابط لازم دارد. از این رو خداوند آب و هوا را در وسط خاک و آتش قرارداد و در میان همهٔ آنها تناسبی واحد برقرار ساخت تا نسبت آتش به‌هوا عیناً چون نسبت هوا به‌آب، و نسبت هوا به‌آب مانند نسبت آب به‌خاک باشد، و از امتزاج و پیوند آنها جهانی دیدنی و قابل لمس بوجودآورد. بدین ترتیب از پیوند این چهار عنصر، جسم

جهان پدیدآمد و در پرتو تناسب، توازن و هماهنگی در درون آن حکمفرما گردید و میان اجزاءِ آن چنان دوستی و الفتی برقرار شد که تمام این جسم به‌صورت واحد یگانه‌ای درآمد که هم اجزایش از آن تفکیک‌ناپذیرند و هم رابطی که آنها را به‌هم پیوسته‌است.

اما در بنای جهان هر یک از این چهار عنصر بتمامه بکاررفته و سازندهٔ آن تمام آتش و آب و هوا و خاک را به‌هم پیوسته و نگذاشته‌است که مقداری از آنها در بیرون از جهان باقی‌بماند و مرادش از آن کار این بود که: اولاً ذات جهان از
۳۳ اجزاءِ کامل تشکیل یابد و در نتیجه ذات زندهٔ واحد کامل باشد، و در ثانی ذات جهان براستی یگانه ذات باشد و چیز دیگری باقی‌نماند که سبب پدیدآمدن جهان دیگری شود. علاوه بر این، او می‌خواست که جهان در معرض پیری و بیماری نباشد، و اندیشید که اگر گرما یا سرما یا علل مؤثر دیگری از بیرون بر جسمی احاطه داشته‌باشند که در نتیجهٔ به‌هم‌پیوستن اجزاء بوجودآمده‌است، و بی‌هنگام با آن برخورد کنند، سبب فساد و تجزیهٔ آن می‌شوند و زمینه را برای بیماری و پیری او آماده می‌کنند و او را به‌سوی تباهی سوق می‌دهند. بدین ملاحظه این جهان را به‌صورت ذات کامل یگانه‌ای ساخت که هر یک از اجزایش نیز به‌نوبت خود کامل است و از این رو بیماری و پیری را در آن راه نیست.

سپس صانع جهان شکلی هم به‌او داد که درخور اوست و با ذات او خویشی دارد: برای موجود زنده‌ای که باید بر همهٔ موجودات زنده محیط باشد شکلی برازنده است که محیط بر همهٔ اشکال دیگر است. از این رو جهان را گرد کرد و به شکل کره درآورد چنانکه فاصلهٔ مرکز آن با هر نقطه از محیطش یکسان شد. این شکل کاملترین اشکال است و پیوسته با خود برابر و همسان می‌ماند و از این لحاظ بر همهٔ اشکال دیگر برتری دارد، و سازندهٔ این جهان برابری را هزار بار زیباتر از نابرابری یافت. سپس سطح بیرونی آن را هموار و صاف و صیقلی کرد و این امر چندین علت داشت: جهان نیاز به‌چشم نداشت زیرا بیرون از آن چیزی دیدنی نبود. گوش نیز لازم نداشت زیرا بیرون از آن چیزی نمانده‌بود که شنیدنی باشد. بیرون از او هوا نیز نبود تا نیازی به‌تنفس باشد. جهان به‌اعضای تن نیز نیاز نداشت تا غذایی از بیرون فراهم‌آورد یا پس از صرف غذا تفالهٔ آن را از خود دور کند زیرا هیچ چیز بیرون از خود او نیست بلکه او چنان کامل ساخته شده‌است که هر چه از او بدرآید صرف تغذیهٔ او می‌شود و منشأ هر فعل و انفعال خود اوست

زیرا آنکه آن را به‌هم پیوست و پدیدآورد بر آن بود که جهان اگر خود برای خود کافی باشد کاملتر و بهتر از آن خواهدبود که نیازمند دیگری باشد. همچنین جهان نه محتاج دست بود تا به‌چیزی حمله یا از خود دفاع کند و نه پا یا عضو دیگری
۳۴ برای راه‌رفتن لازم داشت. زیرا صانعش حرکتی به‌او بخشید که شایستهٔ چنان شکلی است و به‌حرکت خرد و فکر همانندتر و نزدیکتر از همهٔ حرکات هفتگانه است[۸] یعنی او را در همان مکان خود به‌طور یکنواخت به‌گرد خود بگردش‌درآورد و همهٔ حرکات دیگر را از او بازگرفت و او را از سرگردانیی که حاصل آن گونه حرکات است رهایی بخشید، و چون جهان برای این حرکت نیازمند پا نبود از این رو او را بی‌ساق و پا آفرید.

بالجمله نتیجهٔ تفکر و محاسبهٔ استادکار ازلی دربارهٔ خدایی که قراربود پا به‌عرصهٔ وجود بگذارد این شد که تن جهان صاف و گرد شد و فاصلهٔ مرکز آن با سطح بیرونی از هر سو یکسان گردید و چون از به‌هم‌پیوستن اجسامی که هر یک به‌نوبهٔ خود در نهایت کمال بود تشکیل یافت از این رو به‌صورت یک واحد کامل درآمد.

استاد، روح را در مرکز جهان قرارداد و به‌گستردن آن در سراسر وجود جهان قناعت نورزید بلکه تن جهان را از بیرون نیز با آن بپوشانید. بدین‌سان کل جهان را به‌صورت کره‌ای درآورد که دارای حرکتی دورانی است و یگانه و تنهاست و چون در نهایت کمال است پیوسته با خود ارتباط دارد و از دیگران بی‌نیاز است و تنها خود را می‌شناسد و با خود دوستی دارد. استاد صنعتگر این صفات و خصوصیات را به‌کل جهان بخشید تا کل جهان به‌صورت خدایی نیکبخت درآمد.

ولی مپندارید که همچنان که ما دربارهٔ روح پس از تن سخن می‌گوییم صانع جهان نیز روح را پس از تن جهان ساخته‌است زیرا ممکن نبود او اجازه دهد که هنگامی که آن دو به‌هم می‌پیوندند آنکه جوانتر است به‌کهنتر از خود فرمان براند. ما چون بیشتر اوقات دستخوش بخت و اتفاقیم سخن‌گفتن ما نیز بدین گونه است، حال آنکه صانع جهان روح را چنان آفرید که خواه از حیث زمان پیدایش و خواه از حیث کمال مقدم بر تن باشد و در برابر تن از شأن و مقامی که کهنتر در برابر جوانتر از خود دارد برخوردار باشد زیرا قرار بر این بود که روح سرور تن باشد و به‌آن فرمان براند.

۳۵ اکنون می‌خواهم شرح دهم که روح را از کدام عناصر و چگونه پدیدآورد:

موجود قسمت‌ناپذیر و تغیرناپذیر را با موجودی که در بدنها تقسیم می‌شود به‌هم
آمیخت و بدین‌سان موجودی سوم پدیدآورد که حد وسط بین «همان» و «غیر»[۹]
است. آنگاه آن سه را در یک ردیف در برابر خود نهاد به‌نحوی که موجود سوم در
میان آنچه تقسیم‌نشدنی است و آنچه قسمت‌پذیر است و با بدنها پیوسته می‌ماند،
قرارگرفت. سپس هر سه را بدست‌گرفت و به‌هم آمیخت و طبیعت «غیر» را که از
آمیزش سر باز می‌زد بزور مجبور کرد که با طبیعت «همان» آمیزش هماهنگ
بپذیرد. پس از آنکه بدین‌سان آن دو را با وجود به‌هم آمیخت و از آمیزش هر سه
موجودی واحد پدیدآورد، این موجود واحد را به‌عده‌ای قسمتها که مناسب و لازم
بود تقسیم کرد، بدین نحو که هر قسمت آمیزه‌ای از «همان» و «غیر» و وجود بود.
این تقسیم را این گونه انجام‌داد: نخست از آن واحد قسمتی را جدا کرد و کنار
گذاشت. پس از آن دو برابر قسمت نخستین را جدا نمود. بار سوم قسمتی مساوی
یک برابر و نیم قسمت دوم را جدا کرد، بار چهارم دو برابر قسمت دوم را، بار پنجم
سه برابر قسمت سوم را، بار ششم هشت برابر قسمت نخستین را و بار هفتم
بیست و هفت برابر قسمت نخستین را[۱۰]. آنگاه فاصلهٔ میان قسمتهایی را که دو ۳۶
برابر یکدیگرند و همچنین فاصلهٔ میان قسمتهایی را که سه برابر یکدیگرند پر کرد
بدین‌سان که قسمتهای دیگری از آن واحد جدا کرد و میان آنها جای‌داد و در
نتیجه در هر فاصله دو عضو قرارگرفت که یکی از آنها در مقام مقایسهٔ با دو قسمت
که او در فاصله میان آنها قرارداشت به‌یک نسبت مساوی از یک قسمت بزرگتر و از
قسمت دیگر کوچکتر بود، ولی عضو دوم به‌یک مقدار مساوی از یک قسمت بزرگتر
و از قسمت دیگر کوچکتر بود[۱۱]. ولی چون بر اثر این کار میان فواصل پیشین
فاصله‌های $1\frac{1}{2}$ و $1\frac{1}{3}$ و $1\frac{1}{8}$ پدیدآمده‌بود، همهٔ فواصل $1\frac{1}{3}$ را با فاصلهٔ $1\frac{1}{8}$ پر کرد و از
هر یک از این فواصل تنها یک قسمت را باقی‌گذاشت به‌نحوی که فاصلهٔ این
قسمت اگر بخواهیم آن را با عدد نمایان سازیم با نسبت عدد ۲۴۳ به‌عدد ۲۵۶
مطابق می‌باشد.

بدین‌سان تمام آن ترکیب را، که این قسمتها را از آن جدا کردمبود، بمصرف‌رساند. سپس شکلی را که به‌این نحو پدیدآمده‌بود از درازا برید و به‌دو قسمت تقسیم کرد و این دو قسمت را از وسط صلیب‌وار به‌هم بست به‌طوری که آن دو با هم شکل «x» را بوجودآوردند. سپس هر یک از آن دو را خم کرد و به‌شکل دایره درآورد و در نقطهٔ مقابل تقاطعشان هر یک را با خود و هر دو را با یکدیگر

به‌هم بست و آنگاه هر دو را با گردشی یکنواخت که در همان مکان صورت‌می‌گیرد بحرکت‌درآورد. از این دو دایره یکی دایرهٔ بیرونی و دیگری دایرهٔ درونی گردید. گردش دایرهٔ بیرونی را با توجه به‌ذاتی که منشأ آن بود گردش «همانی» و گردش دایرهٔ درونی را با توجه به‌ذاتی که از آن ناشی بود گردش «غیریت» نام داد و گردش همانی را به‌طور افقی در جهت سمت راست و گردش «غیریت» را به‌طور قائم و در جهت سمت چپ قرارداد. ولیکن «همانی» را مهمتر و مقدمتر شمرد و آن را به صورت واحد تقسیم‌نشده‌ای باز گذاشت. حال آنکه «غیریت» را شش بار تقسیم کرد و بدین‌سان آن را به‌هفت دایرهٔ نابرابر منقسم ساخت تا شمارهٔ فواصل میان آنها با شمارهٔ فواصل میان قسمتهای دو برابر و سه برابر مساوی باشد؛ و چنان مقرر ساخت که این دایره‌ها در خلاف جهت یکدیگر بجنبند ولیکن از آن میان سه دایره سرعت برابر داشته‌باشند و سرعت چهار دایرهٔ دیگر، هم با یکدیگر و هم با سه دایرهٔ پیشین متفاوت باشد ولی در عین حال اختلاف سرعتشان با یکدیگر دارای نسبت معینی باشد.

پس از آنکه ترکیب روح مطابق میل صانع انجام‌پذیرفت، استاد سازنده، جهان جسمانی را در درون آن بوجودآورد و آن دو را از میان چنان به‌هم پیوست که روح نه تنها در سراسر جهان از مرکز تا محیط آن همه جا گسترده‌شد بلکه آن را از بیرون نیز احاطه کرد. آنگاه روح در خود و در درون خود به‌حرکت دورانی پرداخت و زندگی ابدی و خردمندانه‌ای را که هرگز پایان نخواهدپذیرفت آغاز نمود.

جسم جهان، چنانکه پیشتر گفتیم، دیدنی بود. ولی روح نادیدنی بود و
چون از خرد و هماهنگی، که فقط در عالم تفکر مجرد قابل درکند و سرمدی ۳۷
می‌باشند، بهره داشت، بر اثر هنر والاترین آفرینندگان شریفترین و والاترین آفریدگان گردید.

روح چون از ترکیب طبیعت «همان» و طبیعت «غیر» و جوهر «وجود» پدید آمده و تقسیم و به‌هم‌پیوستگی آن نیز مطابق نسبتهای درست صورت‌گرفته‌است، و چون در جریان حرکت دورانی که دارد، در خود به‌خود بازمی‌گردد، از این رو، وقتی که با چیزی برخورد می‌کند، خواه آن چیز موجودی تقسیم‌پذیر باشد و خواه تقسیم‌ناپذیر، به‌واسطهٔ گردش تمام وجودش درمی‌یابد و اعلام می‌کند که آن چیز با کدام چیز همسان و با کدام مغایر است، و از چه لحاظ و به‌چه نحو و در چه

شرایط و چه هنگام و در ارتباط متقابلش با کدام یک از چیزهای «شونده» و متغیر، و همچنین در ارتباطش با کدام یک از چیزهایی که همیشه همان می‌مانند، چنین یا چنان می‌شود.

اگر این اعلام (که بر اثر جنبشی که منشأ آن خود روح است و بی‌سخن و صدا در درون خود روح صورت‌می‌گیرد) خواه مربوط به «غیر» باشد و خواه مربوط به «همان»، دربارهٔ چیزی باشد که با حواس قابل درک است و حرکت دورانی «غیریت» در اثنای سیر صحیح خود خبر مربوط به‌آن را در سراپای روح منعکس سازد، در این صورت عقیده و تصور درست و قابل اعتماد حاصل می‌شود. ولی اگر دربارهٔ چیزی معقول باشد که از راه تعقل قابل درک است و حرکت دورانی «همانی» در جریان سیر خود این خبر را به‌روح برساند: در این صورت بالضروره دانش راستین حاصل می‌گردد. بنا بر این اگر کسی ادعا کند که این دو درجه از شناسایی در چیز دیگری جز در روح صورت‌می‌پذیرد و پدیدمی‌آید سخنی خلاف حقیقت گفته‌است.

چون پدر و صانع جهان اثر خود را تماشا کرد و دید که چگونه زنده و گردان و تصویری از خدایان جاوید شده‌است بسیار شادمان گردید و در عین شادمانی تصمیم گرفت که آن را هر چه بیشتر همانند سرمشق خود سازد، و چون آن سرمشق زندهٔ جاوید است، او نیز بر آن شد که جهان را تا آنجا که ممکن است همانند آن کند. ولی طبیعت آن سرمشق زندهٔ جاوید، طبیعتی سرمدی بود و از این رو انطباق چیزی مخلوق و حادث با آن، امکان نداشت. بدین جهت استاد بدین اندیشه افتاد که تصویر متحرکی از ابدیت پدیدآورد و بدین منظور، و در عین حال برای آنکه نظم و نظام لازم را به‌جهان ببخشد، از ابدیت که علی‌الدوام در حال وحدت و سکون است، تصویر متداومی ساخت که بر طبق کثرت عدد پیوسته در حرکت است، و این همان است که ما «زمان» می‌نامیم. روزها و شبها و ماهها و سالها را که پیش از پیدایش جهان وجود نداشتند به‌موازات ترکیب و آفرینش جهان پدیدآورد. اما همهٔ اینها قسمتهایی از زمان هستند و «بود» و «خواهدبود» اشکال و صور زمانند که حادث و مخلوق است، گرچه ما بی‌توجه به‌این امر از روی بی‌دقتی آن اشکال و صور را به‌موجود سرمدی نسبت می‌دهیم و در وصف آن می‌گوییم: «بود و هست و خواهدبود»، و حال آنکه یگانه سخن راست دربارهٔ موجود سرمدی این است که بگوییم: «هست»، و اصطلاح «بود» و «خواهدبود» را فقط در

۳۸ مورد شدن و تحولی که به‌موازات زمان در جریان است حق داریم بکارببریم. زیرا این دو «= بود و خواهدبود» مبین حرکتند، در حالی که آنچه عاری از حرکت است و همیشه به‌یک حال می‌ماند، درخورش نیست که در طول زمان، چه در گذشته و چه در زمان حال، جوانتر یا کهنتر شده‌باشد یا بشود و یا در زمان آینده مقتضی باشد که چنان شود، و خلاصه هیچ یک از خصوصیاتی که به‌سبب «شدن» با چیزهای متحرک دنیای محسوسات همراهند درخور او نیست بلکه برعکس، آن خصوصیات حادث در زمان قراردارند که تقلید و تصویری از ابدیت است و بر طبق نسبتهای عددی دایره‌وار حرکت می‌کند. همچنین است عبارات و جملاتی از این قبیل: آنچه پدیدآمده، پدیدآمده «است»؛ آنچه پدیدمی‌آید، پدیدآینده «است»؛ آنچه پدیدخواهدآمد چیزی «است» که پدیدخواهدآمد؛ لاوجود لاوجود «است»: هیچ یک از این جملات دقیق نیست. ولی گمان می‌کنم اکنون موقع مقتضی آن نیست که در این باره بیش از این به‌تفصیل پردازیم و بگوییم که در این گونه موارد چگونه باید سخن گفت تا سخنی که گفته‌می‌شود دقیق باشد.

باری زمان و جهان هر دو با هم پدیدآمدند تا اگر روزی قرارشود که از میان بروند هر دو با هم نابود گردند. در ایجاد آنها طبیعت ابدی مطلق سرمشق قرارگرفت تا جهان به‌حد ممکن شبیه به‌آن باشد. سرمشق، موجودی سرمدی است، ولی جهان علی‌الدوام و به‌موازات کل زمان شده‌است و می‌شود و خواهدشد. پیدایش خورشید و ماه و پنج ستارهٔ دیگر که «سیارات» نامیده‌می‌شوند بر اثر مداقه و محاسبه‌ای بود که استاد دربارهٔ پیدایش زمان بعمل‌آورد و غرض این بود که اندازه‌های زمان مشخص و معلوم باشد. پس از آنکه خدا جسم آن ستارگان را بوجودآورد، همهٔ آنها را که به‌شمار هفت می‌باشند در هفت دایره‌ای که بر اثر گردش «غیریت» بوجودمی‌آیند قرارداد: ماه را در دایره‌ای که به‌زمین نزدیکتر از دیگران است به‌گردش درآورد، مدار خورشید را در دایرهٔ دوم که بالای دایرهٔ نخستین است معین کرد، ستارهٔ صبح و ستاره‌ای را که در حمایت هرمس است و به‌نام او خوانده‌می‌شود[۱۲] در دو دایرهٔ بعدی که زمان پیمودنشان با زمان پیمودن دایرهٔ خورشید برابر است قرارداد ولی به‌آنها چنان نیروی حرکتی بخشید که در جهت عکس حرکت خورشید بگردند و به‌همین علت است که خورشید و ستارهٔ صبح و ستارهٔ هرمس (= مریخ) در مسیر خود مرتباً و متناوباً به‌هم می‌رسند و از هم دور می‌شوند. ولی اگر بخواهی دربارهٔ دیگر ستارگان نیز شرح دهیم که در کدام

مدار قرارگرفتند و به‌چه علت برای هر یک از آنها مدار معینی در نظر گرفته‌شد، بیان این مطلب فرعی چنان به‌درازا خواهدکشید که ما را از مطلب اصلی دور خواهدساخت. شاید در آینده با صرف وقت بیشتری بتوانیم حق این موضوع را چنانکه شایسته است ادا کنیم.

چون همهٔ ستارگان که وظیفه‌شان به‌اتفاق تحقق‌بخشیدن به‌زمان بود در مدارهای خود قرارگرفتند و وجود هر یک با بند روح به‌هم پیوسته‌شد و بدین ترتیب همهٔ آنها به‌مرتبهٔ موجودات زنده ارتقاء یافتند و به‌وظیفه‌ای که بعهده‌شان گذاشته شده‌بود آگاه گردیدند، آنگاه در مدار «غیریت»، که مایل است و مدار
۳۹ «همانی» را قطع می‌کند و مدار «همانی» بر آن حاکم است، به‌گردش پرداختند. مدار بعضی از آنها بزرگتر و مدار بعضی کوچکتر است و آنها که مدار بزرگتری دارند به‌سرعت بیشتری می‌گردند و آنها که مدار کوچکتری را طی می‌کنند سرعت کمتری دارند.

ولی به‌سبب گردش دورانی «همانی» چنین می‌نمود که آنها که آهسته‌تر از دیگران می‌گردند بر آنها که سرعتشان بیشتر است سبقت می‌گیرند و حال آنکه در حقیقت دستهٔ اخیر چون حرکت سریعتری دارد دستهٔ دیگر را پشت سر می‌گذارد. ولی چون گردش دورانی «همانی» همهٔ مدارهای ستارگان را مجبور می‌کرد به‌نحو حلزونی بگردند همین امر سبب می‌شد که آنها که آهسته‌تر از همه بودند چنان نمایان شوند که گویی سرعتی برابر سریعترین آنها دارند.

برای اینکه معیار روشنی برای سرعت و آهستگی متقابل حرکت در مدارهای هشتگانه در دست باشد خداوند در مدار دوم بالای زمین مشعلی برافروخت، و این همان است که ما خورشید می‌نامیم، تا نورش بر سراسر جهان بتابد و جاندارانی که استعدادشان اقتضا می‌کند بتوانند از معیار عدد و شمار بهره‌مند گردند و آن را از گردش همانی که همیشه با خود همانند می‌ماند فراگیرند. روز و شب به‌این ترتیب و بر اثر گردش دورانی همانی که گردشی واحد و خردمندانه است بوجودآمد.

یک ماه، مدت‌زمانی است که طی آن قمر مدار خود را می‌پیماید و به خورشید می‌رسد، و یک سال مدت زمانی است که در ظرف آن خورشید یک بار در مدار خود می‌گردد. ولی آدمیان به‌گردش سایر ستارگان، جز عده‌ای قلیل، توجه ندارند و به‌مدت زمانی که هر یک از آنها با طی مدار خود محدود و مشخص

می‌سازد نامی نداده و نکوشیده‌اند که ارتباطهای متقابل آنها را اندازه‌گیری کنند و با اعداد و ارقام معین سازند. از این رو مردم نمی‌دانند که حرکات متعدد آنها که از حیث گوناگونی حیرت‌آور است در طی زمانی معین صورت‌می‌پذیرد. با این همه ما می‌توانیم تصور کنیم که کلیهٔ این زمانها با هم یک سال کامل بزرگ را تشکیل می‌دهند و پایان این سال بزرگ هنگامی است که هر هشت ستاره با هم گردش دورانی خود را بسرمی‌برند و باز به‌نقطه‌ای می‌رسند که گردش را از آن آغاز کرده بودند و این دقیقاً برابر است با یک بار گردش دورانی همانی که همواره با خود یکسان می‌ماند. خلاصهٔ کلام، همهٔ ستارگانی که فضای جهان را می‌پیمایند بدان منظور آفریده‌شده‌اند که این جهان زنده به‌آن سرمشق زندهٔ کامل که فقط از طریق تعقل دریافتنی است هر چه بیشتر شبیه باشد.

جهان از هر حیث به‌سرمشقی که به‌تقلید از آن ساخته‌شده‌بود همانند و کامل بود ولی هنوز نقصی داشت: همهٔ موجودات زنده بوجودنیامده‌بودند و به‌عبارت دیگر جهان هنوز همهٔ ذوات جاندار را در خود نداشت و از این لحاظ هنوز عدم تشابهی میان او و سرمشق باقی‌بود. از این رو استاد به‌رفع این نقیصه پرداخت و از این حیث نیز او را شبیه سرمشق ساخت. صانع معتقد بود که هر چند و هر نوع موجود زنده‌ای که خرد در موجود حقیقی زنده می‌بیند، باید به‌جهان حادث و «شده» نیز داده‌شود.

این موجودات زنده چهار نوعند: یکی، نوع آسمانی است که خدایانند، دوم
نوع جانوران بالدار است که در هوا می‌پرند، سوم نوعی است که در آب زندگی ۴۰
می‌کند و چهارمی جانورانی هستند که با پاهای خود حرکت می‌کنند و در روی
زمین ساکنند.

استاد صانع قسمت اعظم وجود نوع خدایان را از آتش ساخت تا بسیار زیبا و بسیار درخشنده باشند، و برای اینکه افراد این نوع تصاویری از کل جهان باشند آنها را کاملاًگرد و مدور ساخت، و در قویترین مدارها قرارداد و با آن مدارها همراهشان نمود و بدین‌سان آنها را در همهٔ اطراف جهان پراکند تا این نوع، زیبی حقیقی و زینتی رنگارنگ برای جهان باشد. به‌هر یک از افراد این نوع دو گونه حرکت بخشید: یکی، حرکت در یک مکان و همواره به‌یک نحو است، زیرا اینان دربارهٔ موضوع واحد از جهت واحد اندیشه‌ای واحد می‌اندیشند. گونهٔ دوم، حرکت به‌پیش است زیرا اینان در تحت سلطهٔ حرکت همانی و یکسانی قراردارند. اما پنج

نوع دیگر حرکت را از اینان دور نگاه‌داشت زیرا می‌خواست که هر یک از این موجودات تا آنجا که ممکن است کامل باشد. به‌این علت و به‌این ترتیب ستارگانی پدیدآمدند که ثابت و بدون سیرند و موجودات زندهٔ خدایی مرگ‌ناپذیرند و همواره در یک مکان به‌دور خود می‌گردند. علت پیدایش ستارگانی را که تغییر مکان می‌دهند و سیارند پیشتر شرح داده‌ایم. اما سازندهٔ جهان زمین را که به‌ما خوراک می‌بخشد و به‌دور محور جهان می‌گردد، محافظ و استادکار روز و شب ساخت، زیرا زمین کهنترین همهٔ خدایانی است که در کل جهان بوجودآمده‌اند. ولی بیان حرکات و رقصهای دسته‌جمعی ستارگان خدایی که در ضمن آن، گاه به‌یکدیگر نزدیک می‌شوند و گاه به‌هم می‌رسند و همچنین تشریح اینکه کدام خدایان در پهلوی یکدیگر و کدام رو به‌روی همدیگر و کدام پشت یکدیگر قرارمی‌گیرند و چه مواقعی ظاهر می‌گردند و چه اوقاتی از دیدهٔ ما پنهان می‌مانند و چگونه باز پدیدار می‌شوند، و چگونه این امور باعث می‌گردد که کسانی که از دانش حساب و شمار بی‌خبرند به‌ترس بیفتند یا این امور را نشانه‌ای برای حوادث و اتفاقات آینده بپندارند، ــ خلاصهٔ کلام تشریح و بیان این قضایا بدون ذکر مثال و تصویر امکان‌پذیر نیست. از این رو ناچاریم به‌آنچه پیشتر در این باره گفتیم کفایت ورزیم و توضیحات خود را دربارهٔ طبیعت محسوس و مرئی خدایانی که حادث و مخلوقند بپایان‌برسانیم.

سخن‌گفتن دربارهٔ ذوات خدایی دیگر و پی‌بردن به‌کیفیت پیدایش آنها از حد قدرت ما بیرون است. از این رو گفته‌های کسانی را که از این پیش در این خصوص سخن گفته‌اند باور می‌کنیم زیرا اینان ــ چنانکه خود گفته‌اند ــ از اعقاب خدایان بوده‌اند و اسلاف خود را بهتر از دیگران می‌شناخته‌اند. با اینکه سخنان ایشان نه دلایل قطعی دربردارد و نه با شاهد و قرینه‌ای همراه است چاره جز قبول آنها نیست و ما باید به‌تبعیت از رسم و عادت به‌خبرهایی که این کسان دربارهٔ اجداد و اسلاف خود به‌ما می‌دهند اعتماد کنیم. بنا به‌اخباری که از ایشان به‌ما رسیده، پیدایش خدایان بدین ترتیب صورت گرفته‌است: «اوکئانوس» و «تتوس» فرزندان «گه» و «اورانوس»اند و از این دو خدای اخیر «فورکوس» و
«کرونوس» و «رها» و عدهٔ کثیری خدایان دیگر زاده‌اند و از نسل «کرونوس» و «رها» ۴۱
نیز «زئوس» و «هرا» و خدایان بیشمار دیگر که برادران و خواهران یا اعقاب و اخلاف ایناننند بوجودآمده‌اند.

ولی پس از آنکه همهٔ خدایان، چه آنان که به‌چشم دیده‌می‌شوند و چه آنان که هر وقت خود اراده کنند به‌دیدهٔ ما پدیدار می‌گردند، بوجودآمدند، پدر و صانع جهان آنان را مخاطب ساخت و گفت: «ای فرزندان خدایی خدایان که من پدر و سازندهٔ شما هستم! اثری که به‌دست من ساخته‌شده مصون از فنا و انحلال است زیرا من چنین خواسته‌ام. هر به‌هم پیوسته‌ای را می‌توان از هم گسست، ولی آنچه به‌نحو زیبایی به‌هم پیوسته و دارای هماهنگی است فقط دست تبهکاری برای از هم گسستنش دراز می‌شود. شما، چون حادث و مخلوق هستید، مطلقاً مرگ‌ناپذیر و از هم ناگسستنی نخواهیدبود ولی با این همه هرگز از هم نخواهید گسست و پنجهٔ مرگ به‌گلوی شما نخواهدرسید زیرا ارادهٔ من برای نگهداری شما بندی است استوارتر از بندی که هنگام پیدایشتان وجود شما را به‌هم پیوست. اکنون به‌سخنی که می‌گویم گوش فرادارید: هنوز سه نوع از مخلوقات فانی باقی مانده‌است که باید آفریده‌شوند، چه اگر این سه نوع پای به‌مرحلهٔ زندگی نگذارند جهان ناقص خواهدماند زیرا حاوی همهٔ موجودات زنده نخواهدبود. پس برای اینکه جهان براستی و مطلقاً کامل شود باید این سه نوع نیز بوجودآیند. ولی اگر آنها به‌دست من ساخته‌شوند و از زندگی بهره‌مند گردند شبیه خدایان خواهندبود. برای اینکه فانی و مرگ‌پذیر باشند و این جهان جهانی به‌معنی راستین باشد بالطبیعه وظیفهٔ شماست که به‌ایجاد مخلوقات زنده بپردازید و در این راه باید کاری را که من برای ایجاد شما کردم سرمشق خود سازید و از آن تقلید کنید. آن جزءِ وجود آنها را که سزاوار همنام‌بودن با ذوات جاودانی است، یعنی جزئی را که باید به‌جزءِ دیگر وجودشان فرمان براند و جزءِ خدایی نامیده‌شود و پیرو حق و مطیع شما باشد، ـ بذر و مایهٔ آن جزء را من خود خواهم‌ساخت و به‌شما خواهم سپرد. سپس شما جزءِ دیگر را که فانی و مرگ‌پذیر است خواهیدآفرید و عنصر مرگ‌ناپذیر را با عنصر فانی به‌هم خواهیدبافت و بدین‌سان مخلوقات جاندار را به صورت کامل بوجودخواهیدآورد و به‌آنان خوراک خواهیدداد تا رشد کنند و بزرگ شوند و چون فانی گردند دوباره آنها را به‌خود خواهیدپذیرفت و در خود جای خواهیدداد».

پس از این سخن پدر و صانع جهان دوباره بر سر همان پیمانه‌ای رفت که عناصر روح جهان را در آن به‌هم آمیخته‌بود و بقایای همان عناصر را در آن پیمانه ریخت و آنها را تقریباً به‌همان نحو به‌هم آمیخت. ولی ترکیبی که بدین‌سان مهیا

شد به‌پاکی ترکیب نخستین نبود بلکه از این حیث در مرتبهٔ دوم و سوم قرار داشت. سپس این ترکیب را به‌ارواحی که عددشان برابر عدد ستارگان ثابت بود تقسیم کرد و هر روحی را بر ستاره‌ای نشاند و آن ستاره را مرکب او ساخت و طبیعت کل جهان را به‌آنها نشان‌داد و پس از آن قانونی را که سرنوشت معین کرده است به‌آنها اعلام کرد و آن قانون چنین بود: در تولد نخستین همهٔ ارواح در شرایط برابر و وضع برابر قرارداده‌می‌شوند تا از طرف او که استاد سازندهٔ جهان است کمترین بی‌عدالتی دربارهٔ هیچ یک از آنها نشده‌باشد، و هر یک بر روی یکی از اسباب تحقق‌بخشندهٔ زمان جای داده‌می‌شود تا ارواح آن نوع از مخلوقات
۴۲ جاندار باشند که بیش از همهٔ جانداران دیگر استعداد پرستش خدایان را دارند و چون طبیعت آدمی دارای دو جنس است، جنس شریفتر با چنان خصوصیاتی که دارندهٔ آن بعدها «مرد» نامیده خواهدشد، مجهز می‌گردد. پس از آنکه ارواح بر حسب ضرورت در تن‌ها جای‌گرفتند، تن‌هایشان در معرض نمو و ذبول خواهدبود و در نتیجه نخست بالضروره در همهٔ آنها حس و قوهٔ درک بوجودخواهدآمد که سبب خواهدشد که تحریکها و احساسهای شدید به‌آنها روی‌آورد. در مرتبهٔ دوم شهوت و میل که مخلوطی از درد و لذت است و سپس ترس و خشم و حسد و هر چه از این قبیل یا عواقب و نتایج اینهاست، و همچنین هر چه به‌عکس آن عواطف است، بوجودخواهدآمد. اگر ارواحِ آدمیان زمامِ آن تمایلات و عواطف را در دست گیرند و به‌آنها فرمان برانند بعدالت خواهندزیست ولی اگر در فرمان آنها درآیند زندگیشان با بیدادگری همراه خواهدبود. هر روح که زمان مقدر برای زندگیش را به‌نیکی بسربرد به‌قرارگاه ستاره‌ای که با وی خویشی دارد بازخواهد گشت و در آنجا نیکی و نیکبختی خواهدیافت ولی روحی که زندگی را به‌خطاکاری بسرآورد هنگام تولد دوم طبیعت زن خواهدپذیرفت و اگر در زندگی دوم نیز روی از بدی برنتابد هر بار در کالبد جانوری که از حیث خلق و خوی شبیه اوست در خواهدآمد و پیوسته از کالبدی به‌کالبد دیگر خواهدرفت و رنج و عذابش بپایان نخواهدرسید مگر آنکه از حرکت دورانی همانی و یکسانی که در درون خود دارد متابعت کند و به‌یاری خرد به‌تودهٔ عاری از خردی که از آمیزش آتش و آب و هوا و خاک پدیدآمده و سراپای او را فراگرفته‌است پیروز گردد و زمام اختیارش را بدست‌گیرد تا دوباره صورت والای نخستین خود را بازیابد.

استاد سازندهٔ جهان این قانون را تا پایان به‌همهٔ آن ارواح اعلام کرد تا در

بدفرجامی که بعدها دامنگیر هر یک از آنان شود تقصیری متوجه او نباشد. چون از این کار فارغ شد جمعی از آنان را در روی زمین جای‌داد و جمعی دیگر را در کرهٔ ماه، و بقیه را در روی سایر اسباب تحقق‌بخشندهٔ زمان مستقر ساخت. کارهایی را که هنوز باقی‌مانده‌بود به‌عهدهٔ خدایان جوان گذاشت و آنان را مأمور ساخت که تن فانی برای روح انسانی بسازند و جزءِ فانی و سایر متعلقات آن را بیافرینند و کمال بخشند و سپس زمام حکومت را بدست‌گیرند و امور موجود زندهٔ فانی را به بهترین و زیباترین وجه اداره کنند مگر آنکه خود آن موجود فانی مسبب بدی و بدفرجامی خود شود.

صانع جهان چون از دادن این دستورها فارغ شد به‌حالتی که سزاوار ذات اوست بازگشت. فرزندان وی به‌پیروی از فرمان پدر پرداختند و پس از آنکه بذر و مایهٔ مرگ‌ناپذیر را، که می‌بایست در نهاد موجود زندهٔ فانی قرارداده‌شود، از پدر گرفتند، به‌تقلید از صانع خود مقداری آتش و خاک و آب و هوا از جهان به‌عاریت خواستند و بر ذمه گرفتند که آنها را دوباره به‌جهان بازگردانند. سپس آن عناصر را ۴۳
به‌هم آمیختند و به‌هم پیوستند و به‌صورت توده‌ای واحد درآوردند. ولی در این به‌هم‌پیوستن، رشته‌های ناگسستنی را که وجود خودشان به‌وسیلهٔ آنها به‌هم پیوسته‌بود بکارنبردند بلکه اجزایی را که بدست‌آورده‌بودند با میخهای بسیاری که به‌سبب کوچکی به‌چشم نمی‌آیند به‌هم متصل کردند و هر تنی را از توده‌ای که بدین‌سان حاصل شده‌بود ساختند، و در پایان کار حرکات دورانی روح مرگ‌ناپذیر را در هر یک از آن تن‌ها که دستخوش جریان امواج نمو و ذبول بود جای دادند و به‌زنجیر کشیدند. حرکات دورانی روح که در میانهٔ چنین تموج و جریان شدیدی زندانی گردیده‌بودند نه بر تن حکومت داشتند و نه تحت حکومت او قرارگرفته بودند بلکه گاه مغلوب امواج می‌گردیدند و بزور و جبر به‌سویی کشیده‌می‌شدند و گاه غالب می‌آمدند و امواج را تابع خود می‌ساختند و در نتیجه دستگاه زنده پیوسته در جنبش بود و بی‌هیچ نظم و قاعده‌ای به‌هر سو که اتفاق او را می‌برد کشیده‌می‌شد و حرکتش عاری از خرد نیز بود زیرا هر شش حرکت را داشت: به پیش و به‌پس، به‌بالا و به‌پایین، به‌راست و به‌چپ، و خلاصه در عین سرگردانی به شش سو در حرکت بود. چه، گرچه از یک طرف موجی که برای غذارساندن به‌تن، او را می‌کشید و رها می‌ساخت، بسیار نیرومند بود، ولی از طرف دیگر لرزش و تکان حاصل از احساسی که بر اثر برخورد بدن با آتش بیرونی یا با قسمتی از

خاک سخت یا رطوبت آب و یا بر اثر گرفتاری بدن در دست باد به‌هر موجود زنده دست‌می‌داد بسیار نیرومندتر از موج نخستین بود. تکانهایی که بر اثر این برخوردها پدیدمی‌آمد از خلال بدن می‌گذشت و به‌روح می‌رسید و روح را فرامی‌گرفت. این تکانها بعدها به‌نام احساس نامیده‌شدند و امروز نیز به‌همین نام خوانده‌می‌شوند. همین برخوردها و احساسها در آن هنگام نیز سبب بزرگترین و قویترین جنبشها شدند و با جریان و موج غذارسان که هرگز آرام نمی‌گرفت همدست گردیده حرکات دورانی روح را به‌تکان آوردند و متزلزل نمودند و در نتیجه از یک سو حرکت همانی را بکلی مختل ساختند و از حکومت و پیش‌رفتنش جلوگیری کردند و از سوی دیگر نظم حرکت «غیریت» را چنان به‌هم زدند که فواصل دو برابر و سه برابر را که از هر کدام سه عدد وجوددارد، و همچنین اجزاءِ متصلهٔ واقع‌بین آنها را که عبارت از $1\frac{1}{2}$ و $\frac{4}{3}$ و $\frac{8}{9}$ می‌باشند ـ چون ازهم‌گسیختن آنها فقط از دست همان استادی ساخته‌بود که آنها را به‌هم پیوسته‌است ـ تا آنجا که ممکن بود پاره‌پاره کردند و حرکات دورانی را بکلی مختل نمودند به‌طوری که دیگر هماهنگی و ارتباطی میان آنها نماند و با اینکه هنوز به‌حرکت ادامه می‌دادند حرکتشان خلاف قاعده و خرد بود: گاه در جهت مخالف می‌جنبیدند، و گاه به‌چپ و راست منحرف می‌شدند و گاه به‌سر معلق می‌زدند. همچنان که اگر کسی بر روی سر بایستد و پاها را در هوا نگه‌دارد و به چیزی تکیه دهد، و کس دیگری در برابر او به‌حال طبیعی بایستد، سمت راست یکی سمت چپ دیگری و سمت چپ یکی سمت راست دیگری می‌شود، حرکات دورانی روح نیز بر اثر تکانهای شدید و عواملی شبیه آن
۴۴ در برابر یکدیگر عیناً همین وضع و حال را پیدا می‌کنند و چون در این حال با چیزی خارجی، خواه از نوع «همان» باشد و خواه از نوع «غیر»، برخورد کنند هم آنچه را که «همان» و عین خود است و هم آنچه را که غیر است به‌نامی بر خلاف حقیقت می‌خوانند و به‌خطا و اشتباه می‌افتند و نادان و دور از خرد می‌گردند و در این حال، دیگر زمام حکومت و رهبری در دست هیچ یک از آنها نیست بلکه حرکاتی که تحت تأثیر حواس و احساسها قرارگرفته‌اند زمام حکومت را بدست می‌گیرند و روح و حرکات دورانی آن را به‌دنبال خود می‌کشند. در این حال بظاهر چنین می‌نماید که حکومت به‌دست حرکات روح است و حال آنکه اینها در حقیقت مغلوب و محکومند. به‌همین جهت و بر اثر این اختلالهاست که روح، همین که در تنی فانی جای‌گرفت نخست بی‌هوش می‌گردد و آگاهی به‌خود را از

دست می‌دهد. ولی چون هیجان و تموج ناشی از جریان رشد و تغذیه آرامتر می‌گردد، حرکات دورانی روح آرامش خود را بازمی‌یابند و دوباره به‌راه خود بازمی‌گردند و با گذشت زمان مدار خود را منظم می‌کنند و از آن پس پیشرفت خود را با راه هر یک از مدارها هماهنگ می‌سازند و «غیر» و «همان» را با نام صحیحشان می‌خوانند و در نتیجه صاحبشان را دارای روحی خردمند می‌سازند. اگر در این هنگام غذای درست از راه تربیت روحی به‌یاری برسد کسی که دارای چنان روحی است سالم و عاری از نقص می‌گردد و از بزرگترین بیماریها مصون می‌ماند. ولی اگر از تربیت روحی غافل گردد، راه زندگی را لنگ‌لنگان بپایان می‌رساند و به‌صورتی ناقص و نادان به‌دنیای زیر زمین بازمی‌گردد. اما این موضوعی است که در آینده بررسی خواهیم‌کرد. مطلبی که هم‌اکنون درپیش‌داریم و لازم است به‌نحو دقیقتری بیان کنیم، چگونگی پیدایش تن و روح و یکایک اعضاء و اجزاء آنهاست و همچنین این نکته است که آنها به‌چه علت بوجودآمدند و خدایان چه منظوری از ایجاد آنها داشتند؟ اکنون باید این مطالب را به‌نحوی که به‌قویترین احتمالات به‌یقین نزدیکتر باشد توضیح دهیم زیرا این روشی است که در سراسر گفتار خویش از آن پیروی کرده‌ایم.

خدایان، حرکات دورانی خدایی را که عبارت از دو حرکت است در جسمی جای‌دادند که شکلش را به‌تقلید از شکل کل جهان مدور و کروی ساخته‌اند، و این همان است که ما «سر» می‌نامیم و والاترین و خدایی‌ترین عضو ماست و بر همهٔ اعضای دیگر فرمان می‌راند. از این رو تمام تن را در اختیار او گذاشتند تا اعضاء و جوارح تن خدمتگاران او باشند زیرا این نکته را در نظر داشتند که او از همهٔ انواع حرکات بهره‌مند خواهدبود و برای اینکه هنگام حرکت در روی زمین از پست و بلندیهای خاک به‌زحمت نیفتد و از فرورفتن به‌پستیها و بالاشدن بر بلندیها ناتوان نماند تن را مرکب لو ساختند تا پیش‌رفتن برایش آسان شود. به‌همین ملاحظه تن به‌شکل دراز ساخته‌شد و خدایان برای اینکه آن را مجهز و قادر به‌راه‌رفتن کنند چهار عضو به‌آن دادند که می‌توانند دراز یا جمع شوند و تن که قرارگاه مقدسترین و الهی‌ترین چیزها بر قلهٔ آن جای‌دارد می‌تواند به‌یاری آن اعضا راست ۴۵
بایستد یا به‌جایی تکیه کند و یا از جایی به‌جای دیگر رود. به‌این ترتیب همهٔ تن‌ها دارای دست و پا شدند و چون پیش رو در نظر خدایان بهتر از پشت سر است از این رو صلاح را در این دیدند که نحوهٔ راه‌رفتن ما را چنین قراردهند که ما به‌پیش

برویم و به‌همین سبب به‌آن قسمت تن ما که به‌سمت پیش روست شکل و صورتی دادند که غیر از شکل پشت تن است. باز به‌همین جهت خدایان چهرهٔ ما را در این جانب سر قراردادند و همهٔ اسباب و آلات لازم برای پیش‌بینیهای روح را در چهرهٔ ما تعبیه کردند و چنین خواستند که این قسمت سر، پیش طبیعی را تشکیل دهد و زمام حکومت به‌دست آن باشد.

از جملهٔ آن اسباب و آلات، نخست دریچه‌های روشنایی، یعنی چشمها را ساختند و در چهرهٔ ما قراردادند. اکنون می‌خواهم منظوری را که از این کار داشتند بیان کنم: آن نوع از آتش را که فاقد خاصیت سوزاندن است و روشنایی ملایمی دارد، و این همان روشنایی است که خاص روز است، وادار کردند که به صورت جسمی درآید و در خدمت ما قرارگیرد. آتش ناب راکه در ماست و خویشاوند این آتش است وادار کردند که به‌صورتی صاف و ناب از دیدگان ما به‌سوی بیرون بتابد و به‌این منظور نسجهای چشمان ما و خاصه نسج میانین را چنان استوار و فشرده ساختند که از نفوذ هر آتش غلیظ‌تری مانع شود و فقط به آن نوع آتش ناب و ملایم راه عبور دهد. از این رو همین که آن روشنایی که از نیروی باصره فیضان می‌یابد وارد روشنایی روز شود، همجنس به‌همجنس می‌پیوندد و به‌سبب این خویشی و همجنسی آن دو به‌هم می‌آمیزند و در روی خطی مستقیم، آنجا که روشنایی ساطع از دیدگان ما با روشنایی ساطع از اشیاء خارجی به‌هم می‌پیوندد، یک جسم واحد پدیدمی‌آید. چون همهٔ اعضا و اجزاءِ این جسم نوری از یک نوع و از یک ترکیب است، انفعالی که بر آن وارد می‌شود همهٔ اعضا و اجزایش را یکسان فرامی‌گیرد و در نتیجه با هر شیئی خارجی که برخورد کند حرکات آن شیء را چنان به‌سراسر بدن ما منعکس می‌سازد که این انعکاس از بدن گذشته به‌روح ما راه‌می‌یابد و احساسی در ما بوجودمی‌آورد که ما «دیدن» می‌نامیم. ولی بعکس، همین که روشنایی روز که با روشنایی ساطع از دیدگان ما خویشی دارد در پس پردهٔ شب نهان شود روشنایی دیدگان نیز منقطع می‌گردد زیرا این روشنایی چون از دریچهٔ چشم بیرون می‌آید نمی‌تواند با هوای بیرون که آتشی در آن نیست پیوند یابد. از این رو دگرگون می‌شود و خاموش می‌گردد و نمی‌تواند ادراکی ناشی از دیدن در ما بوجودآورد. علاوه بر این همین امر سبب می‌شود که خواب دیدگان ما را فراگیرد: به‌این معنی که چون حایلی که خدایان برای محافظت از دیدگان ما ساخته‌اند، یعنی پلکها، بسته‌شوند راه نفوذ روشنایی را به‌بیرون می‌بندند و آن را

در درون ما زندانی می‌سازند و بر اثر این امر جنبشی که در درون ماست ضعیف می‌شود و آرام می‌گیرد و در نتیجه، آرامشی در درون ما پیدا می‌شود. اگر این آرامش به‌مقداری کافی باشد، خوابی بر ما چیره می‌گردد که کمتر رؤیایی آن را برآشفته می‌سازد. ولی اگر از حرکات و جنبشهای درون هنوز مقداری مانده‌باشد ۴۶
همین مقدار سبب پیدایش رؤیاهایی می‌شود که از حیث نوع و شمار با نوع و محل آن جنبشها مطابقند و پس از بیدارشدن نیز یادشان در ذهن ما باقی می‌ماند.

اکنون توجیه تصاویری هم که در آئینه یا هر جسم صیقلی می‌افتد دشوار نیست. آتش درونی و آتش بیرونی در نقطه‌ای بر سطح جسم صیقلی با یکدیگر برخورد می‌کنند و بر اثر این برخورد تغییرات مختلفی در آنها روی‌می‌دهد و در نتیجه نمودهایی پیدا می‌شود: مثلاً آتشی که از چهرهٔ ما ساطع می‌شود با آتشی که از نیروی باصره برمی‌آید بر روی جسم صیقلی تلاقی می‌کند و در نتیجه طرف راست چنین به‌نظر می‌آید که طرف چپ است زیرا برعکس آنچه عادتاً روی می‌دهد طرف راست روشنایی باصره با طرف چپ روشنایی جسم مرئی برخورد می‌نماید. گاهی هم، بعکس، راست را راست می‌بینیم و چپ را چپ. زیرا روشنایی که از درون ما به‌بیرون راه‌می‌یابد هنگام پیوندیافتن با روشنایی بیرونی به‌طرف دیگر منعکس می‌شود و این حالت وقتی پیش‌می‌آید که دو طرف سطح صیقلی آئینه بلندتر از وسط آن باشد. در این صورت روشنایی طرف راست به‌طرف چپ روشنایی باصره روی‌می‌نهد و طرف چپ با طرف راست آن برخورد می‌کند. ولی در چنین حالی چنان می‌نماید که تصویر، سر به‌زمین و پا به‌هوا ایستاده‌است زیرا روشنایی پایین با قسمت بالای روشنایی باصره مرتبط می‌شود و قسمت بالا با قسمت پایین روشنایی باصره.

همهٔ اینها که شرح دادیم علل فرعی هستند و خدا آنها را وسیله قرارداده است تا چیزها را به‌صورتی هر چه کاملتر درآورد. ولی بیشتر مردمان این گونه علل را که سردی و گرمی و انجماد و میعان و هر تغییر دیگری از این قبیل را پدید می‌آورند علل فرعی نمی‌شمارند بلکه آنها را علل اصلی و واقعی می‌پندارند حال آنکه اینها هرگز قادر نیستند از روی تفکر و خرد کاری بکنند و اثری بوجودآورند. زیرا در میان همهٔ چیزها روح یگانه چیزی است که دارای خرد است. ولی روح نادیدنی است در حالی که آتش و آب و خاک و هوا طبیعتاً اجسام دیدنی هستند.

بنا بر این کسی که دوستدار خرد و دانش است باید علت نهایی را در موجودی متفکر جست و جو کند و چیزهایی را که به‌سبب محرک دیگری بجنبش‌می‌آیند و سپس بالضروه چیزهای دیگری را می‌جنبانند علل فرعی و درجهٔ دوم بشمارد. از این رو ما نیز رفتاری جز این نخواهیم‌داشت و چون لازم است این هر دو نوع علت را تشریح کنیم، آنها را جداجدا بررسی خواهیم‌نمود یعنی از یک سو عللی را که از روی خرد، زیبایی و نیکی را بوجودمی‌آورند بیان خواهیم‌کرد و از سوی دیگر عللی را که فاقد شناسایی و خردند و اثرشان اتفاقی و عاری از هر گونه نظم و قاعده است بیان خواهیم‌نمود. در مورد علل فرعی که در چشمها اثر می‌گذارند و قدرتی را که آنها اکنون دارند به‌آنها می‌بخشند آنچه پیشتر گفته‌شد کافی است. اینک باید بپردازیم به‌اینکه هدف اصلی از وجود آنها چیست و خدا به‌چه منظور آنها را به‌ما بخشیده‌است.

۴۷ به‌عقیدهٔ من نیروی باصره برای ما منشأ بزرگترین فایده‌هاست چه اگر ما قادر نبودیم خورشید و ستارگان و بنای کل جهان را ببینیم از تحقیقی که هم‌اکنون دربارهٔ جهان پیش گرفته‌ایم اثری در میان نمی‌بود. ما فقط در پرتو این نیروست که توانسته‌ایم از وجود روز و شب و آمدن و رفتن ماهها و گردش سالها باخبر گردیم و از این راه است که مفهوم عدد و زمان را بدست‌آورده و به‌تحقیق دربارهٔ طبیعت جهان اشتیاق پیدا کرده و به‌سوی فلسفه که بزرگترین هدیهٔ خدایان برای مخلوقات فانی است راهی یافته‌ایم. به‌اعتقاد من یگانه فایدهٔ بزرگ دیدگان ما همین است و دیگر لازم نیست فواید دیگر را که ارزش کمتری دارند بشماریم زیرا همهٔ مردمان آنها را می‌شناسند و اگر آنها بر اثر نابینایی از دست بروند تنها آن کسان که از فلسفه بی‌خبرند فقدان آنها را مصیبت می‌شمارند و ناله و شیون می‌کنند. بنا بر این باید آن غایت اصلی را علت حقیقی بشماریم و بگوییم که خدا نیروی باصره را بدین منظور آفرید و بما بخشید که قادر شویم گردشهای دورانی خرد را در بنای کل جهان بنگریم و حرکات دورانی تفکر خود را با آنها منطبق سازیم ــ زیرا این دو خویش یکدیگرند، البته تا آن حد که چیزی متزلزل می‌تواند با چیزی ثابت و پابرجا خویشی داشته‌باشد ــ و بعد از تحقیق کامل و دقیق دربارهٔ آنها و پس از آنکه موفق شدیم از کیفیت این حرکات باخبر گردیم، با تقلید از حرکات خدایی که از هر گونه بی‌نظمی و سرگشتگی بری است، به‌حرکات و دورانهایی که در خود ما صورت‌می‌گیرد نظم و سامان بخشیم.

همین امر دربارهٔ صدا و نیروی شنوایی نیز صادق است و خدایان این نیروها را به‌همان علت و به‌همان منظور به‌ما عطا کرده‌اند. زیرا هم نیروی سخن‌گفتن در خدمت همان هدف و منظور است، و هم قدرت بکاربردن صدا در موسیقی به‌ما بخشیده شده‌است تا به‌همراه نیروی شنوایی ما را با هماهنگی آشنا سازد. «هارمونی» که حرکاتش با حرکات دورانی روح ما خویشی دارد در نظر مرد خردمندی که با خدایان هنر نزدیک است تنها وسیله‌ای برای خوشیهای دور از خرد، چنانکه امروز پنداشته‌می‌شود، نیست. بلکه خدایان هنر آن را به‌ما بخشیده‌اند تا حرکات روح ما را که دچار تزلزل و سرگردانی شده‌است سامان دهد و به‌روح ما یاری کند تا دوباره با خود هماهنگ گردد. همچنین است «وزن» که به همان منظور از طرف خدایان به‌ما داده شده‌است. یعنی چون درون ما فاقد نظم و اعتدال، و درون بسیاری از مردمان عاری از لطف و ظرافت است، خدایان «وزن» را به‌ما عطا کردند تا دارویی برای علاج این درد باشد.

همهٔ آنچه تاکنون بیان کردیم، جز نکاتی معدود، مربوط به‌اثرات خرد بود. اکنون وقت آن است که آثاری را هم که از ضرورت نابینا ناشی می‌شود تشریح کنیم. پیدایش جهان مخلوطی بود از اثر آن دو، زیرا در ایجاد جهان خرد و
ضرورت هر دو دخیل بودند. ولی در آن میان خرد بضرورت حکومت داشت و ۴۸
ضرورت را وادار ساخت چنان آثاری از خود بروز دهد که بیشتر اجزای جهان به‌بهترین حالت بوجودآیند، و چون ضرورت مغلوب خرد گردید این جهان بدین حالت که هست پدیدآمد. پس کسی که بخواهد کیفیت پیدایش جهان را چنانکه واقعاً صورت گرفته‌است بیان کند باید در بیان خود، این نکته را نیز بگنجاند که علت سرگردان و بی‌هدف و بی‌منظور تا چه حد در ایجاد جهان تأثیر داشته‌است. بنا بر این وظیفهٔ ما نیز این است که بار دیگر مطلب را از سر بگیریم و این بار نیز، درست چون بار اول، ولی از نظرگاه دیگری، به‌تشریح موضوع بپردازیم. برای این منظور باید روشن کنیم که پیش از پیدایش جهان، طبیعت آتش و آب و هوا و خاک چگونه بوده‌است و خود آنها در چه وضع و حالی قرارداشته‌اند؟ تاکنون هیچ کس کیفیت پیدایش آنها را بیان نکرده‌است و ما چنانکه گویی براستی می‌دانیم که آتش یا هر یک از عناصر دیگر در اصل چیست، عادت کرده‌ایم بر اینکه آنها را مواد اصلی و اولی بنامیم و عناصر تشکیل‌دهندهٔ جهان بشماریم، حال آنکه اگر کمی در این باره بیندیشیم می‌بینیم که احتمال هم نمی‌توان داد که آنها با

نخستین عناصر تشکیل‌دهندهٔ جهان قابل قیاس باشند و حتی نقشی را که هجاها در تشکیل کلمه دارند در تشکیل جهان بعهده‌داشته‌باشند. بنا بر این باید اکنون این نکته را آشکارا بگوییم که مبدأ نخستین یا مبادی نخستین همهٔ اشیا ـ یا هر نامی به‌آن داده‌شود ـ به‌هیچ وجه موضوع سخن امروزی ما نخواهدبود و یگانه علت این امر هم این است که با روشی که ما در این سخن پیش‌گرفته‌ایم بسیار مشکل است که من بتوانم در این باره آنچه را می‌اندیشم به‌زبان آورم. از این رو نه شما از من چشم داشته‌باشید که در این باره سخنی بگویم و نه من به‌خود حق می‌دهم که در چنین راه دشواری قدم بگذارم؛ بلکه با در نظر داشتن نکته‌ای که در آغاز سخن گفتم، یعنی اینکه کوشش من بر این پایه قراردارد که آنچه می‌گویم در حدود حدس و احتمال باشد، سعی می‌کنم با دقت و مراقبت هر چه تمامتر از آغاز دربارهٔ یکایک اشیاء و کل آنها سخن بگویم. بیایید در اینجا به‌مناسبت آغاز سخن دست دعا به‌سوی خدا برداریم و از او بخواهیم در این کار دشوار و غیر عادی که در پیش گرفته‌ایم همراه ما باشد و به‌ما یاری کند تا آنچه می‌گوییم هر چه نزدیکتر به حقیقت باشد، و سپس بیان مطلب را از سر آغاز کنیم.

آغاز گفتار جدید ما دربارهٔ جهان، مستلزم این است که تقسیم جدیدی کنیم غیر از آنچه در آغاز گفتار نخستین نمودیم. در مقدمهٔ گفتار نخستین قائل به دو نوع شدیم و آن دو را از یکدیگر جدا کردیم ولی اکنون باید سخن از نوع سومی هم به‌میان آوریم. با نظرگاهی که در گفتار پیشین داشتیم آن دو نوع کفایت می‌کرد: یکی را سرمشق نامیدیم و گفتیم که فقط از طریق تعقل قابل درک است و پیوسته به‌یک حال می‌ماند. دومی عبارت بود از آنچه به‌پیروی از سرمشق ساخته شده و در معرض کون و فساد است و به‌چشم دیده‌می‌شود. در آن هنگام نوع
۴۹ سومی ذکر نکردیم زیرا معتقد بودیم که همان دو نوع برای ما کافی است. ولی اکنون گفتاری که در پیش داریم ما را ناچار می‌کند که بکوشیم تا نوع سومی از موجود را که بس مبهم و تاریک و دریافتنش دشوار است از راه توضیح و تشریح روشن سازیم. اینک باید ببینیم طبیعت و ماهیت این نوع چگونه است؟ ماهیت این نوع در درجهٔ اول در این است که او، پذیرنده و به‌یک معنی دایهٔ هر تکوین یافتن و شدن است. گرچه در درستی این تعریف تردید نیست، ولی باید توضیح بیشتری دربارهٔ آن بدهیم. اما این توضیح آسان نیست خاصه بدین سبب که نخست باید تردیدهایی را که دربارهٔ آتش و سایر عناصر هم‌ردیف آن وجوددارد

تشریح کنیم.

دربارهٔ هر یک از آن اجسام نمی‌توان به‌قطع و یقین گفت که این عنصر باید آب نامیده‌شود نه آتش، یا اینکه اصلاً بتوان به‌یکی از آنها ـ هر کدام می‌خواهدباشد ـ نام یکی از آن عناصر را داد نه نام همهٔ آنها را. اکنون ببینیم مراد از این سخن چیست و تا چه حد می‌توانیم در این باره مطمئن باشیم و تا چه حد در تردید؟ جسمی را که ما تا این لحظه آب نامیده‌ایم، می‌بینیم که چون به‌غلظت می‌گراید سنگ و خاک می‌گردد، و چون رقیقتر می‌شود هوا می‌گردد. هوا نیز چون مشتعل شود تبدیل به‌آتش می‌گردد و آتش، بعکس، چون خاموش می‌شود باز به صورت هوا درمی‌آید و باز هوا چون به‌هم برمی‌آید و به‌غلظت می‌گراید صورت ابر و مه و بخار می‌یابد و چون باز هم غلیظ‌تر می‌گردد تبدیل به‌آب روان می‌شود و باز از آب خاک و سنگ پدیدمی‌آید. خلاصه چنین می‌نماید که همهٔ این عناصر علی‌الدوام از یکدیگر پدیدمی‌آیند و به‌این ترتیب دایره‌ای از شدن و تکوّن را می‌پیمایند.

اما اگر هیچ یک از آنها هرگز به‌یک حال نمی‌ماند، پس در مورد کدام یک می‌توانیم با اطمینان خاطر بگوییم این عنصر معین یا آن عنصر معین است نه عنصری دیگر، بی آنکه از خود شرمنده‌شویم؟ ولی نه، ما چنین نخواهیم‌کرد، بلکه برای اینکه اطمینان داشته‌باشیم که سخنی که دربارهٔ آنها می‌گوییم درست است باید تصمیمی را که شرح می‌دهم اتخاذ کنیم: در مورد چیزی که گاه به‌این صورت و گاه به‌صورتی دیگر می‌بینیم، مثلاً در مورد آتش، هرگز نخواهیم‌گفت: «این آتش است» بلکه همیشه فقط خواهیم‌گفت: «در صورت فعلی آتش است»، همچنین نخواهیم‌گفت: «این آب است» بلکه خواهیم‌گفت: «در صورت فعلی آب است»، و به طور کلی هیچ یک از این چیزها را چنان نخواهیم‌نامید که گویی صورت لایتغیری دارد و مراد ما از «این... است» و «آن... است» بیان آن صورت است. زیرا صورتی که ما با «این... است» و «آن... است» یا «این چیز... است» و یا هر گفتار دیگری که مبین صورت ثابت و لایتغیری است بیان می‌کنیم، از دست ما می‌گریزد و ثابت و پابرجا نمی‌ماند. از این رو حق نداریم در مورد هیچ یک از این چیزها بگوییم «این... است و آن... است» بلکه باید دربارهٔ هر یک از آنها و همهٔ آنها این عبارت را بکاربریم: «در صورت فعلی...اند یا... اند» زیرا پیوسته و علی‌الدوام تغییر صورت‌می‌دهند. بنا بر این مثلاً نام آتش را فقط به‌یکی از این صورتها حق داریم

اطلاق کنیم، و اصولاً در مورد همهٔ چیزهایی که تابع «شدن»اند باید به‌همین گونه رفتار کنیم. فقط در مورد آن چیز، که هر شونده‌ای در آن صورت‌می‌پذیرد و ظاهر
۵۰ می‌گردد، و سپس باز از آن محو می‌شود، حق داریم عبارت «این... است» و «آن... است» را بکاربریم. حال آنکه هر چیز دیگری را که دارای صورتی است، مانند گرمی یا سفیدی یا عکس آنها، و همچنین همهٔ کیفیات مربوط به‌آنها را، حق نداریم با آن عبارت بیان کنیم.

میل دارم این مطلب را بیشتر از این توضیح دهم و روشن سازم. فرض کنیم کسی همهٔ اشکال هندسی را از طلا ساخته‌باشد و پیوسته در این کار باشد که هر یک از آن اشکال را محو کند و شکل دیگری به‌جای آن بسازد. حال اگر کسی به‌یکی از آن اشکال اشاره کند و بپرسد: «این چیست؟» مطمئن‌ترین جوابی که آن کس می‌تواند بدهد این است که بگوید: «طلاست»، و حق ندارد بگوید: «مثلث است» (و یا شکل دیگری را که ساخته‌است نام ببرد) زیرا آن شکل در همین لحظه بوجودآمده‌است و بلافاصله تغییر می‌یابد و از میان می‌رود و شکل دیگری جای آن را می‌گیرد، و سؤال‌کننده باید همین قدر راضی باشد که آن کس ماهیت آن چیز را که این اشکال را می‌پذیرد، بیان کند. همین بیان در مورد آن موجودی هم که همهٔ صور قابل تصور را می‌پذیرد صادق است، یعنی آن موجود همیشه باید با نامی واحد خوانده‌شود زیرا هرگز تغییر ماهیت نمی‌دهد: او همیشه هر چیزی را می‌پذیرد و به‌خود راه‌می‌دهد و با این همه هرگز و به‌هیچ وجه صورتی شبیه به‌صورت چیزهایی که در او راه‌می‌یابند به‌خود نمی‌گیرد، بلکه مانند جسم نرمی آماده است که هر نقشی را بپذیرد و اجازه می‌دهد که همهٔ چیزهایی که در او راه‌می‌یابند او را بحرکت‌آورند و به‌اشکال و صور گوناگون نمایان سازند و به‌همین جهت گاه به‌این شکل ظاهر می‌شود و گاه به‌شکلی دیگر. ولی همهٔ چیزهایی که در او راه‌می‌یابند و داخل می‌شوند و از او کناره می‌گیرند و بیرون می‌روند نقشها و تصاویر موجودات سرمدیند[۱۳] که بر آن نقش می‌بندند و این نقش‌بستن به‌نحو حیرت‌آوری صورت‌می‌گیرد که تشریح و بیانش دشوار است و ما در آینده به‌آن خواهیم‌پرداخت.

بنا بر آنچه گفته‌شد اکنون باید سه نوع را در نظر بگیریم: شونده، آنچه شدن در آن صورت‌می‌پذیرد، و آنچه شونده نقشی از آن است[۱۴]. ما حق داریم که نوع پذیرنده را مادر بنامیم، نوع تولیدکننده را پدر نام بنهیم و آنچه را که میان آن

دو قراردارد به‌کودک تشبیه کنیم. همچنین باید این نکته را که می‌گویم در نظر داشته‌باشیم: اگر قرار بر این باشد که نقشی که بر چیزی بسته‌می‌شود همهٔ جزئیات را روشن نشان‌دهد، آن جسم نرم که نقش بر آن بسته خواهدشد فقط در صورتی برای پذیرفتن نقش روشنی مستعد تواند بود که هیچ یک از اشکال و صوری را که قراراست بر آن نقش بسته‌شود در خود نداشته‌باشد، چه اگر او خود نقش و صورتی داشته‌باشد و نقشی غیرشبیه به‌آن نقش و صورت، بر آن وارد شود، نقش جدید بکلی مغشوش و مبهم خواهدشد زیرا نقش خود او در جنب نقش تازه نمایان خواهدگردید. از این رو خود آن چیزی که قراراست همهٔ انواع را به‌خود بپذیرد باید عاری از هر شکل و صورتی باشد، عیناً همان طور که عطرسازان پیش از هر کار مادهٔ اولیه را به‌شیوه‌های مختلف چنان آماده می‌سازند که مایعی که قراراست بوی خوش را به‌خود گیرد، تا آنجا که ممکن است، بی‌بو باشد. همچنین کسانی که می‌خواهند اشکالی را روی جسم نرمی نقش بندند کاری می‌کنند که خود آن جسم دارای هیچ نقش و صورتی نباشد. پس آن چیزی هم که قراراست نقشها و تصاویر موجودات سرمدی را به‌نحو کامل به‌خود بپذیرد، خود باید طبیعتاً
۵۱ فاقد هر شکل و صورتی باشد. به‌این جهت حق نداریم بگوییم که مادر و پرورندهٔ چیزهایی که دیدنی و قابل ادراک به‌وسیلهٔ حواسند، آتش یا آب است، یا چیزی است که از آتش و آب بوجودآمده، یا چیزی که آتش و آب از آن پدیدآمده. بلکه اگر آن را نوعی بدانیم که به‌چشم درنمی‌آید و دارای شکل و صورتی نیست و همه چیز را می‌پذیرد و به‌خود رامی‌دهد و خود نیز به‌نحوی اسرارآمیز در زمرهٔ موجودات معقول است و به‌همین جهت پی‌بردن به کنه‌اش بسیار دشوار است، به‌راه خطا نرفته‌ایم.

اما تا آن حد که، با توجه به‌سخنان پیشین، راه‌یافتن به کنه و ماهیت آن امکان‌پذیر است، سخن درست دربارهٔ آن این است که بگوییم: جزءِ مشتعل‌شدهٔ آن به‌صورت آتش نمایان می‌گردد، جزءِ مرطوب‌شده به‌صورت آب ظاهر می‌شود، و جلوه‌گرشدنش به‌صورت خاک و هوا از آن جهت است که تصاویر آنها را به‌خود می‌پذیرد. ولی برای اینکه در این مورد کاملاً دقیق باشیم باید دربارهٔ آن عناصر این سؤال را از خود بکنیم: آیا آتش مطلق و در خویشتن و برای خویشتن وجود دارد؟ و همچنین به‌طور کلی هر چیز که می‌گوییم خودش به‌نحو مطلق و در خویشتن (= فی‌نفسه) هست، واقعاً وجوددارد؟ یا فقط آنچه ما به‌چشم می‌بینیم یا

با سایر حواس جسمانی درمی‌یابیم حقیقت است و حقیقتی که ما به‌دنبالش می‌گردیم غیر از آن نیست، و جز آن مطلقاً هیچ چیز دیگری وجود ندارد، و بنا بر این، این سخن، که دربارهٔ هر چیز می‌گوییم که آنچه حقیقتاً موجود است فقط ایده‌ای است که تنها از راه تعقل قابل دریافت است، خواب و خیالی بیش نیست و این کلمهٔ ایده کلمه‌ای است تو خالی و بی‌معنی؟

این مسأله، نکته‌ای نیست که دربارهٔ آن بتوانیم به‌حکمی ساده کفایت کنیم و با اصرار و تأکید بگوییم که حقیقت چنین یا چنان است، بلکه ضروری است که در این باره تحقیق کامل کنیم و به‌غور مطلب برسیم. ولی از طرف دیگر حق نداریم در میان مطلب مفصلی که شروع کرده‌ایم، تحقیق مفصلتری را وارد سازیم و سخن را بی‌حد دراز کنیم. بنا بر این اگر بتوانیم توضیحی پیدا کنیم که مسأله‌ای به‌این دشواری را با الفاظی معدود روشن سازد، همین خود بهترین راه حل خواهدبود. از این رو من در این خصوص رأی خود را به‌این نحو بیان می‌کنم: اگر «دانش راستین» و «تصور (پندار) درست» دو چیز مختلفند نه یک چیز، بالضروره لازم می‌آید موجوداتی وجود داشته‌باشند که در خویشتن و برای خویشتن باشند و ما نتوانیم آنها را به‌وسیلهٔ حواس درک کنیم بلکه فقط قادر باشیم به‌اینکه آنها را بشناسیم[15]. اما اگر، چنانکه بعضی از مردم معتقدند، میان پندار درست و شناسایی فرقی نیست، در این صورت لازم می‌آید که هر چه ما به وسیلهٔ حواس جسمانی درمی‌یابیم عین حقیقت باشد.

ما ناچاریم شناسایی و پندار درست را دو نوع مختلف بشماریم، زیرا آن دو جدا از یکدیگرند و از دو منشأ مختلف پدیدمی‌آیند و شباهتی به‌یکدیگر ندارند: یکی از راه تعلیم و آموزش بوجودمی‌آید و دیگری بر اثر اقناعی که در درون ما صورت‌می‌گیرد. یکی همیشه با تفکر درست همراه است ولی دیگری ارتباطی با تفکر ندارد. یکی را به‌وسیلهٔ سخنوری و از راه اقناع نمی‌توان تغییر داد ولی دیگری را می‌توان از آن راه دگرگون کرد: از یکی، می‌توان گفت که همهٔ مردم بهره‌مندند، ولی دیگری، یعنی عقل محض و دانش حقیقی، خاص خدایان و عدهٔ قلیلی از آدمیان است.

۵۲ اما اگر راستی چنین باشد، باید اعتراف کنیم که در یک سو نوعی از موجود وجوددارد که پیوسته همان است و همان می‌ماند: نه می‌زاید و نه از میان می‌رود و نه چیزی دیگر را از جایی به‌خود رامی‌دهد و نه خود در چیزی دیگر

فرومی‌شود. نه دیدنی است و نه با حواس دیگر دریافتنی، بلکه فقط تفکر خردمندانه می‌تواند از دیدار آن بهره‌مند گردد. در سوی دیگر نوع دومی هست که در عین حال که با نوع اول همنام و شبیه است، به‌چشم دیده‌می‌شود و یا با دیگر حواس می‌توان آن را دریافت و زاده‌می‌شود و پیوسته در حرکت است و در یک مکان پدیدمی‌آید و باز از همان مکان محو می‌گردد و از راه تصور و پندار و به‌یاری ادراک حسی قابل درک است.

اما نوع سومی هم هست که از نوع مکان است: دستخوش فنا و فساد نیست و به‌هر حادث و شونده‌ای جای‌می‌دهد، به‌حواس درنمی‌آید و روح نیز تنها از طریق تفکری غیر اصیل و تقریباً غیر قابل اعتماد می‌تواند به‌آن پی‌ببرد و نمی‌توان آن را در تعریف قابل اعتمادی گنجاند، و این همان است که ما به‌آن توجه داریم وقتی که در عالم خواب و خیال به‌خود می‌گوییم «آنچه هست قطعاً و بالضروره باید در جایی باشد و در مکانی قرارگرفته‌باشد، بنا بر این آنچه نه در روی زمین است و نه در آسمان، اصلاً نیست.» همهٔ این قبیل خواب و خیالها دربارهٔ طبیعت موجود حقیقی به‌ما چنین می‌گویند، حال آنکه خود او نه به‌خواب می‌رود و نه خواب می‌بیند. بنا بر این بی‌جهت نیست که ما وقتی هم که بیدار می‌شویم توانایی کافی برای تشخیص و تمیز نداریم و نمی‌توانیم به‌این حقیقت پی‌ببریم که درست است که یک تصویر ــ که حتی هدفی را هم که به‌خاطر آن بوجودآمده‌است در خود ندارد، بلکه همیشه به‌صورت جلوهٔ چیز دیگری نمایان می‌شود ــ ناچار است که یا در چیز دیگری تکوین یابد و بشود و بوجودآید تا به‌نحوی از انحاء موجود باشد و یا، در غیر این صورت، اصلاً موجود نباشد؛ ولی در مورد موجود حقیقی، بعکس، فقط این سخن صحیح صدق می‌کند: مادام که دو چیز غیر از یکدیگرند، غیرممکن است که یکی از آن دو در دیگری بوجودآید، و در نتیجه آنها در عین حال هم یکی باشند و هم دو چیز مختلف.

به‌این ملاحظه من رأی خود را به‌نحوی که بیان کردم اعلام می‌نمایم و بیان خود را چنین خلاصه می‌کنم: «موجود» و «مکان» و «شدن» سه نوع مختلفند از یکدیگر جدا، و این سه نوع وجودداشتند پیش از آنکه جهان پای به‌مرحلهٔ وجود گذارد. دایه و غذادهندهٔ «شدن» چون هم مرطوب می‌شد و هم مشتعل می‌گردید و هم صورت هوا و خاک را می‌پذیرفت و هم سایر صورتها را، از این رو به جلوه‌های گوناگون متجلی می‌گردید، و چون نیروهایی که در او جای‌داشتند نه

شبیه یکدیگر بودند و نه دارای تعادل، و چون خود او نیز دارای تعادل نبود بلکه بی‌نظم و قاعده به‌هر سو می‌گرایید، از این رو گاه آن نیروها او را به‌تکان می‌آوردند و می‌جنباندند و گاه خود او به‌سبب حرکت خود، آنها را تکان می‌داد و می‌جنباند، و بر اثر این تکان و جنبش آنها از یکدیگر جدا می‌گردیدند و هر کدام به‌سویی می‌افتاد همچنان که چون غله را در الک یا ظرفی شبیه به‌الک برای پاک‌کردن
۵۳ تکان دهند اجزاءِ سنگینتر از اجزاءِ پوک و سبک جدا می‌شوند و هر جزئی در سویی گردمی‌آید. به‌همین نحو در آن هنگام دایه و پذیرنده چون الکی که دانه‌های غله را تکان دهد چهار نوع جسم را تکان داد و بر اثر این تکان اجزایی را که به‌یکدیگر بی‌شباهت بودند از هم جدا کرد و اجزاءِ شبیه به‌هم را در یکجا گرد آورد و همین امر سبب شد که هر یک از آنها در مکانی جای‌گیرد حتی پیش از آنکه جهان از ارتباط همهٔ آنها با یکدیگر تکوین پذیرد و بوجودآید. آنها در آن هنگام از هر گونه نظم و اعتدالی عاری بودند اما همین که ساختن جهان آغاز گردید خداوند نخست آتش و آب و هوا و خاک را ــ که گرچه تا آن لحظه آثاری از طبیعت اصلی خویش را در خود داشتند ولی در وضع و حالی بودند که هر چه از خدا دور باشد دچار همان وضع و حال است ــ از حیث صورت و تعداد به‌حالتی که قاعدتاً باید داشته‌باشند درآورد. ما نخست این نکته را که خدا آنها را به‌بهترین و زیباترین صورت درآورد در حالی که پیش از آن چنین نبودند اساس گفتار خود قرارمی‌دهیم و این امر را اصلی مسلم تلقی می‌کنیم. سپس من باید چگونگی یکایک آنها را با گفتار مفصلی برای شما تشریح کنم و چون شما نیز با این گونه مطالب بیگانه نیستید از فهم سخن ناتوان نخواهیدماند.

اینکه آتش و آب و هوا و خاک جسمند بر کسی پوشیده نیست. اما از خصوصیات جسم یکی ارتفاع (= یا عمق) است و ارتفاع بالضروره مستلزم رویه (سطح) است و هر رویهٔ هموار از مثلثهایی تشکیل یافته. مثلثها اصولاً به‌دو نوع برمی‌گردند که هر یک دارای یک زاویهٔ قائمه و دو زاویهٔ حاده است: یکی دارای دو ضلع برابر است و دو زاویهٔ حادهٔ آن نیز دو نیمهٔ برابر یک زاویهٔ قائمه است. در نوع دوم دو زاویهٔ حاده دو بخش نابرابر زاویهٔ قائمه‌ای هستند که به‌وسیلهٔ دو ضلع نابرابر به‌دو قسمت تقسیم شده‌است. از این رو اگر بخواهیم احتمال نزدیک به حقیقت را در قلمرو ضرورت نابینا پیدا کنیم ناچاریم عناصر اصلی آتش و اجسام دیگر را در این دو نوع مثلث جست و جو کنیم. عناصر اصلی‌تر و اولی‌تر را فقط

خود خدا و آنان که خدا دوستشان دارد، می‌شناسد.

اکنون جای آن است که نشان‌دهیم که کیفیت آن چهار جسم زیبا چگونه است و دارای چه خاصیتی است که سبب می‌شود آنها در عین ناهمانندی به یکدیگر چنان قابلیت و استعدادی داشته‌باشند که چون یکی منحل گردد دیگری از آن پدیدآید. چه اگر از عهدهٔ این کار برآییم حقیقت امر را دربارهٔ پیدایش خاک و آتش و دو جسم دیگر که حد وسط میان آن دو می‌باشند بدست‌خواهیم‌آورد و در این صورت در برابر هیچ کس قبول نخواهیم‌کرد که اجسامی زیباتر از این چهار جسم ــ که هر یک در نوع و مقام خود در حد اعلای زیبایی است ــ وجوددارد. پس اکنون وظیفهٔ ما این است که ترکیب وجود این چهار جسم را که در زیبایی برتر از همهٔ اجسام دیگرند تشریح کنیم و نشان‌دهیم که توانسته‌ایم به‌طبیعت آنها ۵۴
پی‌ببریم.

از دو نوع مثلثی که پیشتر یاد کردیم، مثلث قائم‌الزاویهٔ متساوی‌الساقین بر یک قسم است. ولی مثلث قائم‌الزاویه‌ای که طول اضلاعش مختلف است اقسام بیشمار دارد. اکنون اگر بخواهیم در راه درست پیش برویم باید از میان اقسام بیشمار این نوع دوم زیباترین آنها را پیدا کنیم و اگر کسی بتواند قسمی زیباتر از آنچه مورد نظر ماست بیابد در برابرش نه همچون دشمن در برابر دشمن بلکه چون دوست در برابر دوست تسلیم خواهیم‌شد و اعتراف خواهیم‌کرد که بر ما پیروز شده‌است. از میان این اقسام بیشمار، قسمی که در نظر ما زیباتر از همه است، مثلثی است که از پیوستن دو تای آن به‌یکدیگر مثلثی متساوی‌الاضلاع پدیدمی‌آید. اگر بخواهیم تشریح کنیم که چرا این قسم را زیباتر از اقسام دیگر می‌شماریم، سخن به‌درازا خواهدکشید ولی اگر کسی بتواند سخن ما را رد کند و مبرهن سازد که در اشتباهیم از او منت خواهیم‌پذیرفت. بنا بر آنچه گفته‌شد، از میان همهٔ مثلثها دو مثلث برمی‌گزینیم و می‌گوییم که آتش و سه عنصر دیگر از آن دو مثلث ساخته‌شده‌اند: یکی مثلث قائم‌الزاویهٔ متساوی‌الساقین است و دیگری مثلث قائم‌الزاویه‌ای که در آن مربع ضلع بزرگتر سه برابر مربع ضلع کوچکتر است. اکنون نکته‌ای را که پیشتر به‌اشاره‌ای غیردقیق از آن گذشتیم بدقت تشریح می‌کنیم: پیشتر گفتیم که آن چهار نوع جسم از یکدیگر، و از راه انحلال و استحاله به‌یکدیگر، پدیدمی‌آیند. ولی این سخن درست نیست زیرا کیفیت تشکیل آن چهار نوع جسم از دو مثلثی که انتخاب کردیم بدین

نحو است که سه‌تاازِ آن اجسام از یک قسم مثلث، یعنی از مثلث قائم‌الزاویهٔ مختلف‌الاضلاع، ساخته‌شده‌اندولی جسم چهارم یگانه جسمی است که فقط از مثلثهای قائم‌الزاویهٔ متساوی‌الساقین پدیدآمده. از این رو همهٔ اجسام چهارگانه ممکن نیست از راه انحلال و ترکیب دوبارهٔ اجزاء تشکیل‌دهنده‌شان، به‌یکدیگر تبدیل شوند بلکه این کیفیت فقط خاص سه جسمی است که عناصر اصلی تشکیل‌دهنده‌شان از یک قسم واحد است و به‌همین جهت وقتی که یکی منحل و به‌عناصر اصلی خود تجزیه شود، همان عناصر اصلی می‌توانند صورت جسم دیگر را به‌خود بپذیرند.

دربارهٔ پدیدآمدن اجسام از یکدیگر به‌همین قدر بسنده می‌کنیم. اکنون وظیفهٔ بعدی ما این است که بیان کنیم که کیفیت هر یک از این انواع چهارگانه که ناشی از نحوهٔ ترکیب آنهاست چگونه است و برای اینکه نوعی دارای چنان کیفیتی باشد از چند مثلث باید ترکیب یافته‌باشد. نخست به‌نوعی می‌پردازیم که ترکیبش ساده‌تر از ترکیب انواع دیگر است و از این رو عناصر اصلی تشکیل‌دهنده‌اش نیز کوچکتر از عناصر اصلی سایر انواع می‌باشد. این نوع، چنانکه گفتیم، از مثلثی ساخته‌شده که طول وترش دو برابر طول ضلع کوچکتر است. حال اگر دو تا از مثلثها را پهلوی یکدیگر بگذاریم و از اتصال آنها چهارگوشی پدیدآوریم، به‌نحوی که وترهای آن دو مثلث بر هم بیفتد و قطر آن چهارگوش را تشکیل دهد، و همین عمل را دو بار دیگر چنان تکرار کنیم که همهٔ قطرها و اضلاع کوچک در یک نقطه به‌هم پیوندند، از آن شش مثلث اصلی، یک مثلث متساوی‌الاضلاع پدیدمی‌آید که مرکزش همان نقطه است. اگر چهار تا از آن مثلثهای متساوی‌الاضلاع را با هم متحد سازیم، با هر گروه سه زاویه‌ای یک کنج پدیدمی‌آید و اگر چهار کنج به‌همین
۵۵ نحو تشکیل یابد نخستین نوع جسم کثیرالوجوه منتظم (هرم منظم) پدیدار می‌گردد که دارای خصوصیت تقسیم یک کرهٔ کامل به‌پاره‌های مساوی و مشابه است. دومین نوع جسم کثیرالوجوه منتظم نیز از همین مثلثها تشکیل می‌یابد ولی به‌این نحو که هشت مثلث متساوی‌الاضلاع به‌هم می‌پیوندند و با چهار زاویه (هر زاویه در یک صفحه) کنجی پدیدمی‌آورند و چون شش کنج تشکیل یابد دومین جسم کثیرالوجوه منتظم صورت کمال پیدا می‌کند. سومین نوع جسم کثیرالوجوه منتظم از به‌هم‌پیوستن دو بار شصت مثلث عنصری و دوازده کنج پدیدار گردیده که هر یک کنج محدود به‌پنج صفحهٔ مثلثهای متساوی‌الاضلاع

است و دارای بیست قاعده است که آنها نیز مثلثهای متساوی‌الاضلاعند. به‌این ترتیب یکی از دو عنصر اصلی با پدیدآوردن این اجسام وظیفه‌ای را که بعهده‌داشت انجام‌داد و بپایان‌رساند.

مثلث قائم‌الزاویهٔ متساوی‌الساقین جسم عنصری چهارم را بوجودآورد، به این ترتیب که چهار تا از آنها به‌هم برآمدند به‌نحوی که رأسهای زوایای قائمه‌شان در یک نقطه به‌هم پیوستند و بدین‌سان نخست یک چهارگوش متساوی‌الاضلاع بوجودآوردند. چون شش چهارگوش با هم متحد شدند هشت کنج پدیدار گردید که هر یک از سه زاویهٔ قائمه ساخته شده‌است. جسمی که به‌این ترتیب بوجود آمده دارای شکل مکعب است که دارای شش قاعدهٔ مربع می‌باشد.

اما نوع پنجمی از ترکیب و به‌هم‌پیوستن نیز وجوددارد که دارای کیفیتی مناسب ترکیب خویش است و خدا این نوع ترکیب را در کل جهان بکاربرد هنگامی که اشکال جانوران را به‌آن بخشید.

انسان چون دربارهٔ مطالبی که بیان کردیم می‌اندیشد و می‌خواهد پاسخی برای این سؤال پیدا کند که آیا عدهٔ جهانها محدود است یا نامحدود، به‌این نتیجه می‌رسد که کسانی که عدهٔ جهانها را نامحدود می‌دانند فکرشان بسیار محدود است و از چیزهایی که هر انسانی باید بداند بی‌خبرند. ولی در اینکه آیا فقط یک جهان وجوددارد یا پنج جهان، می‌توان در تردید بود. عقیدهٔ ما این است که به احتمال بسیار قوی تنها یک جهان بوجودآمده‌است و کاری نداریم به‌اینکه دیگران در این باره چه می‌اندیشند.

اکنون می‌خواهیم چهار شکلی را که پیدایششان را تشریح کردیم میان چهار عنصر، یعنی آتش و خاک و آب و هوا تقسیم کنیم: خاک دارای شکل مکعب است زیرا در میان اجسام چهارگانه از همه بی‌حرکتتر و شکل‌پذیرتر است، و جسمی که دارای چنین خاصیتی است بناچار باید بر پایه و قاعدهٔ استوارتری قرار گرفته‌باشد. از انواع مثلثها که برشمردیم قاعدهٔ مثلث قائم‌الزاویهٔ متساوی‌الساقین، هم از قاعدهٔ مثلث مختلف‌الاضلاع و هم از مثلث متساوی‌الاضلاع استوارتر است، و از اشکال مرکبی که از این مثلثها تشکیل یافته‌اند چهارگوش متساوی‌الاضلاع بضرورت پایه‌ای استوارتر از مثلث متساوی‌الاضلاع دارد. بنا بر این اگر بگوییم که خاک دارای چنین شکلی است مطابق احتمال قوی سخن گفته‌ایم. از اشکالی که باقی‌می‌ماند، سنگین‌ترین آنها را به‌آب می‌دهیم و سبک‌ترینشان را به‌آتش و

۵۶ میانگین را به‌هوا. کوچکترین اجسام عنصری را به‌آتش می‌دهیم، بزرگترین آنها را به‌آب و میانگین را خاص هوا می‌شماریم. باز می‌گوییم که از میان اجسام عنصری، آنچه تیزتر از همه است باید به‌آتش داده‌شود و آنچه از این حیث در مرتبهٔ دوم قراردارد باید به‌هوا داده‌شود و آنچه در مرتبهٔ سوم است به‌آب.

همچنین می‌گوییم که از اجسام عنصری آنکه قاعده‌اش کوچکتر از دیگران است بناچار باید از هر حیث تیزتر و نافذتر از دیگران باشد و چون از حیث عدهٔ عناصر اصلی تشکیل‌دهند نیز کمتر از دیگران است از این رو باید سبکتر و در حرکت چالاکتر از دیگران باشد و آنکه از لحاظ چگونگی قاعده بعد از او قراردارد، بی‌گمان از حیث صفات و خصوصیات نیز در درجهٔ دوم است و آنکه از لحاظ چگونگی قاعده در درجهٔ سوم قراردارد از حیث صفات و خصوصیات نیز در مرتبهٔ سوم است. بدین‌ترتیب نتیجه می‌گیریم که به‌احتمال قوی جسمی که شکل هرم دارد عنصر اصلی و بذر آتش است و جسمی که از حیث شکل پس از آن می‌آید عنصر اصلی و بذر هواست و سومی عنصر اصلی و بذر آب است. اما این اجسام را که عناصر اصلی شمردیم باید بسیار کوچک در نظر آوریم به‌نحوی که یک تای آنها را به‌سبب خردی به‌چشم نتوان دید ولی چون بسیاری از آنها به‌هم برآیند و توده‌ای شوند به‌چشم درمی‌آیند. دربارهٔ تناسبها و حرکات و سایر خواص آنها باید بگوییم که خداوند پس از آنکه ضرورت را وادار ساخت که آزادانه در مقابل وی تسلیم شود، این اجسام را از هر حیث بسیار دقیق و بی‌نقص ساخت و به‌حد اعلای کمال رساند و تناسب کامل میان آنها برقرار کرد.

بنا بر آنچه تا کنون در این باره بیان کردیم، ظاهراً موضوع باید چنین باشد: خاک وقتی که هنگام برخورد با آتش و به‌سبب تیزی آتش منحل می‌شود، خواه این انحلال در خود آتش یا در هوا و یا در آب صورت‌گیرد، آنقدر در درون عنصری که در آن منحل شده‌است به‌این سو و آن سو کشیده‌می‌شود تا اینکه اجزایش باز به‌هم می‌رسند و به‌یکدیگر می‌پیوندند و دوباره صورت خاک به‌خود می‌گیرد زیرا خاک هرگز نمی‌تواند به‌صورت عنصر دیگری درآید. ولیکن چون آب بر اثر برخورد با آتش یا هوا منحل گردد، از اجزایش ــ وقتی که دوباره به‌هم می‌پیوندند ــ یک قطعه آتش و دو قطعه هوا بوجودمی‌آید. همین طور، چون تودهٔ کوچکی از آتش میان تودهٔ بزرگتری از هوا یا آب یا خاک قرارگیرد و در کشمکشی که میان آن دو روی‌می‌دهد از‌پای‌درآید و منحل گردد، از دو قطعه آتش یک قطعه

آب پدیدمی‌آید، و اگر هوا در این کشمکش مغلوب و منحل شود اجزاءِ دو قطعه و نیمی از هوا به‌صورت یک قطره آب درمی‌آید. در این مورد باید این نکته را نیز در نظر بگیریم که وقتی که یکی از عناصر با آتش برخورد می‌کند و آتش با نوک و پهلوهای تیز خود آن را می‌برد و قطعه‌قطعه می‌کند و از هم می‌شکافد، به‌محض ۵۷ اینکه اجزاءِ اصلی آن عنصر دوباره به‌نحوی با هم مربوط گردند که صورت آتش به‌خود گیرند این شکافتن و بریدن بپایان‌می‌رسد زیرا یک عنصر هرگز نمی‌تواند در عنصری که عین خود او یا شبیه به‌اوست تغییری بوجودآورد و یا در تحت تأثیر او تغییر یابد، ولی هر عنصری به‌محض اینکه با عنصر دیگری که ضعیفتر از خود اوست برخورد کند و کشمکشی میان آنها روی‌دهد عنصر ضعیفتر ازپای درمی‌آید و دچار انحلال دائمی می‌گردد. برعکس، هنگامی که قطعهٔ کوچکی از این عناصر میان تودهٔ بزرگی از عنصری دیگر بیفتد و منحل و از هم پاشیده‌شود، این انحلال و از هم پاشیدگی وقتی بپایان‌می‌رسد که اجزاءِ اصلی عنصر مغلوب دوباره به‌هم پیوندند و صورت عنصر غالب را به‌خود گیرند؛ به‌این نحو است که از آتش هوا و از هوا آتش بوجودمی‌آید. اما اگر هر دو قطعه‌ای که با هم برخورد می‌کنند دارای نیروهای برابر باشند و میان آنها کشمکش روی‌دهد، این کشمکش چندان ادامه می‌یابد که سرانجام یکی از آنها از زیر ضربه‌های حریف می‌گریزد و به‌نوع خود ملحق می‌شود، و یا اینکه ازپای درمی‌آید و جزءِ او می‌گردد. بر اثر این انفعالات و تحولها همهٔ این عناصر به‌طور مداوم مکان خود را تغییر می‌دهند، زیرا به‌سبب حرکت ظرفی که عناصر را در خود می‌پذیرد و جای‌می‌دهد، قسمت اعظم هر عنصری به‌مکانی درمی‌آید که جدا از مکان عناصر دیگر است و هر بار که یکی از آنها صورت خود را ازدست‌می‌دهد و صورت عنصر دیگری را به‌خود می‌گیرد بلافاصله به‌مکان عنصر دوم روی‌می‌نهد و در آن مستقر می‌گردد.

علت پیدایی اجسام بسیط اولیه از این قراراست که بیان کردیم. اما علت پدیدارشدن انواع سافل این چهار نوع را، باید در کیفیت به‌هم‌پیوستن اجزاءِ اولیهٔ آنها جست و جو کرد: به‌این معنی که مثلثهایی که در ترکیب آنها بکاررفته همه به‌یک اندازه نبوده‌است بلکه مثلثهای کوچک و بزرگ و به‌اندازه‌های بسیار گوناگون بوده و به‌تعداد این اندازه‌ها انواع سافل مختلف بوجودآمده و صورت‌پذیرفته‌است. انواع سافل گوناگون هر نوع با یکدیگر و همچنین با اقسام گوناگون انواع دیگر به‌هم آمیخته و در نتیجه تعداد بیشماری اجسام مختلف بوجودآورده‌اند. کسی که

بخواهد دربارهٔ طبیعت تشریحی بدست‌دهد که به‌احتمال بسیار به‌حقیقت نزدیک باشد موظف است که بیان این جزئیات را نیز فراموش نکند.

ولی اگر بخواهیم در مطالبی که پس از این بیان خواهیم‌کرد دچار مشکل نشویم، نخست باید این مطلب را روشن کنیم که حرکت و سکون چگونه و بر اثر چه عواملی صورت‌می‌پذیرند؟

در این باره پیش از این مطالبی بیان شده‌است. نکته‌ای که باید در اینجا اضافه کرد این است: آنجا که یکسانی باشد حرکت ممکن نیست بوجودآید، زیرا چیزی جنبش‌پذیر ممکن نیست بدون چیزی که قادر به‌جنباندن است بجنبش درآید و همچنین چیزی که قادر به‌جنباندن است ممکن نیست ایجاد حرکت کند اگر جنبش‌پذیری در میان نباشد. از سوی دیگر قابل تصور نیست که آن دو یکسان و از هر حیث همانند باشند. به‌این جهت می‌گوییم که سکون ناشی از یکسانی و حرکت ناشی از نایکسانی است. علت نایکسانی را پیشتر بیان کرده‌ایم
۵۸ ولی این نکته را هنوز روشن نکرده‌ایم که اجسام مختلف با اینکه از چهار نوع مختلفند به‌چه علت هرگز از حرکت و استحاله به‌یکدیگر بازنمی‌ایستند. از این رو اکنون بدین موضوع می‌پردازیم و می‌گوییم: جهان، چون همهٔ این چهار نوع (= چهار عنصر) را کلاً در خود دارد، و چون حرکتش دورانی است و طبیعتش چنین است که می‌کوشد دائم با خود باشد و با خود به‌حرکت ادامه دهد، از این رو در ضمن حرکت به‌نحوی آن چهار نوع را در خود به‌هم می‌فشارد که هیچ گونه مکان خالی باقی‌نماند. به‌همین جهت است که آتش بیش از هر عنصر دیگر در همه جا راه‌یافته و نفوذ کرده‌است. نفوذ هوا در درجهٔ دوم است زیرا هوا از حیث لطافت و رقت در درجهٔ دوم می‌باشد. دو عنصر دیگر بر حسب درجهٔ رقّت خود پس از آنها قراردارند، زیرا عناصر و انواعی که از اجزاءِ بزرگتر ترکیب یافته‌اند هنگام به‌هم برآمدن و به‌هم‌پیوستن فواصل بزرگتری باقی‌گذاشته‌اند، حال آنکه اجزاءِ کوچکتر فواصل کوچکتری ایجاد کرده‌اند. وقتی که گردش جهان آنها را به‌هم می‌فشارد اجزاءِ کوچکتر در فاصله‌هایی که میان اجزاءِ بزرگتر وجوددارد داخل می‌شوند و چون به‌این ترتیب اجزاءِ کوچکتر و اجزاءِ بزرگتر در پهلوی یکدیگر قرارمی‌گیرند و اجزاءِ کوچکتر اجزاءِ بزرگتر را از هم جدا نگه‌می‌دارند و اجزاءِ بزرگتر اجزاءِ کوچکتر را به‌هم می‌فشارند، نتیجه این می‌شود که همهٔ آنها به‌این سو و آن سو کشیده‌می‌شوند و هر یک در مکانی که درخورش است جای‌می‌گیرد: زیرا تغییر

حجم هر جسمی باعث می‌شود که وضع مکانیش نیز تغییر یابد. بنا بر این همین ادامهٔ بوجودآمدن نایکسانی، علت حرکت دائمی است که اجسام دستخوش آن هستند و همیشه نیز دستخوش آن خواهندبود.

اکنون وقت آن رسیده‌است که بگوییم آتش اقسام گوناگون دارد، از قبیل شعله و آنچه از شعله فیضان می‌یابد، یعنی آنچه نمی‌سوزاند ولی در برابر چشم به‌صورت روشنایی نمایان می‌شود، و همچنین آنچه پس از خاموش‌شدن آتش در جسمی که آتش آن را فراگرفته‌بود (به‌صورت گرمی) باقی‌می‌ماند. هوا نیز اقسام گوناگون دارد که رقیق‌ترین آنها را اثیر می‌نامند و غلیظ‌ترین آنها را بخار و مه و ابر می‌خوانند. از اینها گذشته اقسام دیگری نیز هست که نام خاصی ندارند و کیفیتشان ناشی از اندازه‌های نابرابر مثلثهایی است که در ترکیبشان بکاررفته. آب در وهلهٔ نخستین دارای دو قسم مشخص است: قسم نخست مایعی است که از اجزاءِ کوچک ولی نایکسان ترکیب یافته، و از این رو هم خود به‌خود حرکت می‌کند و هم اجسام دیگر به‌حرکتش می‌آورند، و سبب این خاصیت اختلاف اندازهٔ اجزایی است که در ترکیب آن بکاررفته. قسم دوم از اجزاءِ بزرگ و یکسان ترکیب یافته و به‌علت همین یکسانی اجزایش تحرکش کمتر از قسم نخستین است ولی چون آتش در آن راه‌یابد یکسانی اجزایش را ازدست‌می‌دهد و تحرک بیشتری می‌یابد، و اگر این حالت در او شدیدتر شود هوایی که اطراف آن را فراگرفته‌است آن را بحرکت‌می‌آورد و بر روی زمین جاری می‌سازد. در این حالت دربارهٔ آن می‌گوییم «گداخته‌می‌شود» و با این عبارت به‌انحلال آن اشاره می‌کنیم. یا می‌گوییم «مایع است» و با این عبارت جریانش را بر روی زمین توضیح می‌دهیم و خلاصه به‌وسیلهٔ این عبارات دو گونه تغییری را که در آن روی‌می‌دهد بیان می‌کنیم.

۵۹ اما وقتی که آتش از آن جدا شود، چون آتش در خلأ حرکت نمی‌کند از این رو ناچار به‌هوایی که اطراف آن را فراگرفته‌است فشار می‌آورد و هوا نیز به‌تودهٔ مایع که هنوز متحرک و در حال جریان است فشار می‌آورد و این فشار باعث می‌شود که تودهٔ مایع در خود فشرده‌شود و خلل و فرجش که پیشتر آتش در آنها جای‌گرفته‌بود پر گردد و یکسانی خود را بازیابد زیرا آنچه باعث ایجاد نایکسانی شده‌بود، یعنی آتش، از آن دور شده‌است، و در نتیجه به‌حال قبلی خود بازگردد. این دورشدن آتش را «سردشدن» می‌نامند و حالت فشردگی را که پس از آن

روی‌می‌دهد انجماد یا فسردگی می‌خوانند.

در میان اقسام گوناگون نوع مایعات فشرده و منجمد، قسمی که از کوچکترین و یکسان‌ترین اجزاءِ ترکیب‌یافته و از حیث فشردگی یگانه است و بیش از یک قسم ندارد و صفت ممتازه‌اش رنگ زرد درخشان اوست و گرانبهاترین قسمت دارایی ما را تشکیل می‌دهد طلاست که به‌سبب عبور از خلال سنگ، تصفیه شده و فشردگی خاص خود را بدست‌آورده‌است. سخت‌ترین قسمت طلا که در نتیجهٔ فشردگی بی‌اندازه، بسیار سخت و سیاه‌رنگ است «آداماس» نامیده می‌شود. قسم دوم از مایعات فشردهٔ منجمد، سنگ آهن است که اجزاءِ تشکیل‌دهنده‌اش از حیث کوچکی تقریباً مانند اجزاءِ طلاست ولی به‌اقسام گوناگون یافت می‌شود و در فشردگی حتی از طلا نیز برتر است و چون در ترکیبش مقدار کمی از اجزاءِ خاک نیز آمیخته‌است از طلا سخت‌تر است ولی چون فاصلهٔ بین اجزایش بیشتر از فاصلهٔ بین اجزاءِ طلاست سبکتر از طلا می‌باشد و این جوهر که از نوع درخشان و غلیظ آب است چون سخت شود مس نامیده‌می‌شود، و چون مقدار خاکی که در ترکیبش آمیخته‌است با گذشت زمان از آن جدا گردد، به‌نام زنگار نامیده‌می‌شود.

شمردن اقسام دیگر این نوع دشوار نیست. اگر کسی بخواهد به‌قصد تفریح و استراحت، تحقیق دربارهٔ موجود حقیقی را کنار بگذارد و وقت خود را به‌کاوش و تحقیق دربارهٔ «شونده» صرف کند ــ تحقیقی که حاصلش فقط ظن و گمان و احتمال است ــ و از این راه برای خود لذتی فراهم‌سازد که پشیمانی به‌دنبال ندارد، همین خود سرگرمی مطبوعی است که نه دون شأن انسان است و نه قابل ملامت. از این رو ما نیز اکنون می‌خواهیم همین راه را در پیش گیریم و پژوهشی راکه آغاز کرده‌ایم، با توجه به‌اینکه آنچه می‌گوییم در حدود گمان و احتمال است، دنبال کنیم:

آبی که با آتش آمیخته‌است و بآسانی جریان می‌یابد چون متحرک و جاری و بر روی زمین روان است، آب روان خوانده‌می‌شود. این گونه آب نرم است زیرا سطحش به‌سختی خاک نیست و بدین جهت در برابر خاک تسلیم‌می‌شود اما همین که از آتش و هوا جدا می‌شود و تنها می‌ماند، یکسانی خود را بازمی‌یابد ولی عناصری که از آن جدا شده‌اند به‌آن فشار می‌آورند و آب نرمی خود را از دست می‌دهد و سخت می‌شود. این حالت اگر در بالای زمین روی‌دهد آب غالباً صورت

تگرگ به‌خود می‌گیرد و اگر در روی زمین باشد به‌صورت یخ درمی‌آید. گاهی نیز در بالای زمین این حالت سبب می‌شود که آب سختی کمتری به‌خود پذیرد و به‌شکل برف درآید.

دیگر اقسام عمدهٔ آب مایعاتی هستند که به‌هم آمیخته و نوع خاصی را بوجودآورده‌اند. این نوع خاص به‌صورت شیره‌های گوناگون از خلال گیاههایی که
از زمین می‌رویند عبور می‌کند و چون هر شیره به‌سبب ترکیب خود خاصیت ۶۰
مخصوصی دارد از این رو اقسام آنها بسیار است و بیشترشان هم نام خاصی ندارند. اما چهار قسم آن که با آتش همراهند و از این رو جلا و شفافیت خاصی دارند به‌نامهای معینی خوانده‌می‌شوند، به‌این ترتیب: قسمی که تن و روح را در آنِ واحد گرم می‌کند شراب نام دارد. قسم دوم که بسیار شفاف و جلی است، روغن نامیده‌می‌شود مانند صمغ و روغن کرچک و روغن زیتون و امثال آنها. به‌قسم سوم که خلل و فرج دهان و زبان را منبسط می‌سازد و از این رو با مزهٔ شیرین و مطبوعی همراه است نام عسل داده‌می‌شود و قسم چهارم که گوشت بدن را حل می‌کند و هنگام سوختن به‌صورت کف درمی‌آید افیون نامیده‌می‌شود.

اما در مورد اقسام خاک باید بگوییم که یک قسم آن از خلال آب عبور می‌کند و صورت سنگ به‌خود می‌گیرد. کیفیت این فعل و انفعال چنین است: چون آبی که با خاک آمیخته‌است تجزیه شود و به‌صورت هوا درآید و متصاعد گردد، ناچار بمکانی که مخصوص هواست روی‌می‌نهد و چون در اطراف آن خلأ وجودندارد، بهوایی که اطراف خاک را فراگرفته‌است فشار می‌آورد. به‌سبب این فشار هوا نیز به‌تودهٔ خاک سنگینی می‌کند و آن را فشرده‌تر می‌سازد و به‌این ترتیب خلل و فرجی که در خاک بر اثر جداشدن هوا از آن ایجاد شده‌بود پر می‌شود و خاک به‌صورت تودهٔ سنگ درمی‌آید. زیباترین اقسام سنگ آنهایی هستند که از اجزاءِ یکسان تشکیل یافته‌اند و در نتیجه شفافند، و زشت‌ترین آنها سنگهایی هستند که ترکیبشان خلاف این است.

قسم دوم خاک، خاکی است که به‌سبب نزدیکی آتش رطوبت خود را ازدست‌داده‌است و اگر این حالت شدید باشد خاک حتی خشکتر از سنگ است و ما آن را سفال می‌نامیم.

گاهی نیز پیش‌می‌آید که خاک بی آنکه همهٔ رطوبت خود را ازدست‌دهد به‌علت نزدیکی آتش گداخته‌می‌شود و چون مادهٔ مذاب سرد شود به‌صورت نوعی

تودهٔ سنگ‌مانند سیاه‌رنگ درمی‌آید. اگر این نوع خاک قسمت عمدهٔ رطوبت خود را ازدست‌بدهد و مزهٔ شور آمیخته به‌تلخی پیدا کند، صورت ناترون به‌خود می‌گیرد که چون در آب حل شود برای پاک‌کردن لکه‌های روغن بسیار مناسب است، یا به‌صورت نمک درمی‌آید که هیچ غذایی از آن مستغنی نیست و چنانکه در تعالیم دینی می‌گویند جسمی است محبوب خدایان.

اجسامی هم هستند که از ترکیب خاک و هوا و آب بوجودآمده‌اند و آب قادر به‌حل و تجزیهٔ آنها نیست بلکه تنها آتش می‌تواند آنها را حل کند. سختی این گونه اجسام معلول علتی است که شرح می‌دهم: آتش و هوا نمی‌توانند تودهٔ خاک را گداخته‌کنند زیرا اجزاءِ آنها کوچکتر از فواصلی است که میان اجزاءِ خاک وجوددارد، از این رو بدون احتیاج به‌کوشش و کشمکش وارد آن فواصل می‌شوند و در آنها جای‌می‌گیرند بی آنکه خاک را حل کنند. ولی اجزاءِ آب چون بزرگترند با زور و فشار راهی برای خود باز می‌کنند و در نتیجه خاک را می‌گدازند. بنا بر این
۶۱ اگر خاک به‌سبب واردآمدن زور و فشار بر آن به‌هم‌فشرده نباشد، فقط آب آن را حل می‌کند ولی اگر به‌هم‌فشرده باشد جز آتش هیچ چیز قادر به‌حل آن نیست، چه در این حالت هیچ عنصر دیگری نمی‌تواند در آن راه‌یابد.

در مورد ترکیبات آب نیز وضع عیناً از همین قراراست: آبی که به‌سبب واردآمدن زور و فشار به‌هم‌فشرده باشد فقط هنگام برخورد با آتش حل می‌گردد ولی آنچه فشردگی کمتری داشته‌باشد هم در برخورد با هوا حل می‌شود و هم در برخورد با آتش. هوایی که با زور و فشار به‌هم‌فشرده باشد فقط به‌اجزاءِ خود تجزیه می‌شود ولی هوایی که فشردگی کمتری داشته‌باشد تنها به‌واسطهٔ آتش گداختنی است. به‌این مناسبت در مورد اجسامی که از ترکیب آب و خاک بوجودآمده‌اند، مادام که آب در فواصل بین اجزاءِ خاک جای‌دارد، آبی که از خارج با آن برخورد نماید نمی‌تواند در آن نفوذ کند بلکه از کنار آن می‌گذرد و تغییری در خود جسم نمی‌تواند بدهد، لیکن اجزاءِ آتش در فواصل بین اجزاءِ آب راه‌می‌یابند و نفوذ می‌کنند، و چون آتش در هوا همان اثر را دارد که آب در خاک دارد ازین رو آتش یگانه عنصری است که می‌تواند چنین جسم مرکبی را بگدازد و به‌حال میعان درآورد. ترکیب این قبیل اجسام گاه چنین است که مقدار کمتری آب با مقدار بیشتری خاک آمیخته‌است، مانند اقسام شیشه‌ها و سنگهای قابل احتراق، و گاه مقدار آب در آنها بیشتر از مقدار خاک است مانند انواع مومها و اجسامی مشابه

آنها که با بوی خوش همراهند.

به‌این ترتیب کیفیت پیدایش چهار عنصر و آنچه از ترکیب آنها پدید می‌آید و چگونگی تبدیل آنها به‌یکدیگر و انواع و اقسام گوناگون آنها را تا حدی که مقدور بود بیان کردیم. اکنون باید بکوشیم چگونگی و علل تأثیری را که آنها در ما می‌کنند روشن سازیم.

در این تردید نیست که همهٔ اجسامی که ذکرشان گذشت با حواس قابل ادراکند. ولی هنوز چگونگی پیدایش عضلات بدن و توابع آنها و همچنین چگونگی قسمت فانی نفس را توضیح نداده‌ایم. تشریح این مطلب بدون تشریح چگونگی ادراک حسی، و همچنین توضیح این موضوع بدون توضیح مطلب نخستین امکان‌پذیر نیست. از طرف دیگر نمی‌توانیم هر دو مطلب را در آنِ واحد روشن سازیم. بنا بر این چاره‌ای نداریم جز اینکه یکی از آن دو را مسلم فرض کنیم و بعد از آنکه توضیح دیگری را بپایان‌رساندیم دوباره به‌مطلبی که واضح و مسلم فرض کرده‌بودیم بازگردیم. برای اینکه تشریح چگونگی ادارک حسی را بلافاصله بعد از بیان عناصر چهارگانه آورده‌باشیم، هم‌اکنون به‌آن نوع ادراکات حسی می‌پردازیم که در تن و روح ما اثر می‌گذارند.

نخست می‌خواهیم ببینیم چرا دربارهٔ آتش می‌گوییم «گرم» است؟ برای پیداکردن جواب این پرسش باید بریدگی و تجزیه‌ای را که هنگام نزدیکی به‌آتش در تن ما روی‌می‌دهد مورد دقت قراردهیم. ما همه بی‌تردید احساس می‌کنیم که اثری که آتش در ما می‌کند اثر تیز و برنده‌ای است. ولی نکته‌ای که باید مورد توجه قرارگیرد این است که با در نظرگرفتن تیزی نوک و برندگی پهلوها و کوچکی اجزاءِ آتش و سرعت آن و با توجه به‌اینکه آتش به‌سبب این خصوصیات همیشه هر چیزی را که بر سر راهش قرارگیرد می‌برد و قطعه‌قطعه می‌کند و همچنین با توجه
۶۲ به‌کیفیت پیدایش شکل و صورت آتش، باید چنین نتیجه بگیریم که احساسی که ما با کلمهٔ «گرم» بیان می‌کنیم به‌احتمال بسیار قوی اثری است ناشی از اینکه آتش بدن ما را می‌برد و دچار تجزیه و انحلال می‌سازد.

عکس این حالت گرچه روشن است با این همه توضیحی باید بدهیم: وقتی که مایعاتی که اطراف بدن ما را فراگرفته‌اند از اجزاءِ بزرگی تشکیل یافته باشند و وارد بدن ما شوند و مایعاتی را که از اجزاءِ کوچکتری تشکیل یافته‌اند از بدن ما بیرون برانند، چون نمی‌توانند در جای این اجزاءِ کوچک مستقر شوند از

این رو اجزاءِ مایعی را که در بدن ما وجوددارد به‌هم می‌فشارند و به‌این ترتیب باعث می‌شوند که آنها نایکسانی و تحرکی را که تا کنون داشتند ازدست‌بدهند و حالت یکسانی و سکون به‌خود گیرند و منقبض گردند. ولی طبیعی است که این اجزاء که بر خلاف طبیعت به‌هم فشرده می‌شوند شروع به‌دفاع از خود می‌کنند و به‌نوبهٔ خود بر حریف فشار می‌آورند. نبرد و هیجانی را که به‌این ترتیب حاصل می‌شود ما به‌نام لرزه و چاییدن می‌نامیم و احساسی را که در چنین هنگامی به‌ما روی‌می‌دهد سرما و سردی نام می‌دهیم.

«سخت» چیزی را می‌نامند که عضلات ما در مقابل آن تسلیم شود و «نرم» به‌چیزی می‌گویند که در مقابل عضلات ما تسلیم گردد. اما تسلیم‌شونده چیزی است که بر پایهٔ کوچکی ایستاده‌باشد در حالی که هر چیز که بر قاعدهٔ چهارگوشی ایستاده‌باشد، چون پایه‌اش استوار و محکم است نیروی مقاومتش نیز بیشتر است همین طور است هر چیزی که غلظت ترکیبش بیشتر باشد.

برای اینکه بتوانیم دربارهٔ «سبک» و «سنگین» توضیح روشنی بدهیم ناچاریم این دو مفهوم را با مفاهیم «بالا» و «پایین» یکجا و با هم مورد تحقیق قرار دهیم. بکلی غلط است اگر تصور کنیم که دو مکان مقابل یکدیگر وجوددارد و به‌علت وجود این دو مکان، جهان به‌دو قسمت منقسم است که یکی پایین است و همهٔ اجسام سنگین در آن قراردارند یا به‌سوی آن می‌گرایند و دیگری بالاست و هر چیزی را فقط با فشار می‌توان به‌سوی آن روان ساخت. مطلب به‌هیچ وجه از این قرارنیست بلکه چون جهان به‌شکل گوی ساخته‌شده‌است همهٔ چیزهایی که سطح جهان، یعنی دورترین نقاط از مرکز را تشکیل می‌دهند همه جا به‌یک نحو و به‌یک حالند. قسمت مقابل سطح جهان مرکز جهان است که از همهٔ نقاط سطح به‌یک فاصله است. بنا بر این هیچ یک از این دو قسمت را که مقابل یکدیگرند نمی‌توان بالا یا پایین نامید. زیرا قسمت مرکزی را فقط می‌توانیم مرکز بنامیم، نه بالا یا پایین. قسمتی هم که سطح جهان را تشکیل می‌دهد در همه جا با مرکز به یک فاصله است و هیچ نقطه‌ای از آن به‌مرکز نزدیکتر از نقطهٔ دیگر نیست، از این رو ما هیچ نقطه‌ای را نمی‌توانیم با نامی که عکس نام نقطهٔ دیگر است بنامیم. اگر
۶۳ هم جسم سختی در مرکز جهان وجود داشته‌باشد و با گردش دورانی جهان به‌دور خود بچرخد، چنین جسمی هرگز به‌یک نقطه از سطح جهان نزدیکتر از نقاط دیگر نمی‌شود زیرا فاصلهٔ همهٔ نقاط سطح با مرکز همیشه به‌یک اندازه است و اگر

کسی به‌دور آن جسم بگردد، وقتی که به‌نقطهٔ مقابل نقطه‌ای که گردش را از آن آغاز کرده‌است برسد قسمتی را که پایین پنداشته‌بود بالا خواهدپنداشت و برعکس. خلاصه چنانکه پیش از این گفتیم در مورد چیزی که به‌شکل گوی باشد عقل اجازه نمی‌دهد که قسمتی را بالا بنامیم و قسمت دیگر را پایین.

ولی اکنون باید ببینیم به‌چه علت ما از «بالا» و «پایین» سخن می‌گوییم و این تضاد در ذهن ما از کجا ناشی شده‌است که ما عادت کرده‌ایم حتی کل جهان را دارای دو قسمت تلقی کنیم و آنها را بالا و پایین بنامیم: فرض کنیم کسی در مکانی از کل جهان که جای و مکان آتش است قدم بگذارد و بر روی آتش بایستد و نیروی لازم برای چنین کاری را نیز داشته‌باشد، و سپس قسمتهایی از آتش را بردارد و در کفه‌های ترازویی بگذارد، چنانکه گویی می‌خواهد آنها را وزن کند. هنگامی که ترازو را بلند می‌کند و به‌این ترتیب آتش را با زور به‌داخل هوا که عنصری غیر از آتش و ناهمانند آتش است وارد می‌سازد، کفه‌ای که مقدار کمتری آتش در آن است آسانتر از کفهٔ دیگر که آتش بیشتری دارد تسلیم خواهدشد زیرا وقتی دو چیز غیر مساوی به‌واسطهٔ نیرویی واحد بلند شوند بالضروره آنچه کوچکتر است بیشتر از بزرگتر در تحت تأثیر آن نیرو قرارمی‌گیرد، حال آنکه همان نیرو در چیز بزرگتر اثر کمتری می‌کند و در نتیجه چیز کوچکتر آسانتر از چیز دوم در مقابل آن نیرو تسلیم می‌شود. از این رو ما دربارهٔ چیز بزرگتر می‌گوییم سنگین است و به‌پایین میل می‌کند و دربارهٔ کوچکتر می‌گوییم سبک است و به‌بالا می‌گراید. ما در روی زمین نیز که اقامتگاه ماست همین عمل را می‌کنیم و همین نتیجه را بدست‌می‌آوریم: در حالی که در روی خاک ایستاده‌ایم اقسام اشیا و از جمله خود خاک را با زور و بر خلاف طبیعتش به‌سوی هوا که عنصری غیر از خاک است می‌کشانیم. در این هنگام با اینکه هر یک از خاک و هوا سعی دارد پیوندش از عنصر همنوع خود قطع نشود، قطعات و توده‌های کوچکتر زودتر و آسانتر از توده‌های بزرگتر در مقابل نیروی ما تسلیم می‌شوند و از این رو ما این گونه توده‌ها را سبک و محلی را هم که این توده‌ها را با زور به‌سوی آن کشانده‌ایم «بالا» می‌نامیم و عکس آنها را سنگین و «پایین» نام می‌دهیم. ولی این وضع و همچنین احساسی که ما از آن داریم بالضروره در مکانهای عناصر مختلف به‌صورت عکس خود نمایان می‌شود، زیرا توده‌های اصلی چهار عنصر در مکانهایی که به‌عکس یکدیگرند جای‌دارند. از این رو آنچه در یک مکان سبک است به‌عکس

چیزی است که در مکان دیگر سبک است و همین طور است در مورد سنگین، و همچنین آنچه ما در یک مکان «بالا» می‌نامیم به‌عکس چیزی است که ما در مکان دیگر بالا می‌نامیم، و همین طور پایین در یک مکان به‌عکس «پایین» در مکان دیگر است. ولیکن در هر حال این یک نکته در مورد همهٔ آنها صدق می‌کند که هر عنصر میل دارد به‌عنصر همنوع خود بپیوندد و از این رو به‌سوی آن می‌گراید و این گرایش است که آن را سنگین می‌سازد و ما محلی را که این گرایش به‌سوی آن است به‌نام پایین می‌نامیم و به‌عکس آنها نیز نامهایی که عکس نامهای قبلی است می‌دهیم. این است علت پیدایش این خصوصیات و احساسهایی که ما در این باره داریم.

سبب احساس نرمی و خشونت را قاعدتاً هر کسی می‌داند و می‌تواند برای
۶۴ دیگران توضیح دهد: سختی توأم با نایکسانی سبب می‌شود که ما احساس ناهمواری کنیم و یکسانی توأم با غلظت و سختی سبب احساس همواری است.

اکنون می‌خواهیم دربارهٔ پیدایش مهمترین انفعالات که به‌همهٔ بدن مربوط است، یعنی در خصوص اینکه کی و در کدام موارد احساسها و انفعالاتی که تا کنون شرح دادیم باعث پیدایش لذت یا درد می‌شوند، سخن بگوییم، و توضیح دهیم که چه چیزهایی از چه راه به‌واسطهٔ قسمتهای مختلف بدن احساس می‌شوند و باعث لذت یا درد می‌گردند. به‌این منظور خواهیم‌کوشید تا روشن سازیم که به‌چه علت ما بعضی انفعالاتی را که در بدن ایجاد می‌شوند احساس می‌کنیم و بعضی دیگر را احساس نمی‌کنیم. برای رسیدن به‌این هدف باید بیادآوریم که چگونه پیش از این، چیزهای متحرک را از چیزهای ساکن جدا کردیم، زیرا برای پیداکردن هر چیز که به‌دنبالش می‌گردیم باید از این روش یاری بجوییم. از اجزاءِ وجود ما آنچه بر حسب طبیعتش بآسانی بحرکت‌می‌آید، همین که تکانی هر چند بسیار کوچک، از بیرون به‌آن برسد اثر این تکان را از یک قسمت به‌قسمت دیگر و به‌همین ترتیب به‌همهٔ قسمتها منتقل می‌سازد تا عاقبت این اثر به‌قسمت متفکر وجود ما می‌رسد و در نتیجه قسمت متفکر به‌کیفیت مسبب و عامل آن تکان دانا می‌گردد. لیکن جزئی که بر عکس آن است، یعنی ساکن است و فاقد حرکت دورانی است، تکانی را که بر او وارد می‌شود به‌قسمتهای دیگر منتقل نمی‌سازد و آنها را بحرکت‌نمی‌آورد و از این رو اثر تکان به‌سایر قسمتها سرایت نمی‌کند و سر تا پای موجود زنده را فرانمی‌گیرد و در نتیجه

موجود زنده آن را احساس نمی‌کند. چنین است وضع موها و استخوانها و دیگر قسمتهای بدن ما که ترکیبشان از خاک است، بر خلاف نوع نخستین که مخصوصاً شامل چشم و گوش است که در معرض اثرات آتش و هوا قراردارند.

علت پیدایش لذت و درد را می‌توان چنین بیان کرد: هر انفعال شدید و ناگهانی که حالتی خلاف حالت طبیعی در ما ایجاد کند دردناک است و هر انفعالی که به‌همان نحو شدید و ناگهانی باشد و باعث شود که حالت طبیعی به‌ما بازگردد لذت‌آور است. ولی هر تغییری که آهسته و بتدریج در ما روی‌دهد و با فشار کمتری همراه باشد ما آن را اصلاً احساس نمی‌کنیم.

همهٔ انفعالاتی که در وجود ما بآسانی راه‌می‌یابند در حواس ما بشدت اثر می‌کنند و لیکن برای ما هیچ گونه درد یا لذتی ندارند. از این قبیل است تأثری که باصره از روشنایی روز، چنانکه پیش از این گفتیم، بدست‌می‌آورد. زیرا نه برش و سوزشی که بر اثر روشنایی روز به‌روشنایی باصره روی‌می‌آورد باعث درد می‌شود و نه بازگشت روشنایی باصره به‌حالت قبلی لذتی دربردارد. با این همه این انفعالات سبب شدیدترین و روشنترین ادراکهای حسی می‌شوند. علت اینکه این انفعالات با درد و لذتی توأم نیستند این است که نه در هنگام انبساط روشنایی باصره و نه در موقع انقباض آن کوچکترین زور و شدتی بکارنمی‌رود. لیکن قسمتهایی از بدن که از اجزایی بزرگتر از اجزاءِ آتش تشکیل یافته‌اند و نفوذ انفعال در آنها بسختی صورت‌می‌گیرد، و با این همه انفعال و حرکتی را که به‌آنها روی‌آورده‌است به‌تمام بدن سرایت می‌دهند، باعث پیدایش درد و لذت می‌شوند: اگر انفعالی که روی آورده‌است سبب شود که از حالت اصلی و طبیعی خارج گردند درد پیدا می‌شود و
اگر سبب شود حالت اصلی را بازیابند لذت فراهم‌می‌آید. قسمتهایی که تخلیه‌شان ۶۵
بتدریج و آهسته ولی پرشدنشان یکباره و باشدت صورت می‌گیرد باعث احساس درد نمی‌شوند ولی منشأ لذتی بزرگ و شدید می‌باشند، چنانکه در مورد بوهای خوش این وضع را می‌توان مشاهده‌کرد. لیکن همهٔ قسمتهایی که خروجشان از حالت اصلی و طبیعی بسیار سریع صورت می‌گیرد و بازگشتشان به‌حالت اصلی آهسته و بزحمت روی‌می‌دهد، حالتشان بر عکس حالت قسمتهای یادشده است. چنین حالتی را خاصه در موردی که قسمتی از بدن دچار سوختگی و بریدگی شود می‌توان دید.

به‌این ترتیب انفعالاتی را که به‌تمام بدن مربوط می‌شوند و همچنین علل

پیدایش آنها را بیان کردیم. اکنون باید بکوشیم انفعالاتی را که خاص قسمتهای معینی از بدن هستند و همچنین علل و اسباب آنها را روشن سازیم. نخست به‌انفعالاتی می‌پردازیم که مخصوص زبانند. وقتی که دربارهٔ انواع شیره‌ها سخن گفتیم به‌این موضوع اشاره کردیم ولی به‌تفصیل آن نپرداختیم. این گونه انفعالات ظاهراً مانند اغلب انفعالات دیگر حاصل انقباض و انبساطند ولی علاوه بر این، در مورد این قبیل انفعالات همواری و ناهمواری نیز نقش قابل توجهی دارد. هر جسمی که از اجزاءِ خاکی تشکیل یافته‌باشد چون نزدیک رگهای کوچکی که زبان را به‌قلب متصل می‌کنند با عضلات لطیف و مرطوب برخورد کند و حل شود، و پس از حل‌شدن اجزایش رگهای زبان را منقبض و خشک سازند، باعث پیدایش انفعالی می‌شود که به‌نام مزهٔ «گس» معروف است. این مزه بر حسب اینکه اجزاءِ جسم خاکی هموار یا ناهموار باشند خفیف یا شدید است. اما اگر جسم خاکی رگهای زبان را بشوید و همهٔ موادی را که بر روی آنها قراردارد برطرف سازد و این عمل را با چنان شدتی بکند که به‌رگهای زبان صدمه وارد شود انفعالی که به‌زبان دست‌می‌دهد مزهٔ تلخ نامیده‌می‌شود. ولی اگر عمل شستن همراه با آن شدت نباشد مزهٔ شور پیدا می‌شود که نه تنها کیفیت تلخی را ندارد بلکه با طبیعت ما نیز سازگار است.

اگر جسم خارجی گرمی دهان را به‌خود بپذیرد و به‌سبب این گرمی نرمتر شود و سپس گرمایی را که از دهان بدست‌آورده‌است با شدت بیشتری به‌دهن بازگرداند و به‌علت لطافت و رقتی که دارد به‌سر نفوذ کند و هر چه را در راه خود بیابد منحل کند و از بین ببرد، انفعالی که به‌این نحو پیدا می‌شود مزهٔ تند نام دارد. ۶۶
ولی اگر اجزاءِ همان جسم قبلاً بر اثر فاسدشدن رقیقتر گردند و سپس وارد رگهای زبان شوند، با اجزاءِ هوا و خاک که در رگها جای‌دارند مرتبط می‌گردند و این اجزاء داخل در یکدیگر می‌شوند و هنگامی که یک جزءِ هوا وارد یک جزءِ مایع می‌گردد جزءِ مایع به‌صورت گلوله‌ای از آب که درونش پر از هواست درمی‌آید و چون قطره‌ای گرد و تو خالی می‌گردد. اگر چنین گلوله‌ای از آب صاف باشد حباب نامیده‌می‌شود ولی اگر آب آن آلوده به‌اجزاءِ خاک باشد می‌گویند حالت تخمیر به‌خود گرفته‌است. تأثری را که بر اثر این فعل و انفعال به‌زبان دست‌می‌دهد مزهٔ ترش می‌نامیم. خلاف همهٔ انفعالاتی که برشمردیم انفعال دیگری است که علت آن نیز خلاف علل آنهاست: چون جسم خارجی که وارد دهان می‌شود به‌تأثیر

رطوبت دهان کیفیتی پذیرد که با زبان سازگار است و در نتیجه قسمتهایی از زبان را که ناهموار شده‌اند بپوشاند و هموار کند و قسمتهایی را که به‌خلاف طبیعت منقبض گردیده‌اند منبسط سازد، و انبساطهایی را که خلاف طبیعت روی‌داده‌اند از میان ببرد و زبان را از هر حیث به‌حال طبیعی خود بازگرداند، چنین انفعالی را مزهٔ شیرین می‌نامند که برای هر کسی مطبوع و خوشایند است و آثار انفعالات نامطبوع را برطرف می‌سازد. این است توضیحی که در این خصوص می‌توان داد.

فعالیت عضو حس شامه بیش از یک نوع نیست. زیرا هیچ یک از چیزهایی
که به‌نام عناصر چهارگانه معروفند ارتباطی با بو ندارد و آن قسمت از رگهای ما که
با احساس بو سروکار دارند تنگتر از آنند که انواع مختلف خاک و آب در آنها
راه‌یابند و برای آتش و هوا نیز بیش از حد فراخند. از این رو ما از آن عناصر بویی
نمی‌شنویم بلکه بو تنها هنگامی پدیدمی‌آید که چیزی مرطوب یا فاسد گردد یا
گداخته‌شود یا به‌حال دود درآید: یعنی وقتی که آب در حال تبدیل به‌هوا یا هوا در
حال تبدیل به‌آب است. از این رو هر چه بویی دارد رقیق‌تر از آب و غلیظ‌تر از هوا
است و ما از این امر وقتی آگاه می‌شویم که راه نفس بسته‌باشد و با فشار دم زنیم:
در چنین حالی هرگز بویی به‌مجرای تنفس راه‌نخواهدیافت بلکه هوای صاف و
عاری از هر بویی از مجرا خواهدگذشت. علت اینکه انواع بو نامهای خاص ندارند
همین است یعنی اینکه منشأ آنها عناصر بسیط گوناگون نیست، بلکه ما فقط به‌دو ۶۷
نوع بو قائلیم: یکی بوی خوش و دیگری بوی ناخوش. زیرا آگاهی ما از بوها تنها
محدود به‌همین دو نوع است. بوهای ناخوش بوهایی هستند که حفره‌ای را که در
بدن ما بین سر و ناف قراردارد به‌نحوی خشونت‌آمیز و ناراحت‌کننده منفعل
می‌سازند و بوهای خوش، بعکس، به‌آن آرامش می‌بخشند و به‌حالت طبیعیش
بازمی‌گردانند.

سومین قسمت از وجود ما که دارای استعداد ادراک انفعالات است سامعه است و اکنون می‌خواهیم منشأ انفعالاتی را که به‌وسیلهٔ این قسمت ادراک می‌شود توضیح دهیم. به‌طور کلی می‌گوییم صدا لرزش و تکانی است که از هوا ناشی می‌شود و از گوشها به‌مغز و خون منتقل می‌گردد و از این طریق به‌روح می‌رسد، و حرکتی که بر اثر این تکان پدیدمی‌آید و از سر شروع می‌شود و در اطراف کبد بپایان‌می‌رسد، شنوایی نامیده‌می‌شود. اگر این حرکت سریع باشد صدای زیر احساس می‌کنیم ولی اگر آهسته وکند باشد صدای بم می‌شنویم. حرکت یکنواخت

صدای خوش پدیدمی‌آورد و حرکتی که کیفیت آن عکس کیفیت حرکت قبلی باشد صدای خشن و ناخوش. اگر حرکت شدید باشد صدا بلند است ولی اگر حرکت خفیف باشد صدا خفیف است. دربارهٔ آهنگ و هماهنگی صدا بعد از این سخن خواهیم‌گفت.

هنوز حس چهارمی هست که باید شرحش دهیم. آنچه به‌وسیلهٔ این حس درمی‌یابیم دارای صورتهای گوناگون است و ما همهٔ آنها را با هم، رنگ می‌نامیم. رنگها از شعله‌هایی تشکیل می‌یابند که از یک‌یک اشیا برمی‌خیزند و چون با نیروی باصره تناسب معینی دارند از این رو به‌وسیلهٔ این نیرو ادراک می‌شوند. علل پیدایش نیروی باصره را پیش از این باجمال بیان کردیم ولی عاقلانه‌ترین توضیحی که دربارهٔ رنگها می‌توان داد این است که اجزاءِ شعله‌هایی که از اشیا برمی‌خیزند و داخل روشنایی باصره می‌گردند یا کوچکتر از اجزاءِ روشنایی باصره‌اند یا بزرگتر از آنها و یا مساوی با آنها. نوع اخیر اصلاً به‌حس درنمی‌آید و به‌این جهت ما آن را شفاف می‌نامیم. اجزاءِ بزرگتر که روشنایی باصره را منقبض می‌کنند و اجزاءِ کوچکتر که آن را منبسط می‌سازند، در روشنایی باصره همان اثر را دارند که اشیا گرم و سرد در عضلات، و همان تأثیری را که غذاها و نوشابه‌های گس و تند در زبان می‌کنند رنگهای سفید و سیاه در روشنایی باصره می‌نمایند. ولی چون حوزهٔ تأثیر رنگها غیر از حوزهٔ عمل مزه‌هاست به‌این جهت ما آنها را نوع دیگری از احساس تلقی می‌کنیم. از این رو رنگها را باید چنین توجیه کنیم: آنچه شعاع باصره را منبسط می‌سازد سفید است و عکس آن سیاه. اگر آتشی که از جسمی برمی‌خیزد با حرکت شدیدی به‌روشنایی باصره برخورد کند و آن را تا خود چشم منبسط سازد به‌نحوی که مجراهای چشم خراشیده و گداخته‌گردند و در
۶۸ نتیجه مخلوطی از آب و آتش از آنها جاری شود که ما به‌نام اشک می‌خوانیم ولی در حقیقت اثر برخورد آتشی که از چشم بیرون می‌جهد با آتشی است که از بیرون رسیده و با آن مصادف گردیده‌است، در این صورت چون یکی از این دو آتش برق‌آسا به‌بیرون می‌جهد و دیگری داخل می‌شود و در میان رطوبت چشم خاموش می‌گردد، بر اثر این اختلاط و آمیزش دو آتش رنگهای گوناگون پیدا می‌شوند که ما آنها را براق و درخشان می‌نامیم. ولی اگر آتش بر اثر این تصادم به‌رطوبت چشم راه‌یابد و با آن بیامیزد ولی درخششی پیدا نکند بلکه در نتیجهٔ آمیزش درخشندگی آتش با رطوبت چشم، رنگ خون به‌خود گیرد در این صورت

ما نام سرخ بدان می‌دهیم. اگر رنگ درخشان با سرخ و سفید آمیخته‌شود رنگ زرد بدست‌می‌آید ولی تعیین اینکه به‌چه میزان هر یک از آنها باید در این ترکیب بکاررود، اگر هم از دستمان برمی‌آمد کار بی‌معنایی می‌بود زیرا نه ضرورت چنین کاری را می‌توانستیم روشن سازیم و نه قادر بودیم ثابت کنیم که آنچه می‌گوییم به‌احتمال قوی مطابق با حقیقت است. اگر سرخ با سیاه و سفید ترکیب یابد ارغوانی روشن بدست‌می‌آید ولی اگر به‌این ترکیب سیاهی بیشتری بیفزاییم و سپس بسوزانیم ارغوانی سیر حاصل می‌گردد. رنگ قهوه‌ای از ترکیب زرد و خاکستری، رنگ خاکستری از ترکیب سفید و سیاه، و رنگ زرد و روشن از آمیزش سفید و زرد بدست‌می‌آید. همچنین اگر رنگ درخشان با سفید آمیخته‌شود و رنگ سیاه به‌آن افزوده‌گردد رنگ آبی حاصل می‌شود و از ترکیب آبی و سفید آبی روشن بدست‌می‌آید. اگر سیاه و قهوه‌ای به‌هم آمیخته‌شود رنگی که حاصل می‌شود سبز تند است. به‌همین ترتیب از آمیزش رنگهای گوناگون با یکدیگر به‌احتمال قوی رنگهای تازه‌ای بوجودمی‌آید. ولی اگر کسی در این صدد برآید که این ترکیبها را در عمل بیازماید معلوم خواهدشد که از اختلاف بین طبیعت خدایی و طبیعت انسانی بی‌خبر است و نمی‌داند که خداوند هم دانا و هم قادر است بر اینکه چیزهای کثیر را به‌هم پیوندد و واحدی بوجودآورد و واحد را به‌کثیر تجزیه کند، حال آنکه آدمیان نه اکنون قادر به‌یکی از این دو کارند و نه در آینده هرگز چنین قدرتی خواهندداشت.

هنگامی که استاد سازندهٔ بهترین و زیباترین آثار بر آن شد که خدایی در اعلی درجهٔ کمال و از هر حیث بسنده برای خویش پدیدآرد، طبیعت همهٔ چیزهای «شونده» و علل و اسباب آنها که ناشی از ضرورتند به‌این منوال بود. او در کار خود این علل ناشی از ضرورت را به‌یاری گرفت ولی اینها در اثری که او بوجود آورد نقش علل فرعی را داشتند، زیرا کمالی که هر شونده‌ای یافت فقط اثر استادی خود او بود. از این رو ما باید به‌دو نوع علل قائل شویم: نوع اول علل خدایی است و نوع دوم علل ضروری؛ و در همهٔ چیزها باید نخست بکوشیم به‌علل خدایی پی‌ببریم تا بتوانیم به‌زندگی سعادتمندی ــ البته تا آن حد که طبیعت ما
شایستگی آن را دارد ــ دست بیابیم. ولی در عین حال برای پی‌بردن به‌علل ۶۹
خدایی باید به‌علل ناشی از ضروت نیز آگاه شویم زیرا بدون این آگاهی قادر نخواهیم‌بود آن علل نخستین را که موضوع اصلی تحقیق و کاوش ما هستند

بشناسیم و یا به‌نحوی از انحاء از آنها بهره‌مند شویم.

اکنون که انواع علل در برابر ما چون مصالح ساختمانی در برابر معماران قرارگرفته‌است و بقیهٔ گفتار ما باید با استفاده از آنها پرداخته‌شود، بهتر آن است که به‌طور اجمال یک بار دیگر بر سر نکته‌ای که باعث شد سخن ما به‌اینجا کشیده شود بازگردیم و بکوشیم به‌گفتار خود پایانی متناسب با مطالبی که تا کنون بیان کرده‌ایم بدهیم.

چنانکه پیشتر گفتیم چون خدا همهٔ این چیزها را در حالتی عاری از هر گونه نظم و نظام یافت، نخست به‌آنها نظم و تناسب بخشید تا هر یک بدان حد که امکان‌پذیر است هم در خود بتنهایی و هم نسبت به‌دیگران در وضع منظم و متناسبی قرارگیرد. پیش از آن هیچ چیز نه از نظم و تناسب بهره داشت و نه سزاوار آن بود که چون اکنون نام معینی داشته‌باشد، مثلاً آتش یا آب نامیده‌شود و از این قبیل. از این رو نخست همهٔ این امور را مرتب و منظم ساخت و سپس با به‌هم‌پیوستن آنها کل جهان را به‌صورت موجود زندهٔ یگانه پدیدآورد که حاوی کلیهٔ موجودات زنده اعم از فانی و ابدی است: بدین ترتیب که جزءِ خدایی آن را خود ساخت ولی ایجاد جزءِ فانی را به عهدهٔ ذواتی که مخلوق او بودند گذاشت. این ذوات مخلوق به‌تقلید از او مایهٔ جاودانی نفس[16] را که از خالق خود بدست‌آورده بودند در کالبدی فناپذیر پوشاندند و تن را مرکب نفس ساختند و سپس در این مرکب نوعی دیگر از نفس جای‌دادند که نفس فانی است و کارش این است که انفعالات خطرناکی را که ناشی از ضرورتند درمی‌یابد، از قبیل لذت که قویترین جذب‌کنندهٔ بدی است و درد که راننده و دفع‌کنندهٔ نیکی است، سپس جرأت و ترس که دو ندیم و مشاور دیوانه‌اند، و همچنین خشم که رام‌کردنش بسیار دشوار است، و امید که آدمی را به‌هر جا که خواهدمی‌برد. در آخر کار آن را با نیروی ادراک حسی دور از خرد مجهز ساختند، و همچنین شهوت را که از دست‌زدن به‌هیچ کاری باک ندارد به‌آن بخشیدند و بدین‌سان موجود زندهٔ فانی را به‌هم پیوستند و بوجودآوردند. اما از ترس اینکه نفس خدایی لکه‌دار شود جای نفس فناپذیر را در بدن جدا از مکان نفس خدایی معین کردند و برای اینکه بین آن دو همیشه فاصله و حدی باشد گردن را وسط آن دو قراردادند تا هم سرحدی میان آنها باشد، و هم چون راه باریکی سر را به‌قفسهٔ سینه متصل سازد. نفس فناپذیر را در سینه، یعنی آنجا که قفسهٔ سینه نامیده‌می‌شود جای‌دادند، ولی چون جزئی از

این نفس از نوع بهتر و جزءِ دیگر از نوع پست‌تری است، حفرهٔ سینه را به‌دو بخش
تقسیم کردند و حجاب حاجز را چون دیواری میان آن دو قراردادند همچنان که ۷۰
در خانه‌ها نشیمن مردان را از جایگاه زنان جدا می‌کنند. آن جزءِ نفس فانی را که از صفت جنگ‌جویی بهره دارد، یعنی خشم و شجاعت را، در منزلگاهی که به‌سر نزدیکتر است، میان حجاب حاجز و گردن جای‌دادند تا به‌خرد نزدیکتر و مطیع او باشد، و اگر هوسها و تمایلات به‌فرمانی که از قصر شاهی صادر می‌شود گردن ننهند به‌آنها لگام بزنند. اما قلب را که همهٔ رگها در آن به‌هم می‌پیوندند و سرچشمهٔ خونی است که در همهٔ اعضا جریان دارد در جایگاهی که خاص پاسداران است نشاندند تا هر گاه از خرد به‌او خبر رسد که یکی از اعضا از طرف مهاجمی خارجی یا دشمنی داخلی، یعنی تمایلات و هوسها که در بدن جای‌دارند، به‌خطر افتاده‌است فوراً به‌هیجان آید و از راههای ارتباطی باریکی که با همهٔ اعضا دارد تهدیدها و دستورهای خرد را به‌همهٔ قسمتهای حساس بدن برساند تا همهٔ آنها به‌اطاعت از فرمان خرد برخیزند و زمام حکومت به‌تمام بدن را به‌دست بهترین چیزی که در وجود ماست بسپارند.

چون خدایان پیش‌بینی می‌کردند که این گونه هیجانها و تپشها که هنگام انتظار خطر و جنبش خشم به‌قلب روی‌می‌آورد به‌واسطهٔ تأثیر آتش خواهدبود از این رو برای جلوگیری از هر گونه صدمه‌ای، ریه را که نرم و بی‌خون و چون اسفنج متخلخل است، در سینه جای‌دادند تا هوا و نوشابه را به‌خود گیرد و خنک شود و قلب را خنک سازد. به‌همین منظور راه نفس را به‌ریه پیوستند و ریه را چون بالش نرمی گرداگرد قلب قراردادند تا هر گاه آتش خشم در دل زبانه کشد، جدارهای قلب در هر ضربانی با بالش نرم و خنک ریه برخورد کند و خنک شود و قلب بتواند با تحمل زحمت کمتری وظیفه‌ای را که در خدمت خرد بعهده‌دارد انجام‌دهد.

آن جزءِ نفس را که خواهان خوردن و نوشیدن و رفع دیگر احتیاجات زادهٔ طبیعت بدن است در مکانی میان حجاب حاجز و ناف جای‌دادند. در این مکان آخوری برای غذای بدن ساختند و نفس را چون حیوانی وحشی در آنجا بستند که برای حفظ نسل موجود زندهٔ فانی بالضروره باید غذا و آب به‌آن داده‌شود. جای او را به‌این جهت در این محل تعیین کردند تا به‌حد امکان از جزءِ متفکر نفس دور بماند و پیوسته سرش در آخور باشد و کمتر غرش و هیاهو کند و بگذارد جزءِ
شریف نفس با فراغت و آرامش دربارهٔ آنچه برای تمام وجود نیک است به‌تفکر ۷۱

پردازد.

ولی چون خدا می‌دانست که نفس حیوانی سخن خرد را نخواهدفهمید و حتی اگر یک بار نوعی از تصور خردمندانه به‌او دست‌دهد کوچکترین اعتنایی به‌آن نخواهدکرد، بلکه شب و روز اسیر و مجذوب سایه‌ها و اشباح فریبنده خواهد بود، با توجه به‌همین خاصیت او، کبد را که سفت و صاف و درخشان و شیرین است و در عین حال مادهٔ تلخی همراه دارد، ساخت و در گوشه‌ای از مسکن او قرار داد. منظور خداوند از اینکه کبد را چنین ساخت این بود که کبد چون آئینه‌ای روشن باشد و افکاری که از خرد می‌رسد در آن منعکس گردد تا اگر آنچه در آن منعکس می‌شود حاوی شدت و تهدید باشد نفس حیوانی را بترساند: به‌این ترتیب که مادهٔ تلخی را که با کبد همراه است در سراسر کبد بپراکند و آن را به رنگ صفرائی درآورد، یا رگها و دریچهٔ کبد را مسدود کند و آن را منقبض سازد و قیافهٔ خشن و درهم‌کشیده‌ای به‌آن ببخشد و از این راه نفس حیوانی را متوحش و دچار رنج کند؛ گاه نیز اگر اندیشه‌هایی که در کبد منعکس می‌شود از نوع آرام و ملایم باشد، تلخی را از کبد دور نگهدارد و شیرینی را که در کبد نهفته‌است برانگیزد و از این راه کبد را صاف و منبسط گرداند تا نفس که همسایه اوست روز در راحت و آرامش بسربرد و شب با پیشگویی در خواب و عالم رؤیا خوش باشد و چون از خرد و روشن‌بینی بی‌بهره است با این مشغولیت که درخورش است سرگرم کند. زیرا به‌خدایانی که ما را ساخته و بوجودآورده‌اند از پدرشان چنین امر شده بود که بشر را تا حدی که میسر است عالی و کامل سازند. از این رو سازندگان ما به پیروی از دستور پدر کوشیدند که جزءِ فرومایهٔ وجود ما را نیز به‌مرتبه‌ای بالاتر برکشند و به‌این منظور و برای اینکه به‌این جزءِ وجود ما این امکان را ببخشند که بتواند در حد معینی با حقیقت برخورد داشته‌باشد، قدرت پیشگویی را در آن جای دادند. دلیل قاطع اینکه خدا هنر پیشگویی را در قسمت ناهشیار وجود آدمی تعبیه کرده، این است که هیچ کس در حال هشیاری و آگاهی قادر به پیشگویی نیست بلکه استعداد پیشگویی را در خواب، یعنی آنگاه که نیروی تفکر در حال تعطیل است، یا در بیماری یا هنگامی که بر اثر جذبه و خلسه هوش و آگاهی را ازدست‌می‌دهد، دارا می‌شود. از طرف دیگر فهم پیشگوییهایی که کسی در خواب یا بیداری ولی در حال جذبه می‌کند و همچنین تجزیه و تحلیل تصاویر و اشباحی که در چنان حالی می‌بیند، و تفسیر و تعبیر آنها و نتیجه‌گیری و

۷۲ پی‌بردن به‌اینکه این پیشگوییها چه معانی دربردارند و از چه پیشامدهای خوب یا بد دربارهٔ گذشته یا حال یا آیندهٔ چه کسی حکایت می‌کنند، فقط از کسی ساخته است که فهم و هوشش بجا باشد. حال آنکه کسی که دچار چنان حالت دیوانه‌واری است هرگز قادر نیست تصاویر و اشباحی را که می‌بیند و یا سخنانی را که به‌زبان می‌آورد، تعبیر و تفسیر کند. به‌همین جهت از روزگاران قدیم گفته‌اند که آدمی تنها در حال هشیاری و آگاهی قادر به‌قضاوت دربارهٔ خویش و اعمال خویش است و منشأ واقعی اعمالی است که از او سر می‌زند. به‌همین علت رسم بر این است که در پرستشگاههایی که قرارگاه پیشگویان است کسانی را که به‌عنوان معبر معروفند با مجذوبان و پیشگویان همخانه سازند. بعضی مردمان معبران را نیز پیشگو می‌نامند ولی نمی‌دانند که آنان پیشگو نیستند و عنوان درستی که باید به‌آنان داد همان «معبر» یعنی مترجم پیشگویان است. خلاصهٔ کلام، بدین منظور کبد را چنین ساخته و در جایگاه معینش نشانده‌اند، یعنی به‌منظور پیشگویی، و خاصیت آن چنین است: تا هنگامی که در تن زنده جای‌دارد پیشگوییهای آن روشن و آشکارند و چون فاقد حیات شد فقط پیشگوییها و علامات مبهمی از آن ناشی می‌گردد که غیر قابل فهم و تعبیرند.[۱۷]

برای اینکه کبد همیشه صاف و روشن بماند سپرز را ساختند و در چپ آن قراردادند تا چون دستاری که در خانه‌ها برای پاک‌کردن آئینه دارند، برای زدودن لکه‌هایی که از بیماری تن روی کبد پیدا می‌گردد آماده باشد. سپرز که نسجی متخلخل و بی‌خون است لکه‌های کبد را می‌زداید و می‌مکد و بدین سبب خود منبسط می‌گردد و آماس می‌کند و چون تن از بیماری پاک گردد سپرز نیز دوباره کوچک می‌شود و به‌اندازهٔ طبیعی بازمی‌گردد.

مطالبی که دربارهٔ نفس بیان کردیم، یعنی اینکه چه مایه از آن نوع خدایی و چه مایه از نوع فناپذیر است و همچنین اینکه هر یک از آنها در کدام قسمت بدن مکان دارد و به‌چه علت جای آن دو از یکدیگر جداست، ـ فقط وقتی می‌توانیم ادعا کنیم که این مطالب مطابق با حقیقتند که خدا خود چنین اجازه‌ای به‌ما بدهد. آنچه اکنون می‌توانیم بگوییم این است که مطلب فقط به‌احتمال قوی چنان است که بیان کردیم. اینک به‌مسأله‌ای می‌پردازیم که باید به‌دنبال آن مطلب آورده‌شود، و آن اینکه سایر اعضاءِ تن چگونه بوجودآمده‌اند؟ بدین سؤال قاعدتاً باید چنین جواب داد: خدایانی که نوع بشر را ساختند پیش‌بینی کردند که

حرص و ولع به‌خوردن و نوشیدن بر ما حکومت خواهدداشت و ما بمراتب بیشتر از آنچه لازم و کافی است خواهیم‌خورد. برای اینکه این ولع نسل بشر را قبل از
۷۳ رسیدن به‌حد کمال از میان نبرد چاره‌ای اندیشیدند و حفرهٔ پایین شکم را چون انباری برای نگهداری آنچه پیش از حد لازم خورده و نوشیده‌می‌شود ساختند و روده‌های پیچ در پیچ را دایره‌وار در آن قراردادند تا غذا پس از ورود به‌انبار زود از آن بیرون نرود و بدن زود احتیاج به‌غذا پیدا نکند و حرص و سیری‌ناپذیری سبب نشود که ما از هنر و دانش بیگانه گردیم و گوش ما از شنیدن آواز خدایی که از درون ما برمی‌خیزد ناتوان بماند.

نحوهٔ پیدایش استخوانها و عضلات و توابع آنها با چگونگی پیدایش مغز استخوان ارتباط مستقیم دارد. زیرا رشته‌های زندگی که نفس را به‌تن بسته‌اند و به‌منزلهٔ ریشه‌های وجود انسانند، در مغز استخوان به‌هم می‌پیوندند. خود مغز استخوان از اجزاءِ خاصی ترکیب یافته‌است: خداوند آن مثلثهای ابتدایی را که کاملاً هموار و منظم و متناسب بودند و این قابلیت را داشتند که آتش و آب و خاک و هوا را به‌بهترین و دقیقترین وجه بوجودآورند، از دیگر انواع آنها جدا کرد و برای خود کنار گذاشت. سپس آنها را با نسبتی درست به‌هم آمیخت و از اختلاط آنها آمیزه‌ای بدست‌آورد که همان مغز استخوان است. آنگاه سه گونه نفس را در آن نشاند و بعد آن را به‌اشکال مختلفی که لازم بود درآورد. قسمتی را که قراربود مزرعهٔ کشت تخم خدایی باشد از هر سو گرد کرد و به‌شکل گوی درآورد و آن را دماغ یا مغز سر نام نهاد زیرا قراربود که سر عضو مکمل هر موجود زنده‌ای باشد. قسمت دیگر را که قراربود جایگاه نفس فناپذیر باشد به‌شکل استوانه درآورد و آن را مغز استخوان به‌معنی راستین آن نامید، و همچنان که بندهای کشتی را به‌لنگر می‌بندند رشته‌های نفس را به‌آن بست و آن را در پوششی از استخوان گرفت و سپس تمام بدن ما را به‌گرد آن بنا کرد.

برای ساختن استخوان خاک را غربال کرد و توده‌ای پاک و صاف بدست آورد. این توده را با کمی مغز استخوان به‌هم سرشت و خمیر کرد و خمیر را نخست در آتش و بعد در آب و باز در آتش و سپس در آب نهاد تا عاقبت چنان شد که نه آتش می‌توانست آن را حل کند و نه آب. از ماده‌ای که حاصل شد نخست محفظه‌ای مدور و استخوانی برای مغز سر ساخت به‌نحوی که مغز سر در میان آن جای‌گرفت. دریچه‌ای کوچک نیز در آن محفظه تعبیه نمود. سپس از

۷۴ همان ماده گرداگرد مغزی که در گردن قرارداشت، همچنین در اطراف نخاع شوکی، حلقه‌هایی استخوانی ساخت و این حلقه‌ها را در سراسر پشت بدن مانند لولاهایی زیر یکدیگر قرارداد. به‌این ترتیب مایهٔ اصلی وجود ما را با پوششی سخت و محکم پوشاند و با مفاصلی که در آن پدیدآورد گردش و خم و راست‌شدن را ممکن ساخت. در ساختن مفاصل نیز جوهری بکاربرد که دارای ماهیت «غیریت» است.

ولی چون می‌دانست که جنس استخوانها از ماده‌ای بسیار سخت و غیر قابل انبساط و انقباض است و در تحت تأثیر گرما و سرما بآسانی ممکن است استخوانها فرسوده‌شوند و بذر که در درون آنها جای‌دارد فاسد گردد پی‌ها و عضلات را آماده‌نمود. با پی‌ها اعضا را به‌یکدیگر پیوست تا به‌سبب قابلیت ارتجاعی که در آنها هست بدن بتواند بآسانی حرکت کند و خم و راست شود. عضلات را نیز به‌این منظور ساخت که هم مدافعی در برابر گرما و سرما باشند و هم هنگام زمین‌افتادن چون بالشی از نمد بکارآیند و ضربه‌ای را که به‌بدن می‌خورد خنثی کنند و گذشته از این به‌واسطهٔ رطوبت گرمی که در خود دارند تابستان در سطح بدن عرق و رطوبت تولید کنند و بدن را خنک سازند و زمستان با حرارت درونی خود بدن را از صدمهٔ سرما حفظ کنند. سازندهٔ بدن به‌همین سبب گوشت را از مخلوط آب و آتش و خاک ساخت و مایهٔ تخمیری از ماده‌ای ترش و شور هم به‌آن افزود تا نرم و آبدار باشد. در ساختن پی، استخوان و گوشت تخمیرنشده را به‌هم آمیخت، تا پی حد وسطی بین استخوان و گوشت باشد، و به‌آن رنگ زرد داد. از این رو پی‌ها سخت‌تر و محکم‌تر از گوشتند و نرمتر و مرطوبتر از استخوان.

خداوند استخوانها و مغز را میان گوشت و پی قرارداد به‌این ترتیب که نخست استخوانها را با پی به‌هم بست و سپس آنها را از هر طرف با گوشت پوشاند. بر استخوانهایی که مقدار بیشتری از نفس را حاوی بودند پوشش نازکتری از گوشت کشید و بر استخوانهایی که بی‌روحتر بودند تودهٔ ضخیمی از گوشت نرم پوشاند. همچنین در آن قسمت از مفاصل استخوانها که ضرورتی برای گوشت فراوان نبود گوشت کمتری قرارداد تا هم مانع خم و راست‌شدن نشود و هم فراوانی گوشت قدرت حس را فلج و نیروی تفکر را ضعیف نکند. به‌همین جهت
۷۵ رانها و ساقها و پایین کمر و بازو و ساعد و دیگر استخوانهایی که مغزشان بهرهٔ بسیار کوچکی از نفس دارد و از نیروی تفکر و روشن‌بینی بی‌بهره‌اند با توده‌های

بزرگی از گوشت پوشانده‌شده‌اند ولی استخوانهایی که مقر و مسکن تفکر و بصیرتند پوشش نازکتری دارند، جز زبان که خداوند تودهٔ گوشتی را به‌کیفیتی ساخته‌است که وظیفه‌اش حس‌کردن است. ولی قاعده‌ای که بیان کردیم در اکثر موارد صادق است زیرا موجودی که پیدایش و بقایش مطابق قوانین ضرورت کور است نمی‌تواند استخوانهای ضخیم و گوشت فراوان را با احساس لطیف و ادراک دقیق توأم کند و اگر توأم‌ساختن این دو امکان‌پذیر می‌بود این وضع در مورد سر مصداق پیدا می‌کرد. زیرا اگر آدمی سری پر از گوشت و پی با استخوانهای درشت می‌داشت بی‌تردید عمرش دو برابر می‌شد و همهٔ زندگی را با تندرستی و دور از درد و رنج بسرمی‌برد. لیکن استادانی که ما پیدایش خود را مدیون هنر ایشان هستیم چون با هم مشورت کردند که آیا بهتر آن است که مخلوقی پدیدآورند که بد باشد و عمرش دراز، یا موجودی که بهتر باشد و عمرش کوتاه، به‌اتفاق به‌این نتیجه رسیدند که عمر کوتاه توأم با نیکی در هر حال به‌عمری دراز همراه با بدی برتری دارد. به‌همین جهت مغز سر را با استخوانی نازک پوشاندند بی‌گوشت و پی، چون نیازی به‌حرکت نداشت. حاصل آنکه سر عضوی شد دارای استعداد ادراک و تفکر، ولی از اعضای ضعیف بدن آدمی.

خداوند مقداری از پی‌ها را به‌علتی که پیش از این بیان کردیم در قسمت زیرین سر و در اطراف گردن جای‌داد و با آنها چانه را در پایین چهره بست و محکم ساخت و مقداری دیگر را میان اعضای مختلف بدن تقسیم کرد و به‌وسیلهٔ آنها مفاصل را به‌هم بست.

آنکه بدن ما را بوجودآورد و آراست، دهان را با توجه به‌اقتضای ضرورت و نیکی با دندان و زبان و لب مجهز کرد و به‌شکل کنونی درآورد و چنان مقرر ساخت که آنچه وارد دهان می‌شود به‌اقتضای ضرورت و آنچه از دهان بیرون می‌آید به‌اقتضای نیکی باشد: از این رو آنچه وارد دهان می‌شود تابع ضرورت تغذیهٔ بدن است ولیکن چشمهٔ سخن که از دهان بیرون می‌آید و در خدمت اندیشه و تفکر است زیباترین و بهترین چشمه‌هاست.

اما از یک طرف به‌جهت اختلاف شدید هوا در فصول مختلف ممکن نبود سر را با استخوانی عریان رها کند و از طرف دیگر اگر آن را با پوششی ضخیم از گوشت می‌پوشاند استعداد احساس و ادراکش کند و ضعیف می‌گردید. چون گوشت روی به‌خشکیدن گذاشت پوستهٔ نسبتاً ضخیمی روی آن بسته‌شد و از آن جدا

گردید. این پوسته همان است که امروز پوست می‌نامیم. خداوند با این پوسته ۷۶
استخوان سر را پوشاند و این پوسته به‌یاری رطوبتی که از اطراف مغز سر به‌آن می‌رسید نیروی حیات و رویش پیدا کرد و رطوبت مغز که از خلال بخیه‌های جمجمه به‌پوسته سرایت می‌کرد آن را در قسمت بالای سر چون گرهی به‌هم بست. این بخیه‌ها که روی استخوان جمجمه نمودارند به‌سبب تأثیر متقابل حرکات دورانی نفس و جریان مواد غذایی که جذب در بدن شده‌اند و برخورد این حرکات و جریانها با یکدیگر، بوجودآمده‌اند: آنجا که این برخورد شدیدتر بوده‌است عدهٔ بخیه‌ها بیشتر است و آنجا که خفیفتر بوده کمتر.

خداوند سراسر پوست را با آتش سوراخ سوراخ کرد و از این سوراخها که عده‌شان بیشمار بود مایع گرمی بیرون تراوید. از این مایع قسمتی که صاف و بی هیچ آلودگی بود برطرف شد ولی قسمتهایی که از همان اجزاء پوست ترکیب یافته بود بر اثر فشاری که از درون به‌آن وارد می‌شد بالا آمد و شکل رشته‌های درازی به باریکی و ظرافت سوراخهایی که از آنها بیرون آمده‌بود به‌خود گرفت. ولی چون حرکتش بسیار کند بود فشار هوا آن را بازپس زد و دوباره به‌داخل پوست راند و از این رو در پوست ریشه گرفت. به‌این ترتیب از پوست موها روییدند که به‌شکل رشته‌های نازکی هستند از جنس خود پوست. ولی دوری از پوست سبب شد که حرارت خود را ازدست‌بدهند و در زیر فشار تأثیر سرما، سختتر از پوست گردند.

آفرینندهٔ ما با بکارگرفتن عللی که ذکر شد از موها پوشش سبکی برای سر ساخت تا در تابستان سایبان مغز باشد و در زمستان از سرما نگاهش دارد، و در عین حال مانعی در راه استعداد احساس و ادراک نباشد.

چون خدا برای ساختن انگشتان، پی و پوست و استخوان را به‌هم بافت، از ترکیبی که از آمیزش آن سه پدیدآمد مقداری خشک شد و به‌صورت پوست سختی درآمد که خاصیت آن هر سه جزء را داشت. ولی این علل که برای بوجودآمدن آن شمردیم علل فرعی بودند و علت اصلی ایجاد آن پیش‌بینی تحولات آینده بود: آفرینندگان ما می‌دانستند که روزی خواهدرسید که مردان تبدیل به‌زن و حتی حیوان شوند، همچنین می‌دانستند که بسیاری از جانوران برای منظورهای مختلف احتیاج به‌ناخن خواهندداشت. از این رو همان موقع که تن آدمی را می‌آفریدند ناخنها را نیز ساختند. خلاصهٔ کلام، به‌این علل و منظور بود که پوست و موها را بر سطح بدن و ناخنها را در سر انگشتان رویاندند.

۷۷ موجود زندهٔ فناپذیر که به‌این ترتیب ساخته‌شد و کامل گردید به‌اقتضای ضرورت زندگیش در معرض تأثیرات آتش آفتاب و هوا و باد قرارداشت و بیم آن می‌رفت که در برابر این عناصر ازپای‌درآید. از این رو خدایان چاره‌ای اندیشیدند و آفریدگانی که طبیعتشان با طبیعت آدمی خویشی داشت بوجودآوردند. به‌این آفریدگان تازه، شکل و صورتی دیگر بخشیدند و آنها را با حواس دیگری مجهز ساختند تا جاندارانی فناپذیر ولی از نوعی دیگر باشند. اینان درختان و گیاهانند که تخم و میوه دارند و با گذشت زمان در پرتو فن کشاورزی بهتر و عالیتر شده و رام ما گردیده و با ما خو گرفته‌اند، حال آنکه در گذشته تنها به‌صورت وحشی وجود داشتند. این نکته را باید یادآور شویم که هر موجودی را که به‌نحوی از انحاء دارای حیات است، موجود جاندار خواهیم‌نامید، و حق نیز همین است. منتها جاندارانی که اکنون درباره‌شان سخن گفتیم تنها از نوع سوم نفس بهره‌مندند و چنانکه پیش از این آوردیم، این نوع نفس بین حجاب حاجز و ناف جای‌دارد و از تصور و تفکر و خرد عاری است ولی نیروی احساس مطبوع و نامطبوع و همچنین شهوت و میل را حائز است. از این رو هر چیزی که نام گیاه بر آن صادق باشد پیوسته دستخوش تأثیراتی است که از خارج بدو روی‌می‌آورد ولی کیفیت آفرینش این استعداد را به‌او نداده‌است که در درون خود به‌حرکتی دورانی تحقق بخشد بدین معنی که حرکاتی را که از بیرون به‌او روی‌می‌آورد بازپس زند و فقط تابع حرکت درونی مخصوص خودش باشد و در خود بنگرد و دربارهٔ وضع و حال خود به‌تفکر پردازد و از این راه به‌وضع و حالی که دارد آگاه شود. از این نظر گیاه گرچه دارای حیات است و باید جاندار نامیده‌شود، ولی از جایی که قرارگرفته و ریشه دوانده‌است نمی‌تواند قدمی فراتر رود زیرا از خود حرکت ندارد.

بعد از آنکه خدایان توانا گیاهها را برای خوراک ما آفریدگان ناتوان پدید آوردند، در تن ما جویهایی ساختند، مانند جویهایی که در باغها می‌سازند، تا تن ما را با آب روان آبیاری کنند. نخست دو نهر مخفی یعنی دو رگ پشت را بین گوشت و پوست قراردادند زیرا بدن از دو قسمت راست و چپ تشکیل یافته‌است. این دو نهر را به‌درازای ستون فقرات از بالا به‌پایین کشیدند تا نخاع شوکی که مایهٔ حیات است میان آن دو واقع شد. منظور این بود که هم رویش مغز به‌بهترین وجه ممکن شود و هم جریان آب به‌بقیهٔ بدن که در سطح پایین‌تری قراردارد، بآسانی صورت‌گیرد تا به‌همه به‌مقدار مساوی برسد. بعد از آن در اطراف سر، رگهایی

قراردادند و آنها را چنان به‌هم بافتند که بعضی از طرف راست سر به‌سوی چپ بدن و بعضی دیگر از طرف چپ سر به‌سوی راست بدن کشیده و گسترده شد. منظور از این کار این بود که علاوه بر پوست وسیلهٔ اتصال دیگری هم میان سر و تن موجود باشد، و بعلاوه احساسی که در یک طرف روی‌می‌دهد در تمام بدن منعکس گردد. بعد از آن جریان آب را به‌نحوی که تشریح خواهیم‌کرد برقرار
ساختند: برای اینکه فهم مطلبی که در این باره خواهیم‌گفت آسان شود نخست ۷۸
باید این نکته را مسلم بشماریم که آنچه از اجزاءِ کوچک تشکیل یافته‌است اجازه نمی‌دهد جرمی متشکل از اجزاءِ بزرگتر در آن راه‌یابد. ولی، بعکس، آنچه از نوع دوم است نمی‌تواند از دخول جرمی از نوع نخستین جلوگیری کند. بنا بر این، آتش، چون اجزایش کوچکتر از اجزاءِ همهٔ عناصر است، از خلال آب و خاک و هوا و هر چیز که از ترکیب آنها بوجودآمده‌است می‌گذرد و هیچ چیز نمی‌تواند راه بر او ببندد. همین امر در مورد حفرهٔ شکم نیز صادق است: حفرهٔ شکم می‌تواند راه را بر غذا و نوشابه که بدو وارد می‌شوند بگیرد و از نفوذ و عبورشان جلوگیری کند. ولی راه بر آتش و هوا نمی‌تواند ببندد، زیرا اجزاءِ متشکلهٔ اینها کوچکتر از اجزاءِ خود اوست. از این رو خداوند برای اینکه آب را از حفرهٔ شکم وارد رگها سازد از آتش و هوا یاری جست: به‌این ترتیب که این دو را به‌هم بافت و به‌شکل بافته‌ای قفس‌مانند که صیادان برای گرفتن ماهی بکارمی‌برند، درآورد. سپس در درون آن، باز دو بافتهٔ دیگر به‌همان شکل قرارداد ولی یکی را چنان بافت که دارای گردنی دوشاخه باشد. این دو بافتهٔ داخلی را به‌وسیلهٔ ریسمانهایی به‌بافتهٔ خارجی پیوست. درون این بافته‌ها را از آتش ساخت ولی خود بافته‌های داخلی و خارجی را از هوا ساخت. سپس این بافته‌ها را برداشت و به‌نحوی که شرح خواهیم‌داد در بدن موجود زنده‌ای که آفریده‌بود جای‌داد: دو بافتهٔ داخلی را از راه دهان وارد بدن کرد و یکی را از راه مجرای تنفس به‌درون ریه‌ها داخل نمود و دیگری را به‌موازات مجرای تنفس تا حفرهٔ شکم پایین برد. سپس بافتهٔ نخستین را دو قسمت کرد و دو شاخهٔ گردن آن را به‌حفره‌های بینی متصل ساخت تا اگر دهانهٔ دیگر که به‌دهان پیوسته‌است گرفته‌شود هوا از حفره‌های بینی راهی داشته‌باشد. سپس بقیهٔ قفس را با قسمت خالی بدن ما چنان به‌هم پیوست که گاه تمام بافتهٔ بیرونی بآرامی به‌بافته‌های درونی که از هوا ساخته‌شده‌اند داخل می‌شود و گاه بافته‌های درونی به‌سوی بافتهٔ بیرونی بازمی‌گردند و بافتهٔ بیرونی در بدن فرومی‌رود

و باز از بدن برمی‌آید و اشعهٔ آتش نیز که در درون بافته‌ها جای‌دارد پیوسته با جریان هوا همراه است و به‌دنبال هوا داخل بدن می‌شود یا از آن خارج می‌گردد. مادام که موجود زندهٔ فانی در حال حیات است این دو حرکت به‌سوی درون و بیرون ادامه دارد و این همان است که با نام دم و بازدم نامیده‌می‌شود. قدرت تنفس را از آن رو به‌ما بخشیدند تا بدن ما بتواند دائماً مرطوب و خنک شود و تغذیه کند و به‌زندگی ادامه دهد، زیرا آتشی که در ساختن قفس بکاررفته‌است
۷۹ پیوسته به‌همراه هوا داخل و خارج می‌شود و هنگام ورود به‌حفرهٔ شکم غذاها و نوشابه‌ها را می‌گدازد و به‌قطعات بسیار کوچک منقسم می‌سازد و به‌همراه خود می‌برد و وارد مجاری رگها می‌کند و از این راه به‌سراسر بدن می‌رساند.

بهتر است یک بار دیگر در عمل تنفس دقیق شویم و ببینیم به‌چه سبب به‌صورت کنونی درآمده‌است. مطلب از قراری است که شرح می‌دهیم: چون هیچ مکان خالی وجودندارد تا یک جسم متحرک وارد آن شود، و چون دم در هنگام تنفس از بدن بیرون رانده‌می‌شود، واضح است که این دم وارد مکانی خالی نمی‌شود بلکه هوایی را که در راهش قراردارد کنار می‌زند و این هوا نیز به‌هوایی که بعد از او جای‌دارد فشار می‌آورد و آن را می‌راند. در نتیجه هوا بالطبع به‌مکانی رانده‌می‌شود که دم از آن برخاسته‌است و وارد آن مکان می‌شود و آن را پر می‌کند و باز به‌دنبال دم براه‌می‌افتد. باز همان حرکت و جریان به‌همان ترتیب تکرار می‌شود، چنانکه گویی چرخی در حال گشتن است. این امر چنانکه گفتیم ناشی از این است که هیچ مکان خالی وجود ندارد. به‌این جهت وقتی که ریه‌ها و سینه هوا را از خود بیرون می‌رانند دوباره هوایی که اطراف بدن را فراگرفته‌است بر اثر این جریان دورانی که شرح دادیم از راه خلل و فرج گوشت بدن وارد ریه‌ها و سینه می‌شود و آنها را پر می‌کند. ولی همین که بر اثر همان جریان دورانی دوباره از بدن بیرون می‌رود، باعث می‌گردد که هوای بیرون به‌درون دهان و بینی رانده‌شود. اکنون سبب پیدایش این جریان دورانی را بیان می‌کنیم: منبع حرارت هر بدن زنده در خون و رگهای آن است. به‌همین جهت ما نیز در مثال قفس ماهیگیری گفتیم که قسمت درونی آن از آتش و نسج بیرونیش از هوا ساخته شده‌است. چون چنانکه می‌دانیم گرمی همیشه به‌سوی مکانی که جای اصلی اوست می‌گراید و می‌خواهد به‌آنچه با آن خویشی دارد بپیوندد، و چون برای رفتن به‌آن مکان دو مخرج بیشتر ندارد که یکی خلل و فرج بدن و دیگری راه دهان و بینی است، از

این رو همین که به‌یکی از این دو مخرج روی‌می‌نهد و از آن بیرون می‌رود، هوایی را که اطراف مخرج دوم را احاطه کرده‌است بحرکت‌می‌آورد. این هوا وارد بدن می‌شود و گرمای بدن را به‌خود می‌گیرد، در حالی که هوایی که از بدن بیرون رفته‌است روی به‌سردی می‌گذارد. چون به‌این ترتیب گرمی جای خود را عوض می‌کند، یعنی هوایی که از راه مخرج دوم وارد بدن شده‌است گرمتر می‌شود، این هوا که گرمتر شده‌است باز روی به‌سوی مخرج نخستین می‌گذارد و از آن بیرون می‌رود و نتیجتاً هوایی را که در اطراف مخرج دوم قراردارد به‌درون بدن می‌راند و به‌این ترتیب حرکت دورانی تنفس بوجودمی‌آید.

از همین راه می‌توان اثری را که با بکاربردن بادکش طبی بوجودمی‌آید و
همچنین وضع اجسامی را که به‌هوا انداخته یا در روی زمین غلطاندمی‌شوند ۸۰
توجیه کرد. همچنین علت سرعت و آهستگی و زیری و بمی صداها، و هماهنگی و ناهماهنگی آنها ـ که بسته به‌اینکه حرکاتی که آنها در ما بوجودمی‌آورند شبیه به‌هم و یا بی‌شباهت به‌یکدیگر باشند، به‌نظر ما هماهنگ یا ناهماهنگ می‌آیند ـ از همین راه قابل توجیه است: اگر اصوات کند وقتی به‌گوش ما برسند که حرکات ناشی از اصوات سریع که پیش از آنها به‌گوش ما رسیده‌اند خفیفتر گردیده و به حرکات ناشی از صداهای کند شبیه شده‌باشند، و حرکات ناشی از اصوات کند به دنبالهٔ حرکات ناشی از اصوات سریع ملحق شوند بی آنکه نظم آنها را با آوردن حرکت شدیدتر آشفته سازند، بلکه آغاز حرکت خفیفی را به‌پایان حرکت شدیدی که رفته‌رفته ضعیفتر و خفیفتر شده‌است بپیوندند، نتیجتاً تأثر واحدی را که مخلوطی از زیر و بم است در ما بوجودمی‌آورند. چنین تأثری مردم عامی را غرق در لذت می‌سازد، ولی خردمندان از ادراک این انعکاس هماهنگی خدایی در حرکات خلق‌الساعه و فانی شادمان می‌گردند. از این گذشته، جریان آبها و فرود آمدن صاعقه‌ها و نیروی جاذبهٔ کهربا و آهنربا که این همه مایهٔ حیرت است، از همین راه که بیان کردیم قابل توجیه است: در هیچ یک از این پدیده‌ها نیروی جاذبهٔ واقعی در کار نیست، بلکه از یک سو چون مکان خالی به‌هیچ روی وجود ندارد همهٔ اجسام دُر اثر فشاری که به‌هم وارد می‌سازند یکدیگر را بحرکت درمی‌آورند و در مسیری دورانی می‌اندازند و از سوی دیگر خاصیت هر چیز چنین است که پیوسته می‌کوشد از مکانی که بر اثر جدایی یا پیوند در آن قرارگرفته‌است دور شود و به‌مکان اصلی خود بازگردد. از این رو هر کس بخواهد در تحقیق راه

صحیح درپیش‌گیرد باید علت اصلی این پدیده‌های حیرت‌آور را در علل و عواملی که شرح دادیم جست و جو کند.

عمل تنفس، که این جملات معترضه به‌مناسبت آن به‌میان آمد، به‌این ترتیب و به‌عللی که شرح دادیم صورت‌می‌گیرد. به‌سبب تنفس آتش مواد غذایی را تجزیه و حل می‌کند و همراه هوا در تن بحرکت‌درمی‌آید و ضمن این حرکت مواد غذایی را که در حفرهٔ شکم تجزیه و حل کرده‌است وارد رگها می‌سازد و رگها را از آن پر می‌کند، و به‌این ترتیب تن همهٔ جانداران فناپذیر با چشمه‌ای که از شیرهٔ مواد غذایی بوجودآمده‌است آبیاری می‌شود. چون این شیره از اجزاءِ مواد غذایی مانند میوه‌ها و گیاههایی که خداوند برای خوراک ما رویانده‌است ترکیب می‌یابد حاوی رنگهای گوناگون است ولی رنگ غالب که رنگهای دیگر را تحت‌الشعاع قرارمی‌دهد رنگ سرخ است که از تأثیر آتش در رطوبت پدیدمی‌آید. به‌این جهت مایعی که در سراسر بدن جاری است سرخ‌رنگ است و ما به‌این مایع که غذادهنده و سیراب‌کنندهٔ گوشت و سایر اجزاءِ بدن است و همهٔ اعضای بدن جای خالی
۸۱ قسمتهایی را که ازدست‌داده‌اند با استفاده از آن پر می‌کنند، خون نام می‌دهیم. نحوهٔ این پرشدن و خالی‌شدن درست مانند حرکتی است که در کل جهان صورت می‌گیرد و به‌سبب آن هر چیز به‌سوی خویش و همنوع خود سوق داده‌می‌شود: چه، از یک سو عواملی که ما را احاطه کرده‌اند علی‌الدوام بدن ما را تجزیه و حل می‌کنند و اجزاءِ حاصله از این انحلال را بین عناصر تشکیل‌دهندهٔ آنها تقسیم می‌کنند و از سوی دیگر اجزاءِ خون، که در بدن پراکنده‌اند و بدن آنها را چنان در میان گرفته که برای آنها به‌مثابهٔ جهان می‌باشد، مجبورند که از حرکت کل جهان تقلید کنند و به‌سبب این حرکت، هر یک از اجزایی که در سراسر بدن پراکنده‌اند پیوسته به‌سوی آنچه با آن خویشی دارد سوق داده‌می‌شود و بدین‌سان جاهای خالی را دوباره پر می‌کند. اگر کاهشی که صورت‌می‌گیرد بیشتر از افزایش باشد بدن فرسوده می‌شود و از میان می‌رود، ولی اگر افزایش بر کاهش غلبه کند بدن رشد و نمو می‌کند. وقتی که موجود زنده تازه بدنیاآمده‌است و مثلثهای تشکیل‌دهندهٔ اعضاء و جوارحش هنوز تازه و جوانند، ارتباط و پیوند مثلثها با یکدیگر محکم است ولی توده‌ای که از این ارتباط پدیدآمده نرم و سست است زیرا بتازگی از مغز روییده و با شیر تغذیه شده‌است. در این حالت به‌مثلثهای غذاها و نوشیدنیها که از بیرون می‌گیرد و در خود فرومی‌برد بآسانی غلبه می‌کند زیرا با

مثلثهای تازهٔ خود که جوان و برنده‌اند مثلثهای غذاها را که پیر و ضعیفند می‌برد و قطعه‌قطعه می‌کند و در خود تحلیل می‌برد و این جریان تغذیه باعث می‌شود بدن رشد کند و بزرگ شود. ولی چون مثلثها بر اثر نبرد و کشمکش به‌مرور زمان فرسوده شوند و به‌کندی گرایند، از غلبه بر غذاها ناتوان می‌گردند و نمی‌توانند آنها را چون گذشته در خود حل کنند بلکه در برابر آنها ازپای‌درمی‌آیند و خود در آنها حل می‌شوند و بدن روی به‌فرسودگی و انحلال می‌گذارد: این حال را پیری می‌نامیم. چون در آخر کار بندهایی که مثلثهای مغز استخوان را به‌هم پیوسته‌اند به‌سبب کار زیاد فرسوده و گسسته‌شوند رشته‌ای که روح را به‌بدن بسته‌است گشاده می‌شود و روح آزادی را که اقتضای طبیعتش است بازمی‌یابد و شادمان می‌شود و به‌پرواز درمی‌آید: زیرا هر رویداد مخالف طبیعت منشأ درد است و آنچه موافق طبیعت است لذت و شادی می‌آورد. از همین جاست که مرگ ناشی از بیماری یا زخم، دردناک است ولی مرگ به‌سبب پیری مرگی راحت و آسان است که لذتش بر درد می‌چربد.

علت بروز بیماری بر همه روشن است: چون بدن از چهار عنصر خاک و آتش و آب و هوا ترکیب یافته‌است، اگر یکی از این عناصر بر خلاف طبیعت کمتر ۸۲
یا بیشتر از آنچه مقتضی است، بشود یا بر خلاف طبیعت مکان یکی با مکان دیگری عوض شود، یا آتش یا عنصری دیگر ــ که چنانکه گفتیم هر کدام بیش از یک نوع است ــ چیزی را که موافق طبیعتش نیست به‌خود گیرد یا حادثه‌ای دیگر از این گونه پیش آید، نظم بدن آشفته‌می‌شود و بیماری روی‌می‌نماید. زیرا هر گاه یکی از آن عناصر بر خلاف طبیعت پیدا شود یا مکان خود را تغییر دهد این پیشامد باعث می‌شود که آنچه خنک بود گرم شود، آنچه خشک بود مرطوب گردد و آنچه سبک بود سنگین شود، و خلاصه تمام بدن از هر نظر دگرگون گردد. از این رو می‌گوییم هر چیز فقط در صورتی که همنوع به‌همنوع در همان مکان و به نسبت صحیح افزوده یاکاسته‌شود با خود همسان می‌ماند و تندرستی خود را نگاه می‌دارد، ولی اگر این قاعده هنگام پیوستن یا جداشدن رعایت نشود دگرگونیها و بیماریها و آشفتگیهای گوناگون پیدا می‌شود. اما چون در وجود ما ترکیب دومی هم برقرار است که بین اجزایش نسبت و ارتباط طبیعی حکمفرماست، وقتی که نیک می‌اندیشیم، توجیه دیگری هم برای بروز بیماریها در ذهن پیدا می‌شود: چون مغز و استخوان و گوشت و پی، حتی از نظری دیگر خون، از عناصر مختلف

ترکیب یافته‌اند، اغلب بیماریها در آنها به‌سبب عللی که پیش از این یادکردیم پیدا می‌شود، ولی بزرگترین و سخت‌ترین بیماریهای آنها در مواردی است که اکنون می‌خواهیم ذکر کنیم. اگر پیدایش آنها به‌ترتیب معکوس صورت‌گیرد بکلی فاسد می‌شوند و از میان می‌روند: راه پیدایش طبیعی این است که گوشت و پی از خون بوجودمی‌آید، بدین معنی که پی از رشته‌های خون ساخته‌می‌شود و با آنها خویشاوند و همنوع است، و گوشت از بقیهٔ خون که پس از جداشدن رشته‌ها باقی می‌ماند و لخته می‌شود. سپس قسمت سخت و چرب از گوشت جدا می‌شود و گوشت و استخوانها را به‌هم می‌بندد و در عین حال به‌استخوانها که مغز را در خود گرفته‌اند غذا می‌رساند و سبب رشد و نمو آنها می‌شود. پاکترین و صافترین و چربترین نوع مثلثها حتی از خلال استخوان سخت می‌گذرد و به‌مغز استخوان می‌چکد و آن را آبیاری می‌کند.

اگر همهٔ این قسمتها به‌نحوی که تشریح کردیم پیدا شوند و بوجودآیند تندرستی حکفرما می‌شود، ولی اگر ترتیب پیدایش آنها معکوس گردد بیماری بروز می‌کند به‌این معنی که اگر گوشت حل شود و به‌صورت مایع درآید و وارد رگها گردد بر اثر تنفس خون زیادی به‌رنگها و طعمهای گوناگون در رگها پیدا می‌شود که گاه تلخ است و گاه شور و گاه تُرش و به‌انواع صفرا و لنف و مخاط آمیخته‌است. چون همهٔ این اجزاء به‌نحو معکوس پدیدآمده و فاسدند نخست خون را فاسد می‌سازند و به‌جای خون در رگها جاری می‌شوند بی آنکه غذایی به‌بدن رسانند یا
نظم و قاعده‌ای را که طبیعت برای گردش خون معین کرده‌است رعایت کنند. در ۸۳
نتیجه هم دشمن یکدیگر می‌شوند، چون هیچ گونه فایدهٔ متقابلی به‌یکدیگر نمی‌رسانند، و هم دشمن بدن می‌گردند و قسمتهای سخت و محکم بدن را سست و فاسد و منحل می‌سازند. اگر گوشتی که حل شده‌است گوشت پیر و سفتی باشد رنگ محلول سیاه و طعمش تلخ می‌شود زیرا انحلال گوشت پیر چون بسختی صورت‌می‌گیرد ناچار مدت درازی باید بسوزد تا حل شود، و همین کیفیت به‌همهٔ قسمتهای سالم بدن صدمه می‌رساند و آنها را ضایع و فاسد می‌سازد. این محلول سیاه اگر رقیقتر شود به‌جای اینکه تلخ باشد طعم شور به‌خود می‌گیرد. گاهی هم چون با خون آمیخته‌می‌شود در عین تلخی رنگ سرخ خون را دارا می‌شود و به علت اختلاط سیاه و سرخ به‌رنگ سبز سیر درمی‌آید. بعضی وقتها نیز رنگ زرد با طعم تلخ توأم می‌شود و این موقعی است که گوشت جوان به‌سبب بیماری و

فرسودگی منحل می‌گردد. نام مشترک همهٔ این ترکیبات صفراست. این نام را یا پزشکان به‌آنها داده‌اند یا فیلسوفانی که چون با چیزهای کثیر رو به‌رو شوند با اینکه شباهتی میان یک‌یک آنها نیست قادرند که یک وحدت نوعی در آنها ببینند[۱۸]. اقسام مختلف صفرا بر حسب اینکه دارای چه رنگی باشند نامهای خاص دارند. لنف خون، مایع شیرینی است ولی لنف صفرای سیاه و ترش، چون به‌علت گرما با مادهٔ شوری آمیخته‌شود طعم تند به‌خود می‌گیرد و این همان است که مخاط ترش نامیده‌می‌شود. ولی وقتی که محلول گوشت لطیف و جوان با هوا آمیزش یابد چون از سویی هوا از درون منبسطش می‌سازد و از سوی دیگر در میان مایع قراردارد تولید حبابهایی می‌کند. این حبابها چون بسیار کوچکند به چشم نمی‌آیند ولی مجموعهٔ آنها به‌صورت کف سفیدی نمایان می‌شود و به‌این جهت آن را مخاط سفید می‌نامیم. قسمتهای مایع مخاطی که تازه تولید شده است عبارتند از عرق و اشک و مایعات دیگری که بدن برای پاک‌ساختن خود همه روزه دفع می‌کند.

همهٔ این ترکیبات منشأ اصلی بیماریها هستند زیرا وقتی بوجودمی‌آیند که خون ضایعات خود را از راه طبیعی و از شیرهٔ غذاها و نوشیدنیها جبران نکند بلکه از منابع معکوس و خلاف قوانین طبیعت سیراب شود. مادام‌که بیماریها فقط قسمتی از گوشت را فاسد و حل کنند ولی به‌مایهٔ اصلی آن صدمه نرسانند، گوشت بآسانی می‌تواند ضایعات خود را جبران کند ولی چون رشته‌هایی که گوشت و ۸۴
استخوان را به‌هم می‌پیوندند بیمار و فاسد شوند و پوست سخت و چرب که از گوشت و پی تشکیل یافته و از گوشت جدا شده‌است، نتواند به‌استخوانها غذا برساند و گوشت و استخوان را متصل به‌هم نگاه‌دارد بلکه، بر اثر تغذیهٔ بد همواری و چربی و سفتی خود را ازدست‌دهد و خشک و ناهموار و شور شود، روی به‌فرسودگی می‌گذارد و با گوشت و پی مخلوط می‌شود و از استخوانها جدا می‌گردد. در این هنگام گوشت که از ریشهٔ خود جدا شده‌است حل و تجزیه می‌شود و با خون به‌هم می‌آمیزد و راه برای بیماریهای گوناگون هموار می‌شود. اگر چه این گونه تغییرها برای بدن بسیار زیان‌آورند ولی بدتر از اینها تغییرهایی هستند که ریشه‌های عمیقتر دارند: وقتی که تودهٔ ضخیم گوشت مانع رسیدن هوا به‌استخوان شود استخوان به‌سبب گرمای خفه‌کننده فرسوده و ضایع می‌شود و به‌جای اینکه غذایی را که به‌او می‌رسد بپذیرد و تحلیل برد خود خرد می‌شود و در غذا حل

می‌گردد و این محلول وارد گوشت می‌شود و گوشت با خون می‌آمیزد و این جریان معکوس سبب می‌شود که بیماری شدیدتر گردد. ولی چون مغز استخوان به‌سبب افزایش یا کاهش زیاد دچار بیماری شود و حالت طبیعی را ازدست‌دهد، بدترین و کشنده‌ترین بیماریها بروز می‌کند و تمام حرکت و فعل و انفعال بدن واژگونه می‌گردد.

بیماری سومی هم هست که برای توجیه آن باید سه منشأ را در نظر گرفت: هوا و مخاط و صفرا.

چون مجراهای ریه، که کارش رساندن هوا به‌بدن است، به‌واسطهٔ ورود شیره‌ها گرفته‌شود تقسیم هوا و رساندن آن به‌قسمتهای مختلف بدن چنانکه باید صورت‌نمی‌گیرد، در نتیجه به‌بعضی قسمتها هوا نمی‌رسد و به‌بعضی دیگر هوا بیش از اندازهٔ لازم می‌رسد. این وضع سبب می‌شود که از یک طرف قسمتهایی که از هوا بی‌نصیب مانده‌اند چون خنک نمی‌شوند روی به‌فساد می‌گذارند و از طرف دیگر هوایی که در دیگر قسمتها متراکم گردیده‌است رگها را پر و منبسط می‌سازد و پاره می‌کند و نظم بدن را به‌هم می‌زند و سپس به‌میانهٔ بدن راه‌می‌یابد و چون حجاب حاجز جلو پیشرفتش را می‌گیرد در همان جا زندانی می‌شود و سبب بروز بیماریهای بیشماری می‌گردد که با دردهای شدید و عرق فراوان توأمند. بسا نیز پیش‌می‌آید که بر اثر تجزیهٔ گوشت هوا تولید می‌شود، و چون این هوا راهی به بیرون نمی‌یابد باعث همان بیماریها و دردها می‌گردد. این گونه دردها وقتی طاقت‌فرسا می‌شود که هوا پی‌ها و رگهای پی‌ها را در میان گیرد و به‌مفاصل و پی‌های آنها فشار آورد. این حال سبب بروز بیماریهایی می‌گردد که تشنج عضلات نامیده‌می‌شوند. معالجهٔ این قبیل بیماریها نیز با درد و ناراحتی توأم است زیرا چنانکه مشهور است فقط تب می‌تواند آنها را برطرف سازد.

۸۵ مخاط سفید نیز اگر راه خروجش از بدن بسته‌شود به‌واسطهٔ هوایی که در حبابهایش هست نظم بدن را مختل می‌سازد. اما اگر بتواند راهی به‌بیرون پیدا کند زیانی به‌بدن نمی‌رساند، اما سبب پدیدآمدن لکه‌هایی در پوست می‌شود و باعث بروز جذام و برص و بیماریهایی دیگر از این قبیل می‌گردد. گاه نیز مخاط سفید با صفرای سیاه می‌آمیزد و به‌حرکاتی که در سر صورت‌می‌گیرند و عالیترین و الهی‌ترین حرکاتند راه‌می‌یابد و نظم آنها را مختل می‌سازد. این حالت اگر در خواب روی‌دهد زیان کمتری دربردارد، ولی اگر در بیداری پدیدآید معالجه‌اش

بسیار دشوار است. این بیماری را «بیماری مقدس» نام داده‌اند زیرا به‌مقدس‌ترین عضو بدن زیان می‌زند[۱۹].

مخاط ترش و شور سرچشمهٔ ترشحهایی است که بر حسب اینکه وارد کدام بخش بدن شوند بیماری ناشی از آنها نام خاص به‌خود می‌گیرد. دملها و جوشها ناشی از خاصیت سوزانندگی صفراست: اگر صفرا راهی به‌بیرون پیدا کند بدن دمل می‌زند ولی اگر در درون بدن زندانی شود باعث بروز بیماریهایی می‌گردد که با تب همراهند و بزرگترین این بیماریها وقتی پیدا می‌شود که صفرا با خون بیامیزد و نظم رشته‌های خون را به‌هم زند. این رشته‌ها به‌این منظور در خون پراکنده‌اند که تعادل غلظت و رقت خون را نگه‌دارند و مانع شوند که خون به‌سبب گرما بیش از حد رقیق گردد و از راه خلل و فرج بدن بیرون رود، یا غلظتی بیش از حد پیدا کند و نتواند بآسانی در رگها حرکت کند. حفظ این اعتدال در خون وظیفهٔ رشته‌هاست. اگر از خونی که از بدن بیرون آمده و سرد شده‌است، این رشته‌ها را جدا کنند، بقیهٔ خون دوباره به‌صورت مایع درمی‌آید، ولی اگر آنها را جدا نسازند و خون را به‌حال خود بگذارند خون در تحت تأثیر سرمای محیط خارج کاملاً لخته می‌شود. اثر این رشته‌ها در خون به‌قراری است که بیان کردیم. صفرا که خود قبلاً خون بوده و در نتیجهٔ انحلال گوشت در خون به‌این صورت درآمده و گرم و مایع است، نخست به‌مقادیر کمتری وارد خون می‌شود و تحت تأثیر رشته‌های خون غلظت پیدا می‌کند و لخته می‌شود و حرارت خود را یکباره ازدست‌می‌دهد و این حالت سبب پیدایش سرما و لرزه در بدن می‌گردد. ولی اگر بعد به‌مقدار بیشتری وارد خون شود چون حرارت فراوانی با خود می‌آورد بر رشته‌های خون چیره می‌شود و نظم آنها را بکلی به‌هم می‌زند و اگر این امر چند بار تکرار شود، صفرا به‌مغز استخوان راه‌می‌یابد و با آتش خود طناب لنگر را که روح با آن به‌مغز استخوان بسته شده‌است می‌سوزاند و می‌گسلد و روح را آزاد می‌سازد. اما اگر مقدارش کم باشد و بدن بتواند در برابر آن مقاومت کند و بر او
۸۶ غالب آید یا راهی به‌بیرون می‌یابد و یا از درون رگها به‌حفرهٔ بالا یا حفرهٔ پایین شکم رانده‌می‌شود و مانند کسی که از شهر آشفته‌ای تبعید شده‌باشد روی به‌فرار می‌آورد و سبب بروز بیماریهایی چون اسهال و اسهال خونی و مانند آن می‌گردد.

اگر علت اصلی بیماری غلبهٔ آتش باشد بدن علی‌الدوام دچار تب است، و اگر غلبهٔ هوا باشد تب روزی یک بار می‌آید و اگر غلبهٔ آب علت بیماری باشد تب

هر سه روز یک بار می‌آید چون آب کندتر از آتش و هواست. ولی اگر بیماری از غلبهٔ خاک باشد چون خاک کندتر و سنگین‌تر از دیگر عناصر است بدن هر چهار روز یک بار دچار تب می‌شود و رهایی از آن بکندی و سختی صورت‌می‌گیرد.

علل بروز بیماریها در بدن به‌قراری است که شرح دادیم. ولی حالت بدن سبب می‌شود که روح نیز دچار بیماری گردد و کیفیت این بیماری چنان است که شرح می‌دهیم:

تردید نیست که بی‌خردی بیماری روح است و بی‌خردی دو گونه است: دیوانگی و نادانی. بنا بر این هر پیشامدی که انسان را دچار یکی از این دو سازد باید بیماری نامیده‌شود، خاصه لذت بیش از اندازه و درد بیش از حد را باید بزرگترین بیماریهای روح خواند زیرا کسی که دچار لذت مفرط یا درد مفرط است دائم و وقت و بی‌وقت در این اندیشه است که آن را بچنگ‌آورد و از این بگریزد و در نتیجه قادر نیست چیزی را درست ببیند و یا بشنود، بلکه پیوسته در جنب و جوش است. این حالت قدرت و قابلیت هر گونه تفکر خردمندانه را از او سلب می‌کند.

چون در مغز استخوان مایعی که بذر می‌نامیم به‌مقدار فراوان بوجودآید، مانند درختی که میوهٔ بسیار آورد، آدمی دچار دردهای شدید می‌شود ولی در عین حال از میل و شهوتی که زاده این حالت است و از نتایج آن، لذت فراوان می‌برد و به‌سبب این درد و لذت که بزرگترین و شدیدترین دردها و لذایذ است بیشتر زندگی خود را در نوعی دیوانگی می‌گذراند و روحش تحت تأثیر بدن دچار بیماری و بی‌خردی می‌گردد. ولی بدتر از همه اینکه مردم او را بیمار تلقی نمی‌کنند بلکه چنین می‌پندارند که بآزادی و از روی اختیار به‌بدی گراییده‌است. حال آنکه در حقیقت بی‌بند و باری در شهوترانی غالباً ناشی از این است که آن مایع مخصوص به‌علت سستی استخوانها بیش از حد لزوم تولید می‌شود و در بدن راه‌می‌یابد و باعث بیماری روح می‌گردد. مردم در این گمانند که کسانی که در برابر لذات شهوت بی‌بند و بارند باختیار و آزادی بدی را گزیده‌اند و به‌این جهت این کسان را نکوهش می‌کنند ولی این نکوهش بحق نیست بلکه هر انسان بدی بر اثر نقص و بیماری بدنی و تربیت بد چنین شده‌است. همهٔ آدمیان از بدی گریزانند از این رو کسی که بد است بر خلاف ارادهٔ خود دچار بدی گردیده‌است.

از این گذشته دردهای بدن سبب بروز دردها و بیماریهای گوناگون در روح

می‌گردند، زیرا وقتی که شیره‌های مخاط ترش و شور و همچنین شیرهٔ تلخ صفرا راهی به‌بیرون نمی‌یابند بلکه در درون بدن زندانی و سرگردان می‌شوند و به ۸۷ یکدیگر فشار می‌آورند، در حرکات روح رخنه می‌کنند و بخار خود را به‌آنها می‌آمیزند و بر حسب اینکه در کدام قسمت روح رخنه یابند گاه افسردگی و حسد، گاه تهور و جبن و گاه فراموشکاری و کندذهنی و نادانی ببارمی‌آورند. اما اگر سازمان ناقص دولتی و سخنان بد که خواه در مجامع عمومی و خواه در خلوت گفته‌می‌شوند به‌این دردها افزوده‌شوند و جوانان به‌پرداختن به‌دانش که مایهٔ علاج است ترغیب نگردند در این صورت دو علت به‌هم می‌پیوندند و ما را بر خلاف اراده‌مان مبتلا به‌بدی می‌سازند. گرچه گناه این بدی باید در مرتبهٔ نخست به‌گردن پدران و مربیان گذاشته‌شود نه فرزندان و جوانان، با این همه هر کسی باید خود نیز تا آنجا که مقدورش است از وسایلی که تعلیم و تربیت و زندگی اجتماعی و فعالیت علمی در اختیارش می‌گذارد برای رهایی از بدی و رسیدن به‌نیکی استفاده کند. اما این مسأله‌ای است که باید به‌نحوی دیگر مورد تجزیه و تحلیل قرارگیرد.

مطلبی که لازم است اینجا به‌آن بپردازیم این است که پرورش تن و روح از چه راه باید صورت‌گیرد تا آن دو از فساد و بیماری مصون باشند. در این باره باید بتفصیل سخن بگوییم زیرا حق این است که دربارهٔ آنچه خوب است بیشتر سخن گفته‌شود.

هر چه نیک است زیباست. ولی زیبایی، بی‌تناسب و اعتدال درونی ممکن نیست. بنا بر این موجود زنده نیز اگر بخواهد نیک باشد باید از تناسب و اعتدال بهره‌مند شود. عادت ما بر این است که در مورد تناسب و اعتدال به‌نکات کوچک و بی‌اهمیت زود توجه پیدا می‌کنیم ولی از نکات بزرگ و مهم غافل می‌مانیم. در مورد تندرستی و بیماری و نیکی و بدی، تناسب و اعتدال بین بدن و روح مهمتر و مؤثرتر از هر اعتدال و بی‌اعتدالی است. ولی ما از این نکته بکلی غافلیم و هیچ توجه نداریم که آنجا که روحی بزرگ و قوی سوار بر مرکبی کوچک و ضعیف است، و همچنین در خلاف این حالت، موجود زنده فاقد زیبایی است چون از مهمترین و مؤثرترین اعتدالها بی‌بهره است. اما آنجا که تناسب و اعتدال میان جسم و روح برقرار است، در نظر کسی که قادر به‌دیدن این گونه چیزهاست، زیباترین مناظر جلوه‌گر است. همچنان که اگر بدنی دست و پایی بس بزرگ داشته‌باشد، یا در سایر

اعضایش بی‌اعتدالی بارزی بچشم‌بخورد نه تنها زشت خواهدبود بلکه آن بدن بسیار زود خسته و کوفته خواهدشد و بآسانی تعادل خود را خواهدباخت و به‌زمین خواهدخورد و در معرض هزاران صدمهٔ دیگر قرارخواهدگرفت. همین امر در مورد فقدان تناسب و اعتدال بین روح و جسم نیز صدق می‌کند یعنی اگر روح
۸۸ بمراتب نیرومندتر از تن باشد هنگام بروز خشم شدید بدن دچار لرز و تشنج می‌گردد و بیماریهای بیشماری در آن راهمی‌یابند. همچنین وقتی که روح در راه آموختن و تحقیق خود را به‌زحمت اندازد بدن فرسوده می‌شود و اگر در برابر جمعی یا در خلوت به‌تدریس و بحث بپردازد که پیوسته از هر دو جانب با تحرک و هیجان همراه است، بدن دچار تب و حرارت فوق‌العاده می‌شود و روی به‌انحلال می‌گذارد و ترشحات ناشی از این حالتش کسانی را که خود را طبیب می‌پندارند به‌اشتباه می‌اندازد و سبب می‌شود که اینان علت بیماری را در جایی که نیست جست و جو کنند. همین طور، برعکس، آنجا که بدنی بزرگ و نیرومند با روحی کوچک و ناتوان به‌هم پیوسته‌باشد و قدرت تفکر ضعیف و ناچیز باشد، چون طبیعت در نهاد آدمی دو گونه تمایل به‌ودیعه گذاشته‌است که یکی تمایل بدن به تحصیل غذا و دیگری تمایل قسمت خدایی وجود ما به‌کسب دانش و روشن‌بینی است، بدن که نیرومندتر است کار خود را پیش‌می‌برد و روز به‌روز به‌ذخایر خود می‌افزاید و روح را زبون و بی‌استعداد و فراموشکار می‌سازد و سبب بروز بزرگترین بیماریها، یعنی نادانی می‌گردد. از این رو یگانه راه علاج برای هر دو قسمت وجود آدمی این است که تن و روح هر دو یکسان پرورده‌شوند تا هر یک بتواند در برابر دیگری مقاومت ورزد و از خود دفاع کند و بدین‌سان بین آن دو تعادل حکمفرما گردد و هر دو سالم بمانند. بنا بر این آنکه در دانش و دیگر امور معنوی می‌کوشد باید به‌ورزش نیز بپردازد و از این راه بدن خود را به‌اندازه‌ای که لازم است حرکت دهد. همچنین کسی که به‌پرورش تن علاقه دارد اگر بخواهد مردی معتدل و قابل شمرده‌شود باید در اندیشهٔ روح خود نیز باشد و از راه پرداختن به‌موسیقی و تربیت علمی روح خود را نیز بپروراند. اما در پرورش هر یک از قسمتهای بدن، آدمی باید نسبتهای موجود در کل جهان را سرمشق خود سازد: بدن از یک طرف به‌مناسبت فعالیت عواملی که در درونش جای‌دارند گاه گرم می‌شود و گاه سرد، از طرف دیگر بر اثر عواملی که از بیرون احاطه‌اش کرده‌اند گاه خشک می‌شود و گاه تر، و به‌این ترتیب پیوسته در معرض انفعالاتی است که زادهٔ این آثارند. از این رو

اگر آرام و بی‌حرکتش بگذارند در برابر این انفعالات ازپای‌درمی‌آید. ولی اگر آدمی آنچه را دایه و غذادهندهٔ کل جهانش نامیدیم سرمشق قراردهد و بدن را آرام نگذارد و دائم در حال جنبش نگهدارد و حرکت مناسبی به‌آن بدهد تا بتواند در برابر تأثیرات عوامل درونی و بیرونی به‌نحو طبیعی از خود دفاع کند و اجزاء و انفعالاتی را که در بدن سرگردانند چنان منظم سازد که در هر مورد همانند به‌همانند و خویشاوند به‌خویشاوند بپیوندد، بنا بر آنچه ما پیش از این دربارهٔ طبیعت کل جهان بیان کردیم، مانع خواهدشد از اینکه در درون بدن دشمن در کنار دشمن قرارگیرد و جنگ و خصومت و بیماری بر بدن مستولی شود بلکه سبب خواهدشد که دوست با دوست همنشین گردد و صفا و تندرستی بر بدن حکومت کند.

۸۹ بهترین و مناسبترین حرکات برای بدن حرکتی است که در خود بدن و از خود بدن باشد زیرا این نوع بیش از هر حرکت دیگر به‌حرکت تفکر و کل جهان شبیه و با آن خویشاوند است. در مرتبهٔ دوم حرکتی است که سبب آن جسم دیگری باشد، و بدترین و نامناسبترین حرکات برای بدن حرکتی است که به‌واسطهٔ جسم دیگری به‌یک قسمت بدن که خود در حال سکون و آرامش است دست‌دهد. از این رو بهترین راهها برای پاک‌کردن و تندرست‌ساختن بدن ورزش است، راه دوم حرکتی است که بدن را وقتی انسان سوار بر کشتی یا وسیلهٔ دیگری است فرامی‌گیرد و راه سوم، پاک‌کردن بدن به‌وسیلهٔ داروهاست، که گرچه هنگام ضرورت سودمند است ولی مردم خردمند آن را جایز نمی‌شمارند زیرا پیدایش بیماریها از یک لحاظ با پیدایش موجودات زنده شباهت دارد: هنگامی که نوع موجودی زنده به‌مرحلهٔ تکوین می‌رسد همان دم مدت حیات نسل آن نوع و همچنین مدت حیات یک‌یک افراد آن معین می‌گردد، و اگر اتفاقی ناشی از ضرورت نابینا به‌میان نیاید، آن موجود زنده، زمان مقدر را بسرمی‌برد. زیرا هنگام تکوین، مثلثهایی که وجود یک موجود زنده را تشکیل می‌دهند از همان آغاز با چنان استعدادی به‌هم می‌پیوندند که بتوانند مدت معینی پیوند خود را حفظ کنند، و هیچ آفریده‌ای نمی‌تواند بیش از این مدت معین به‌زندگی ادامه دهد. همین امر در مورد بیماریها نیز صادق است. اگر انسان با دارو از پیشرفت آنها جلوگیری کند و نگذارد مدت مقدر را بسربرند از بیماریهای کوچک بیماریهای بزرگ زادەمی‌شوند و بیماریهای کم جای خود را به‌بیماریهایی بیشتر می‌دهند.

به‌این جهت انسان باید تا آنجا که میسر است با توسل به‌زندگی و خوراک مناسب
پیشرفت بیماریهای کوچک را تنظیم کند و آنها را با بکاربردن داروها بدتر و
خطرناکتر نسازد.

این است آنچه دربارهٔ موجود زنده به‌طور کلی، و همچنین در خصوص
اینکه بدن را چگونه باید اداره کرد تا زندگی به‌حد امکان از روی خردمندی صورت
گیرد، توانستیم بیان کنیم. اما قسمت دیگر وجود ما، که باید زمام ادارهٔ تمام وجود
ما را بدست‌داشته‌باشد باید زودتر و بیشتر از بدن برای انجام وظیفه‌ای که بعهده
دارد آماده شود و لیاقت لازم برای این کار را بدست‌آورد. اگر بخواهیم این نکته را
بدقت و تفصیل بیان کنیم، به‌گفتار دیگری احتیاج خواهیم‌داشت. آنچه در اینجا
به‌اشاره می‌توان گفت ـ با توجه به‌مطلبی که پیش از این تشریح کردیم ـ چنین
است: بارها گفته‌ایم که سه جزءِ روح که از سه نوع مختلفند، در ما جای‌دارند و هر
یک از آنها حرکتی مخصوص به‌خود دارد. اکنون با توجه به‌این سخن همین قدر
باید بگوییم که هر یک از آنها که در حال سکون و آرامش بسربرد و حرکت خاص
خود را نداشته‌باشد ناچار ضعیفتر از دیگران خواهدبود و آنکه در حال تمرین و
۹۰ جنبش باشد نیرومندتر از دیگران خواهدگردید. از این رو باید بسیار دقت شود که
هر سهٔ آنها به‌نحوی حرکت و تمرین کنند که تعادل میانشان حکفرما باشد. دربارهٔ
کاملترین نوع روح که در ما جای‌دارد باید بگوییم خداوند به‌این منظور آن را به‌ما
بخشیده‌است که حامی و نگهبان ما باشد: منظور من، آن جزءِ روح است که پیش
از این گفتیم در بلندترین قسمت تن مسکن دارد و ریشهٔ قرابتی بین ما و ذوات
آسمانی است و کارش این است که ما را از زمین پست برهاند و با آسمان که قرارگاه
موجودات همنوع خود اوست پیوند دهد. زیرا ما موجودات زمینی نیستیم بلکه
اصل و مایهٔ ما آسمانی است و هنگام پیدایش ما روح ما از آنجا آمده و به‌ما پیوسته
است. به‌همین جهت خداوند سر آدمی را در سمت آسمان قرارداده و او را چنان
ساخته‌است که می‌تواند راست بایستد. از این رو کسی که اختیار خود را به‌دست
هوسها یا جاه‌طلبیها بسپارد و دائم در اندیشهٔ پروردن اینها باشد، بالضروره
اعتقادها و پندارهای فانی و گذران در خود بوجودمی‌آورد و به‌پست‌ترین پایهٔ فنا و
گذرانی تنزل می‌کند، زیرا فقط قسمت فانی و گذران را در خود می‌پرورد و بزرگ
می‌کند. بعکس، آنکه تمایل به‌دانش را در خود می‌پرورد و در راه دانشهای حقیقی
می‌کوشد و نیروی معرفت را در درون خود قویتر از هر نیروی دیگری می‌سازد، اگر

بتواند به‌حقیقت بربخورد درونش از افکار خدایی و جاویدان آکنده خواهدشد و تا آن حد که طبیعت آدمی قدرت رسیدن به‌حیات جاویدانی دارد، از این مرحله به دور نخواهدماند و چون پیوسته به‌خدمت قسمت خدایی وجود خود کمر بسته، و ذاتی را که خداوند حامی و نگهبانش ساخته به‌بهترین وجه پرورده و بکمال‌رسانده است، به‌سعادت کامل خواهدرسید.

اما برای پروردن هر موجودی فقط یک راه وجوددارد و آن دادن خوراک و حرکات مناسب با طبیعت اوست. حرکات مناسب با قسمت خدایی وجود ما، حرکات تفکر و حرکات دورانی کل جهان است. بنا بر این هر یک از ما باید در کیفیت حرکات دورانی جهان تحقیق کند و به‌هماهنگی آنها پی‌ببرد. سپس با سرمشق قراردادن آنها، حرکات دورانی سر خود را که به‌سبب کیفیت پیدایش ما نظمش به هم خورده‌است منظم سازد، و از این راه قسمت متفکر وجودش را تا پایه‌ای بالا ببرد که بتواند به‌خود موضوع تفکر شبیه شود، و به‌آن کاملترین هدفی که خدایان برای زندگی کنونی و آیندهٔ ما تعیین کرده‌اند برسد.

اکنون ما نیز ظاهراً به‌هدفی که برای خود معین کرده‌بودیم رسیدیم، یعنی کیفیت آفرینش کل جهان را از آغاز تا پیدایش آدمیان بیان کردیم. دربارهٔ پیدایش موجودات زندهٔ دیگر به‌اشارهٔ مختصری قناعت خواهیم‌ورزید، مگر اینکه در مورد بعضی نکات به‌توضیح مفصلتر احتیاج باشد. بعد از آنکه مردان پای به‌مرحلهٔ وجود نهادند، آن عده از ایشان که بزدل و ترسو بودند و زندگی را با بیدادگری بسربردند، هنگام تولد دوم به‌صورت زنان درآمدند. همزمان با پیدایش ۹۱
زنان، خدایان غریزهٔ تولید نسل را در آدمیان ایجاد کردند و به‌این منظور دستگاه زندهٔ مخصوصی در مردان و دستگاه زندهٔ دیگری در زنان پدیدآوردند، به‌صورتی که تشریح می‌کنم:

شما می‌دانید که در بدن ما مخرجی برای مایعات وجوددارد و آشامیدنیها پس از آنکه از ریه‌ها گذشتند و از راه کلیه‌ها وارد مثانه شدند به‌سبب فشاری که هوا بر مثانه وارد می‌آورد از آنجا به‌سوی این مخرج روی‌می‌نهند و از بدن خارج می‌شوند. خدایان این مخرج را در نقطه‌ای که مایعات را از مثانه می‌گیرد تا به بیرون ببرد، به‌وسیلهٔ سوراخی به‌قسمتی از مغز استخوان، که از سر شروع می‌شود و از گردن می‌گذرد و در تمام طول ستون فقرات ادامه می‌یابد ـ و ما در گفتار پیشین خود آن را بذر نامیدیم ـ مربوط ساختند. این بذر چون دارای روح است و

از طریق ارتباطی که اشاره کردیم راهی به‌بیرون پیدا کرده‌است در صدد خروج برمی‌آید و باعث می‌شود در محلی که می‌خواهد از آن خارج شود غریزهٔ تولید مثل بجنبش‌آید. به‌همین جهت عضو تناسل مردان خودسر و بی‌بند و بار است و مانند جانوری است که گوشش به‌شنیدن سخن خرد قادر نیست و با اشتهایی تمام‌نشدنی پیوسته در صدد این است که همه چیز را به‌انقیاد خود درآورد. باز عیناً به همین سبب، قسمتهایی در بدن زنان که ما فرج و رحم می‌نامیم دارای همین حالت است: این قسمتها نیز دستگاه زنده‌ای را تشکیل می‌دهند که غریزهٔ تولید مثل در نهادش نهفته‌است و چون به‌سن بلوغ برسد و زمان درازی بی‌میوه بماند برآشتفه و بی‌قرار می‌گردد و ترشحات خود را در سراسر بدن می‌پراکند و راههای عبور هوا را می‌بندد و کار تنفس را مختل می‌سازد و مایهٔ بروز بیماریهای گوناگون می‌گردد. این حالت تا هنگامی ادامه می‌یابد که اشتها و تمایل متقابل دو جنس دستگاه تناسلی آن دو را به‌هم می‌پیوندد و بر اثر این پیوند جانداران بسیار کوچکی که به‌چشم درنمی‌آیند در مزرعهٔ رحم افشانده‌می‌شوند و پس از گذشتن زمان معینی از رحم جدا می‌گردند و رشد می‌کنند و در آخر کار رو به‌سوی روشنایی می‌گذارند و بدین‌سان پیدایش موجود زنده تکمیل می‌شود.

خلاصهٔ کلام، زنان و همهٔ موجودات مادینه به‌نحوی که اشاره کردیم بوجودآمده‌اند.

اما پرندگان در نتیجهٔ مسخ‌شدن مردانی پدیدآمده‌اند که شریر نبودند ولی سبکسر بودند، به‌امور آسمانی علاقه داشتند ولی به‌علت ساده‌لوحی گمان می‌کردند که مطمئن‌ترین راه شناختن این امور این است که آنها را به‌چشم ببینند. کیفیت مسخ ایشان چنین بود که موهایشان به‌بال و پر مبدّل گردید.

حیوانات بری در نتیجهٔ تغییر صورت مردانی بوجودآمدند که هیچ گونه عشقی به‌دانش نداشتند و هرگز در صدد تحقیق در کل جهان برنیامدند زیرا از حرکات دورانی سر خود کوچکترین سودی نجستند بلکه آن جزءِ روح را که در سینه جای‌دارد پیشوای خود ساختند و چون به‌این ترتیب با زمین خویشی یافتند سر و اعضای عالیهٔ آنها به‌سوی زمین کشانده‌شد تا بتوانند تکیه بر زمین
کنند و چون حرکات سرشان به‌سکون گرایید جمجمه‌شان دراز شد و به‌اشکال و ۹۲
صور گوناگون درآمد. بعضی دارای چهار پا شدند، و خداوند به‌بعضی دیگر که بی‌خردتر و پست‌تر از دیگران بودند پاهای بیشتری بخشید تا هر چه

بیشتربه‌سوی زمین کشیده‌شوند. اما جانورانی که بی‌خردتر از همهٔ انواع دیگر بودند خود را بکلی به‌زمین چسباندند و چون در این حال دیگر احتیاجی به‌پا نداشتند بی‌پا بدنیاآمدند و بر روی زمین خزیدن گرفتند.

نوع چهارم جانوران، یعنی حیوانات آبی، در نتیجهٔ مسخ‌شدن بی‌خردترین و نادان‌ترین مردان بوجودآمدند و خدایی که مسخشان کرد بر این عقیده بود که آنها حتی لیاقت نفس‌کشیدن را نیز ندارند زیرا روحشان از هیچ بی‌نظمی و عیب و لکه‌ای عاری نبود. از این رو خداوند آنها را به‌اعماق آبها انداخت تا به‌جای هوای صاف آب گل‌آلود تنفس کنند. بدین ترتیب نسل ماهیها و صدفها و سایر جانوران آبی بوجودآمد که چون به‌پست‌ترین پایهٔ نادانی افتاده‌بودند مسکنشان در پست‌ترین جاها معین گردید. امروز نیز مثل آن زمان همهٔ انواع جانداران به یکدیگر تبدیل می‌شوند و بر حسب اینکه به‌خرد یا به‌بی‌خردی گرایند به‌صورتی که مناسب با حالت درونی‌شان است درمی‌آیند.

اکنون می‌توانیم ادعا کنیم که گفتار ما دربارهٔ جهان به‌هدفی که برایش معین کرده‌بودیم رسیده‌است. چون جهان به‌نحوی که بیان کردیم موجودات مرگ‌پذیر و مرگ‌ناپذیر را حاوی گردید، خود نیز ذات زنده‌ای شد که به‌چشم درمی‌آید و همهٔ چیزهای دیدنی را دربردارد، تصویری است از آنچه فقط از طریق تعقل دریافتنی است، و خدایی است که به‌حس درمی‌آید، و در نهایت بزرگی و علو و زیبایی و کمال است، و جهان واحد و یگانه است.

حاشیه

۱. اشاره به‌بیان مشروحی است که در کتاب جمهوری دربارهٔ سازمان سیاسی دولت از زبان سقراط نقل شده‌است. رک: جمهوری، کتابهای دوم و سوم و چهارم.

۲. جشن مخصوصی که همه‌ساله در فصل پاییز در آتن برگذار می‌شد. جشن سه روز طول می‌کشید و روز سوم خاص پسران بود. ظاهراً در این روز موی سر پسران را کوتاه می‌کردند و آنان را در جرگهٔ مردان می‌پذیرفتند.

۳. Phoroneus به‌اعتقاد یونانیان فرزند رودخانهٔ آیناکوس و نخستین آدمی است که در محل شهر آرگوس پدیدار شده. دختر او نیوبه Niobe از زئوس پسری پیدا کرد به‌نام آرگوس، و نام شهر آرگوس از نام اوست.

۴. مطابق اساطیر یونان «دئوکالیون» شاه تسالی، و همسرش «پورها» به‌تخته‌پاره‌ای پناه بردند و از توفانی که روی زمین را فراگرفته‌بود رهایی یافتند.

۵. تنگهٔ جبل‌الطارق.

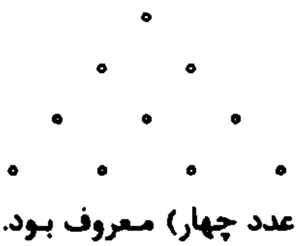
۶. منظور در اینجا افریقای شمالی و آسیای صغیر است.

۷. این توصیف در رسالهٔ کریتیاس آغاز می‌شود ولی ناتمام می‌ماند.

۸. افلاطون حرکت خرد را در «قوانین» بتفصیل شرح داده‌است. رک: قوانین ۸۹۳ و ۸۹۴

۹. رک: رسالهٔ «سوفسطایی» ۲۵۴ به‌بعد.

۱۰. در اینجا افلاطون به‌نظریهٔ فیثاغورس در مورد اعداد نظر دارد چنانکه مشهور است در نظر فیثاغورس و پیروان او عنصر اصلی و مادهٔ اولیهٔ جهان را اعداد تشکیل می‌دادند و عدد ۴ و همچنین عدد ۱۰ که حاصل جمع چهار رقم اولی (یعنی ۱+۲+۳+۴) است دارای جنبهٔ تقدس بوده و به‌شکل مثلثی نمایان می‌شده‌است:



این شکل «تتراکتیس» (= عدد چهار) معروف بود. تتراکتیس دیگری هم که به‌نام «تتراکتیس دوم» نامیده‌می‌شد به‌شکل دو ضلع مثلث متساوی‌الاضلاع نمایان می‌شد:

۱

۲ ۳

۴ ۹

۸ ۲۷

و چنانکه می‌بینیم صانع جهان وقتی که عناصر تشکیل‌دهندهٔ روح را به‌هم می‌آمیزد و روح را بوجودمی‌آورد، آن را مطابق اعداد و ارقام بالا تقسیم می‌کند.

۱۱. خواننده توجه دارد که در شکل حاشیهٔ شمارهٔ ۱۰ از اعدادی که ضلع چپ مثلث را تشکیل می‌دهند هر عدد بعدی دو برابر عدد قبلی است و از اعدادی که ضلع راست را بوجودمی‌آورند هر عدد بعدی سه برابر عدد قبلی. صانع جهان برای اینکه فاصلهٔ بین اعداد دو برابر و اعداد سه برابر را پر کند بین هر دو قسمت، دو عضو دیگر قرارمی‌دهد. به‌این ترتیب که مثلاً دو عضو که بین ۱ و ۲ قراردادەمی‌شود بترتیب $\frac{۴}{۳}$ و $\frac{۳}{۲}$ است. $\frac{۴}{۳}$ به‌یک نسبت مساوی از ۱ بزرگتر و از ۲ کوچکتر است یعنی به‌مقدار یک ثلث ۱ (= $\frac{۱}{۳}$) از ۱ بزرگتر و به‌مقدار یک ثلث ۲ (= $\frac{۲}{۳}$) از ۲ کوچکتر است. ولیکن $\frac{۳}{۲}$ به‌مقدار $\frac{۱}{۲}$ از ۱ بزرگتر و از ۲ کوچکتر است. از این رو $\frac{۴}{۳}$ فاصلهٔ هارمونیک است و حال آنکه $\frac{۳}{۲}$ فاصلهٔ ریاضی است. همچنین دو عضو که بین ۱ و ۳ قرارداده می‌شود $\frac{۳}{۲}$ (فاصلهٔ هارمونیک) و ۲ (فاصلهٔ ریاضی) است زیرا $\frac{۳}{۲}$ به‌مقدار نصف ۱ (= $\frac{۱}{۲}$) از ۱ بزرگتر و به‌مقدار نصف ۳ (= $\frac{۳}{۲}$) از ۳ کوچکتر است ولیکن ۲ به‌مقدار ۱ از ۱ بزرگتر و از ۳ کوچکتر است.

۱۲. ستارهٔ مریخ.

۱۳. مراد از موجودات سرمدی ایده‌ها است.

۱۴. «آنچه شونده نقشی از آن است» ایده است و «آنچه شدن در آن صورت‌می‌پذیرد» ماده است. افلاطون کلمهٔ ماده را بکارنبرده ولی با توجه به‌توصیفی که از آن می‌کند تردید نمی‌ماند که منظورش همان است که ما بنام ماده می‌خوانیم.

۱۵. مراد ایده است.

۱۶. ما بر آنیم که میان دو اصطلاح روح و نفس از حیث معنی و مفهوم هیچ فرقی وجودندارد و در سراسر ترجمهٔ آثار افلاطون آن دو اصطلاح را در یک معنی بکاربرده‌ایم.

۱۷. اشاره به‌تفأل و پیشگویی از روی کبد حیوانات است.

۱۸. مراد اهل دیالکتیک است. رک: فایدروس، حاشیهٔ شمارهٔ ۲۱.

۱۹. منظور مالیخولیاست.

کریتیاس

Kritias

تیمائوس: سقراط گرامی، بسیار خوشحالم از اینکه گفتاری را که شروع کرده ۱۰۶
بودم با موفقیت بپایان‌رساندم و اکنون مانند کسی که راه درازی پیموده‌باشد می‌توانم استراحت کنم. از خدایی که بواقع در گذشته‌ای بسیار دور پدیدآمده ولی در گفتار من ساعتی پیش پای به‌هستی گذاشت تمنا دارم آن قسمت از سخنان ما را که با حقیقت مطابق بود وسیلهٔ رهایی و نیکبختی ما سازد. ولی اگر در ضمن گفتار بر خلاف خواست خود سخنی نادرست به‌زبان آوردیم ما را به‌کیفری که سزای ماست برساند. کیفری که درخور ماست این است که خدا گمراهی و نادانی ما را برطرف سازد و ما را دانا کند و بهترین و کاملترین داروها، یعنی داروی معرفت را، به‌ما ببخشد تا در آینده دربارهٔ پیدایش خدایان سخن بحقیقت بگوییم. اکنون پس از این دعا، آنچنان که قراربود دنبالهٔ سخن را به‌کریتیاس وامی‌گذارم[1].

کریتیاس: آری، تیمائوس گرامی، اکنون من رشتهٔ سخن را بدست‌می‌گیرم. همان طور که تو در آغاز گفتارت به‌حاضران مجلس گوشزد کردی که موضوعی که درباره‌اش سخن خواهی‌گفت بسیار بغرنج است و به‌این جهت از آنان خواستی که
در داوری راجع به‌گفته‌هایت سختگیر نباشند من نیز همین تقاضا را می‌کنم و ۱۰۷
معتقدم شما باید به‌سخنان من با اغماض بیشتری گوش دهید و با اینکه خود توجه دارم که این تقاضا از حد ادب بیرون است چاره‌ای جز این ندارم، زیرا گرچه تو از عهدهٔ شرح آنچه بعهده‌گرفته‌بودی به‌بهترین وجه بیرون آمدی و هیچ مرد خردمندی در این تردید ندارد، با این همه من باید بگویم که انجام تکلیفی که من بعهده‌گرفته‌ام با مشکلات بیشتری همراه است و به‌همین جهت من به‌اغماض بیشتری نیاز دارم. سخن‌گفتن دربارهٔ خدایان در برابر آدمیان، بمراتب آسانتر است از سخن‌گفتن با ما در خصوص موجودات فانی، چه اگر شنوندگان از موضوع سخن بکلی بی‌اطلاع باشند همین بی‌اطلاعی آنان کار سخنگو را آسان می‌کند و شما خود خوب می‌دانید که اطلاع ما دربارهٔ خدایان به‌چه پایه است. اما برای

اینکه نکتهٔ عنوان‌شده روشنتر شود به‌آنچه می‌گویم گوش دهید: تشریح و توصیفی که به‌عهدهٔ ما گذاشته شده‌است نوعی تقلید و تصویرسازی است. اکنون بگذارید ببینیم از دو نقاش که یکی تصویر خدایان و دیگری تصویر آدمیان را می‌سازد کدام یک بآسانی موفق می‌شود به‌اینکه تماشاگران تصویری را که او ساخته‌است به‌موضوع تصویر شبیه بدانند؟ تردید نیست که اگر کسی تصویری از زمین و کوهها و رودخانه‌ها و جنگلها و از همهٔ جهان و هر چه در اوست بسازد و این تصویر تنها شباهتی نسبی با موضوعی که در آن نمایانده شده‌است داشته باشد، ما به‌همین قدر راضی می‌شویم و چون خود شناسایی دقیقی به‌آن چیزها نداریم، در این مقام برنمی‌آییم که تصویر را از نزدیک بدقت بنگریم و جزئیات آن را بررسی کنیم بلکه اگر نقاش با وجود عدم دقت در جزئیات، دورنما را چنان ساخته‌باشد که ما را به‌اشتباه اندازد خشنود می‌شویم. ولی اگر کسی بکوشد تصویری از تن ما بسازد، ما چون تن خود را بارها دیده‌ایم و به‌آن آشنایی کامل داریم، کوچکترین نقص تصویر را زود درمی‌یابیم و اگر شباهت تصویر با تن ما در حد کمال نباشد از خرده‌گیری بازنمی‌ایستیم. همین امر در مورد توضیح و بیانی هم که در خصوص موضوعی به‌میان آورده‌می‌شود صادق است، یعنی در موضوعات آسمانی و خدایی اگر سخنی که گفته‌می‌شود در حدود احتمال قوی باشد آن را می‌پذیریم و به‌همان راضی می‌شویم ولی اگر توضیح و بیان مربوط به‌موضوعات فانی و انسانی باشد آن را بدقت می‌سنجیم. از این رو اگر مطالبی که من بی آمادگی قبلی بیان خواهم‌کرد با واقعیات تطبیق کامل نداشته‌باشد باید اغماض کنید و این نکته را در نظر داشته‌باشید که شرح و بیان امور انسانی به‌نحوی که
۱۰۸ شنوندگان را از هر حیث راضی سازد کار آسانی نیست. سقراط عزیز، این مقدمه را گفتم تا تو و دیگران متوجه شوید که من درخور اغماضم و از شما تقاضا کنم که در داوری گفته‌های من سختگیر نباشید. اکنون اگر معتقدید که حق‌دارم چنین تقاضایی بکنم، از پذیرفتن آن دریغ مدارید.

سقراط: البته دریغ نخواهیم‌داشت، کریتیاس عزیز، و از هم‌اکنون می‌گویم که از اغماض در برابر هرموکراتس نیز مضایقه نخواهیم‌کرد زیرا، پیش‌بینی می‌کنم که او نیز گفتار خود را با همین مقدمه آغاز خواهدکرد، و برای اینکه او مقدمهٔ دیگری برای سخنان خود بیندیشد و مجبور به‌تکرار همین تقاضا نشود، بهتر است از همین حالا مطمئن باشد که ما گفتار او را نیز به‌گوش اغماض خواهیم

شنید. با این همه، کریتیاس عزیز، من از پیش نظر کسانی را که در انتظار شنیدن گفتار تو هستند به‌تو می‌گویم و آن این است که شعری که حاضران مجلس از تیمائوس شنیدند ایشان را چنان مفتون ساخته‌است که تو برای اینکه بتوانی دنبالهٔ سخن را بیاوری براستی به‌اغماض نیازمندی.

هرموکراتس: سقراط، با این سخن نظر حاضران مجلس را نه تنها دربارهٔ کریتیاس بلکه دربارهٔ من نیز اعلام کردی. با این همه، کریتیاس عزیز، مردی که شجاعت خود را ببازد هرگز به‌پیروزی نمی‌رسد. بنا بر این با کمال شهامت در میدان سخن قدم بگذار و پس از دعا به‌درگاه خدایان دانش و هنر، در ستایش مردمی که در اعصار باستانی در شهر ما می‌زیستند داد سخن بده.

کریتیاس: هرموکراتس گرامی، حق داری با این رشادت سخن بگویی زیرا هنوز موقع هنرنمایی تو نرسیده و پیش از تو کس دیگری هست. ولی چون نوبت به‌تو رسد آنگاه خواهی‌دانست که وضع شجاعتت از چه قراراست. با این همه بهتر است توصیه‌ای را که کردی بپذیرم و علاوه بر خدایانی که نام بردی به‌خدایان دیگر نیز متوسل شوم و مخصوصاً از منه‌موسونه[2] یاری جویم چون موفقیت اساسی من در این گفتار به‌دست همین خداوند است. اگر من بتوانم مطالبی را که سولون از کاهنان شنیده و بازگو کرده‌است بیادبیاورم و در اینجا بیان کنم، گمان می‌کنم حاضران این مجلس معتقد خواهندشد که از عهدهٔ انجام تکلیف خود برآمده‌ام. بنا بر این بیش از این تردید به‌خود راه‌نمی‌دهم و شروع می‌کنم.

نخست بگذارید یک بار دیگر بیادآوریم که از زمانی که میان ساکنان آن سوی ستونهای هراکلس و مردم سرزمین ما جنگ درگرفت نه هزار سال تمام می‌گذرد. پیش از این گفته‌شد که در این جنگ رهبری مردم این سرزمین با شهر ما بود و فرماندهی بر کشور خصم را شاهان جزیرهٔ آتلانتیس بعهده‌داشتند و مساحت آن کشور در آن روزها چنانکه پیشتر گفتم از مجموع مساحت لیبی و آسیا بزرگتر بود ولی بعدها بر اثر زلزله‌ای که روی‌داد آن کشور در دریا فرورفته و
به‌جای آن گل و لایی در دریا باقی‌مانده که راه آمد و شد کشتیها را بکلی بسته ۱۰۹
است. تصویری از سایر مردمان غیر یونانی و بسیاری از اقوام یونانی که در آن زمان زندگی می‌کردند در هر فرصتی که ضمن گفتار پیش‌آید به‌شما خواهم‌نمود ولی نخست خواهم‌کوشید وضع مردم آتن آن روز و همچنین وضع مردمی را که با آنان می‌جنگیدند، یعنی سازمان دولتی و اجتماعی و نیروی جنگی آنان را، تشریح

کنم و در این قسمت نیز توصیف اوضاع شهر خودمان را مقدم خواهم‌داشت.

مطلب از این قراراست که در زمانهای پیشین خدایان مناطق مختلف زمین را بین خود تقسیم کردند و این تقسیم بدون هیچ گونه نزاع و خصومت صورت‌گرفت زیرا دور از خرد است اگر چنین پنداریم که خدایان نمی‌دانستند که حق هر یک کدام منطقه است یا یکی از آنان می‌کوشید منطقه‌ای را که حق دیگری است تصرف کند. بنا بر این هر یک از آنان منطقه‌ای را که دوست‌داشت با تقسیمی دادگرانه بدست‌آورد و در آن سکنی گزید. بعد از آن خدایان به‌پروردن و بارآوردن ما آدمیان که اموال و گله‌های ایشان بودیم پرداختند، همان طور که شبانان گله‌های خود را می‌پرورند و بارمی‌آورند. ولی چنان نبود که خدایان در تربیت و راه‌بردن ما از نیروی بدن خود استفاده کنند چنانکه شبانان گلهٔ خود را به ضرب چماق راه‌می‌برند، بلکه چون آدمیان تربیت‌پذیرترین جانورانند، خدایان با بصیرت آسمانی خود و از راه معتقدساختن ارواح آدمیان، نسل بشر را رهبری می‌کردند همان طور که ناخدایان حرکت کشتی را به‌وسیلهٔ آلتی که بر دنبالهٔ آن جای‌دارد اداره می‌کنند.

به‌این ترتیب هر منطقه‌ای از زمین به‌مالکیت یکی از خدایان درآمد. هفایستوس و آتنه که فرزندان یک پدر و با هم برادر و خواهرند و به‌علت علاقهٔ مشترکشان به‌دانش و هنر جنبهٔ اشتراکی در طبیعتشان هست سرزمین ما را مشترکاً تصاحب کردند زیرا پیش‌بینی می‌کردند که این کشور سرچشمهٔ فضیلت و دانشی خواهدبود که با طبع ایشان سازگار است و به‌این جهت بذر مردان شایسته را در این زمین پاشیدند و سپس نظم و قانون و سیاست را در روح ایشان جای دادند. از این مردان فقط نامی مانده ولی کارهای ایشان در نتیجهٔ نابودشدن کسانی که آنها را بیادداشتند و همچنین به‌سبب طول زمان فراموش شده‌است. همان طور که پیشتر گفتیم[2] پس از هر حادثه‌ای تنها کسانی زنده می‌ماندند که بر بالای کوهها بسرمی‌بردند و از خواندن و نوشتن ناتوان بودند و جز نام فرمانروایان کشور و مختصری از کارهای آنان چیزی به‌گوششان نرسیده‌بود. از این رو در برابر اخلاف خود به‌ذکر همان نامها اکتفا می‌کردند و گاهی داستانهای مبهمی نیز می‌افزودند. بعلاوه چون این مردم و نسلهایی که بعد از ایشان آمدند از حیث
ضروریات زندگی در تنگی بسرمی‌بردند و همهٔ کوشش ایشان صرف تأمین ۱۱۰
مایحتاج روزانه بود گفت و گویشان نیز در پیرامون مایحتاج روزانه دور می‌زد و

مجال و حوصلهٔ پرداختن به‌تاریخ گذشتهٔ خود را نداشتند. چنانکه می‌دانیم نقل داستانهای گذشته و تحقیق دربارهٔ روزگاران پیشین از هنگامی شروع شده‌است که مردم شهرها کم و بیش از تلاش معاش فارغ گردیده و وقت و فرصت لازم برای این کارها را بدست‌آورده‌اند. به‌همین علت ما نیز از مردمان روزگاران باستان تنها نامهایی شنیده‌ایم و از کارهای ایشان بی‌خبریم. این نتیجه‌ای است که از گفتهٔ سولون می‌گیریم زیرا سولون گفته‌بود که کاهنان ضمن شرح جنگهای آن زمان آتنیهای آن روزگار را با همان نامهایی می‌نامیده‌اند که امروز دربارهٔ فرمانروایان پیش از دوران ثسه‌نوس میان ما شهرت دارد مانند ککروپس و ارخثئوس و اریخثونیوس و اروسیخثون و نامهای بسیاری از این قبیل. همین امر دربارهٔ زنان نیز صادق است زیرا در آن روزگار زن و مرد در برابر دشمن دوش به‌دوش یکدیگر می‌جنگیده‌اند و اینکه آتنیهای آن زمان پیکرهٔ ربةالنوع را مسلح به‌افزار جنگ در پرستشگاه جای‌داده‌اند دلیل است بر اینکه ایشان معتقد بوده‌اند که زن و مرد هر دو طبیعتاً قادرند لیاقت و فضیلت مخصوص جنس خود را در کنار یکدیگر به معرض نمایش و عمل بگذارند.

در آن زمان مردمی از هر صنف و طبقه در این سرزمین بسرمی‌بردند و بعضی از راه داد و ستد و برخی دیگر با کشاورزی و برداشت میوه‌ها و دیگر مواد غذایی از زمین روزگار می‌گذراندند. ولی افراد طبقهٔ سپاهیان که در اوان کودکی به دست مردان مجذوب خداوند از دیگران جدا می‌شدند، با هم و جدا از دیگران زندگی می‌کردند و همهٔ وسایل لازم برای تربیت را به‌اختیار داشتند. اینان هیچ چیز را مال شخصی خود نمی‌شمردند، بلکه همه چیز بین همهٔ افراد طبقه مشترک بود، و به‌مایحتاج روزانه جز به‌آن مقدار که برای زندگی معتدلی ضروری بود اعتنا نداشتند و همهٔ وقتشان صرف اموری بود که در گفتار دیروز خاص طبقه‌ای شمرده‌شد که باید پاسداری از دولت را بعهده‌داشته‌باشد.

مطالبی هم که در خصوص سرزمین ما گفته شده‌است، راست است: آن روزها سرزمین ما از یک سو تا ایستموس و از سوی دیگر تا ارتفاعات کیثایرون و پارنس می‌رسید و از طرف راست تا اروپس ادامه داشت و در سوی چپ آزوپوس را از دریا جدا می‌کرد. در حاصلخیزی هیچ نقطه‌ای از جهان به‌پای آن نمی‌رسید و به‌این جهت کشور ما می‌توانست جمعیت بزرگی را که در آن سکنی داشت غذا بدهد. دلیل قاطعی که بر صحت این ادعا داریم این است که امروز نیز بقایای این

۱۱۱ زمین از حیث حاصلخیزی از هیچ کشور دیگر کمتر نیست و در روزگاران پیشین بسیار غنی‌تر و زیباتر بوده‌است. اکنون می‌خواهم شرح دهم که چرا خاک کشور ما باید بقایای زمین آن روزی شمرده‌شود. زمین کشور ما که از قاره به‌سوی دریا شیب دارد به‌دامنهٔ کوهی شبیه است و خلیجی که آن را دربرگرفته بسیار عمیق است. طی نه‌هزار سال گذشته سیلهای بیشمار در کشور ما جاری شده‌است و خاک زمینهای مرتفع که دستخوش سیلها و توفانها بوده چون سدی در برابر خود نیافته‌است، نتوانسته در یکجا گردآید بلکه هر بار به‌این سوی و آن سوی کشانده شده و در اعماق زمین فرورفته‌است. از این رو زمین کشور ما در مقایسهٔ با سرزمین آن روزگار چون تن بیماری است که جز پوست و استخوان ندارد. خاک نرم و چرب از میان رفته و تنها استخوان‌بندی به‌جای مانده‌است، حال آنکه در آن زمان که تندرست و فربه بود کوههای بلندش از خاکی نرم پوشیده‌بود و جلگه‌هایش که امروز سنگلاخی بیش نیست زمینهای حاصلخیزی داشت. کوههایش پوشیده از جنگل بود چنانکه هنوز آثاری از آن باقی‌است. گرچه امروز نیز همین کوهها خوراک کافی برای زنبوران عسل دارد ولی در آن ایام ساقه‌های درختانی که به‌دست مردم ازپای‌درآمدند و برای پوشش بام خانه‌ها بکاررفتند هنوز بر پای ایستاده‌بودند. درختان میوه نیز فراوان بود و زمین مرتعهای سبزی برای گله‌ها آماده داشت. از این گذشته زئوس هر سال این زمین را آبیاری می‌کرد و آبی که از آسمان می‌بارید مانند امروز بر روی زمین کم‌حاصل به‌دریا سرازیر نمی‌شد، بلکه خاک نرم که در آن زمان به‌مقدار فراوان وجودداشت آب باران را می‌مکید و بالای قشری از خاک رس نگاه‌می‌داشت و از ارتفاعات به‌سوی جلگه‌ها می‌فرستاد و در نتیجه چشمه‌ها و رودخانه‌های بسیاری پدیدمی‌آمدند. دلیل درستی این سخن پیکرمها و علامتهای مقدسی است که هنوز در جاهای مختلف کشور ما در کنار چشمه‌های قدیم باقی‌است.

در سرزمینی که وصفش کردم کشاورزان منحصراً به‌کشت و زرع مشغول بودند و زمین را به‌بهترین وجه آباد می‌ساختند چون هم خود مردان شایسته و قابل بودند و هم خاکی حاصلخیز و آب فراوان و هوایی مناسب با فصول منظم در اختیار داشتند.

بنای شهر در آن روزگاران به‌صورتی بود که شرح می‌دهم: قلعهٔ شهر در جایی دیگر بود غیر از جای کنونی. شبی بارانی بسیار شدید و استثنایی بارید و

خاک زیربنای آن را شست و با خود برد. به‌دنبال باران زمین‌لرزه‌ای آمد و توفانی ۱۱۲
سهمگین برخاست که سومین توفان پیش از ویرانی دئوکالیون بود. این حوادث دست به‌دست هم دادند و قلعه را بکلی از میان بردند. وسعت این قلعه در آن زمان تا اریدانوس و ایلیسوس می‌رسید و پنوکس در درون آن قرارداشت و حدش به‌کوه لوکابتوس بود. همهٔ بنا را با گِل ساخته‌بودند بجز بالاترین طبقه که از سنگ بود. در بیرون قلعه و در دامنهٔ آن پیشه‌وران و کشاورزان مزارع نزدیک ساکن بودند، و در خود شهر که بر بلندی قرارداشت گرداگرد پرستشگاه آتنه و هفایستوس را طبقهٔ جنگیان در تصرف داشتند که به‌دور شهر دیواری کشیده و آن را به‌صورت مسکن مشترک خود درآورده‌بودند. اینان در نیمهٔ شمالی شهر در خانه‌های مشترک ساکن بودند و در آنجا تالارهای غذاخوری زمستانی و بناهای دیگری که برای زندگی خودشان و روحانیان و نگهبانان معبد ضروری بود و همچنین دیگر وسایل و اسباب زندگی را در اختیار داشتند ولی در ساختن این وسایل و اسبابها طلا و نقره بکارنرفته‌بود زیرا در آن زمان از این فلزها استفاده نمی‌کردند بلکه همان طور که خودشان میان گردنکشی و آزادمنشی راه میانه را برگزیده‌بودند آرایش خانه و اسباب زندگی را نیز در حد اعتدال نگاه‌داشته‌بودند: خود و فرزندان و نوه‌هایشان در این خانه‌ها بسربردند و پیر شدند و آنها را با همان وضع به‌نسلهای بعد که از هر حیث مانند خود آنان بودند واگذاشتند. در نیمهٔ جنوبی شهر نیز باغها و ورزشگاهها و تالارهای غذاخوری تابستانی بود. در آن روزگار آنجا تنها یک چشمه بود که بعدها بر اثر زلزله خشک شد و امروز فقط آب باریکی از آن روان است. ولی در آن زمان آب این چشمه برای رفع احتیاج همهٔ ساکنین شهر کفایت می‌کرد و در زمستان و تابستان به‌حد کافی معتدل و گوارا بود.

مردمانی که به‌این وضع در آنجا بسرمی‌بردند کسانی بودند که یونانیان با ارادهٔ آزاد به‌رهبری انتخابشان کرده‌بودند. اینان از هموطنان خود پاسداری می‌کردند و مراقب بودند که عدهٔ افراد طبقه‌شان، یعنی مردان و زنان جنگی، که در آن زمان نیز به‌بیست هزار می‌رسید تا حد امکان پیوسته یکسان بماند، و چون نه تنها کشور خود بلکه تمام یونان را با دادگری اداره می‌کردند در سراسر اروپا و آسیا و حتی میان همهٔ ملل و اقوام آن روزگار به‌زیبایی اندام و مزایای روحی مشهور بودند. اکنون اگر حافظه‌ام یاری کند و بتوانم آنچه را در کودکی شنیده‌ام بیادآورم، می‌خواهم شرح دهم که روابط این مردمان با دشمنان و مخالفانشان

چگونه بوده‌است.

۱۱۳ در مقدمه باید یادآور شوم که شما نباید تعجب کنید اگر بشنوید که مردمان غیریونانی به‌نامهای یونانی نامیده‌می‌شوند. این امر علت دارد و من باید این علت را به‌شما بگویم: چون سولون قصد داشت که این حکایت را به‌شعر درآورد، کوشید که به‌معانی نامهایی که در ضمن حکایت شنیده‌بود پی‌ببرد و عاقبت به‌این نتیجه رسید که مصریان قدیم که این سرگذشت را نوشته و نگاه داشته‌اند نامها را به‌زبان خود ترجمه کرده‌اند. او نیز معانی همان نامها را گرفت و به‌زبان ما ترجمه کرد و در یادداشتهای خود ترجمهٔ یونانی آنها را درج نمود. این یادداشتها در نزد پدربزرگ من بود و امروز در دست من است. من هنگامی که جوان نورسیده‌ای بودم آنها را بدقت خوانده‌ام. بنا بر این چنانکه گفتم از شنیدن نامهای یونانی تعجب مکنید زیرا علت آن همان است که شرح دادم.

چنانکه پیش از این گفتم خدایان زمین را به‌مناطق کوچک و بزرگ تقسیم کردند و هر خدا منطقه‌ای را که سهمش بود تصرف کرد و در آن پرستشگاههایی برای خود ساخت. در این تقسیم جزیرهٔ آتلانتیس به‌پوسه‌ئیدون رسید. پوسه‌ئیدون فرزندانش را که حاصل ازدواج او با زنی آدمیزاده بودند به‌نحوی که اکنون وصف خواهم‌کرد در آن جزیره جای‌داد: تقریباً در میان جزیره جلگه‌ای بود که می‌گویند زیباترین و حاصلخیزترین جلگه‌های روی زمین بود. در کنار این جلگه تپه‌ای قرارداشت که فاصله‌اش با دریا شصت استادیون[۳] بود. بر این تپه یکی از مردانی که در ابتدای امر از زمین برآمده‌بودند ساکن بود. این مرد که اوئنور نامیده‌می‌شد زنی به‌نام لوکیپه و دختری به‌نام کله‌ئیتو داشت و با زن و دخترش در بالای همان تپه بسرمی‌برد. چون دختر به‌سن بلوغ رسید پدر و مادرش درگذشتند. پوسه‌ئیدون دل به‌دختر باخت و با او ازدواج کرد و برای اینکه با عروس خود دور از مردمان بسربرد تپه‌ای را که زنش بر بالای آن خانه داشت از بقیهٔ جزیره جدا کرد، به‌این ترتیب که دو کمربند خاکی و سه کمربند آبی به‌دور آن کشید و راه رسیدن بر بالای تپه بر مردمان بسته‌شد چون در آن زمان هنوز کشتی و فن کشتیرانی وجود نداشت. سپس پوسه‌ئیدون جزیره‌ای را که بدین‌سان ایجاد شده‌بود با همهٔ وسایل و اسباب زندگی مجهز ساخت، و چون خدا بود این کار را بآسانی انجام‌داد. دو چشمهٔ آب، یکی سرد و یکی گرم، که هر دو از یک منبع برمی‌آمدند پدیدآورد و میوه‌های گوناگون فراوان از زمین رویانید. سپس صاحب ده پسر شد که پنج جفت

توأمان بودند. بعد از آن تمام جزیرهٔ آتلانتیس را به‌ده بخش قسمت کرد و این بخشها را میان پسران خود تقسیم نمود بدین ترتیب که از نخستین جفت توأمان
به‌پسری که پیش از همزاد خود بدنیاآمده و بزرگتر از همهٔ پسران بود منطقه‌ای را ۱۱۴
بخشید که خانهٔ مادرش در آن بود و بزرگترین و بهترین بخشها بود و او را شاه و فرمانروای پسران دیگر کرد. به‌هر یک از پسران دیگر نیز منطقه‌ای بخشید و حکمرانی این مناطق را به‌ایشان بازگذاشت. سپس به‌هر یک از آنان نامی نهاد: پسر بزرگ را آتلاس نامید که نام جزیرهٔ آتلانتیس از نام اوست. برادر همزاد او را که بعد از او بدنیاآمده و فرمانروای منطقه‌ای بین ستونهای هراکلس و ناحیهٔ گادیری بود، گادیروس نام داد که ترجمهٔ یونانی آن اوملوس است و این ناحیه از آن تاریخ به‌نام او خوانده‌شد. از جفت توأمان دوم یکی را آمفرس ودیگری را اوئایمون، و از جفت سوم پسری را که نخست بدنیاآمده‌بود مناسئاس و دیگری را آوتوختون، و از جفت چهارم پسر نخستین را الازیپوس و پسر دوم را مستور، و از جفت پنجم پسری را که زودتر زاییده شده‌بود آزائس و دیگری را دیاپرپس نام گذاشت. این پسران و اخلاف و اعقابشان زمانی بس دراز در این مکان سکونت داشتند و علاوه بر این جزیره به‌جزایر بسیار دیگر، و چنانکه پیش از این گفتیم به سرزمینهای وسیعی که تا مصر و تورهنیا می‌رسید فرمان می‌راندند.

اولاد و اعقاب آتلاس پیوسته مورد تکریم دیگران بودند. در میان ایشان رسم چنین بود که پس از درگذشت هر پادشاه سلطنت به‌پسر ارشد او می‌رسید. اینان سالیان دراز سلطنت کردند و چنان نیرو و ثروتی فراهم‌آوردند که نه در گذشته کشوری به‌این ثروت و نیرو وجود داشته‌است و نه در آینده بوجودخواهد آمد. چه، در سایهٔ وسعتی که قلمرو حکومتشان داشت همه چیز از همه جا به کشورشان آورده‌می‌شد ولی با این همه بیشترین مایحتاجشان از خود جزیره تأمین می‌گردید از قبیل سنگهای معدنی و خاصه سنگ مخصوصی که امروز تنها نامی از آن بجامانده ولی آن روزها به‌مقدار فراوان در جزیره بدست‌می‌آمده و «زر و مس» نام داشته و بعد از طلا گرانبهاترین فلزها شمرده می‌شده‌است. علاوه بر این انواع چوبها برای مصرف پیشه‌وران و همچنین خوراک برای جانوران اهلی و وحشی در جزیره فراوان بوده‌است، به‌طوری که حتی فیلهای بسیاری در آنجا
وجودداشته‌است زیرا نه تنها جانورانی که در رودخانه‌ها و آبگیرها و جلگه‌ها و ۱۱۵
کوهها بسرمی‌بردند خوراک کافی داشتند، بلکه فیل نیز که بزرگترین و شکمباره‌ترین

جانوران است می‌توانست در آنجا بآسودگی زندگی کند. همچنین انواع چیزهای خوشبو اعم از ریشه و گیاه و چوب و شیره و گل و میوه در جزیره بدست‌می‌آمد. از این گذشته «میوهٔ گوارا» یعنی انگور و میوه‌های خشک چون انواع غله و همچنین اقسام مواد غذایی که امروز به‌نام سبزی می‌نامیم و نیز آنچه به‌صورت درخت می‌روید و بما خوراک و نوشابه و روغن برای تدهین می‌دهد، و همین طور میوه‌هایی که نگاهداشتنشان مشکل است و مایهٔ خوشی و نشاط هستند و ما آنها را بعد از غذا برای تحریک معده بکارمی‌بریم، در این جزیره فراوان یافت می‌شد.

آتلاس و اعقابش که از این فراوانی نعمت برخوردار بودند در کشور خود پرستشگاهها و کاخهای سلطنتی و بندرها و تعمیرگاهها برای کشتی بنا کردند و چنانکه خواهم‌آورد سراسر کشور را آبادان ساختند:

بر کمربندهای آب که دورادور تپه را فراگرفته‌بود پلها بستند تا راه آمد و شد میان دژ پادشاهی و دیگر قسمتهای جزیره باشد. این دژ را در همان آغاز کار در جایی که مسکن خداوند بود ساخته‌بودند و هر یک از شاهان بعدی به‌آرایش و زیبایی آن افزوده‌بود و به‌جایی رسیده‌بود که مایهٔ حیرت همگان بود. نخست با کندن ترعه‌ای به‌پهنای سه پولترون[4] و عمق صدپا[5] و به‌درازای پنجاه استادیون، کمربند آب را که در پایین‌ترین قسمت تپه بود به‌دریا پیوستند و محل اتصال ترعه به‌کمربند آب را چنان وسعت دادند که کشتیهای بزرگ بتوانند براحتی وارد شوند. سپس در کمربندهای خاکی نیز گذرگاهی کندند و پهنای این گذرگاه چنان بود که یک زورق شش پارویی آسان می‌توانست از آن بگذرد ولی این گذرگاه را با پل پوشاندند به‌طوری که گذرگاه بکلی از نظر پنهان گردید و به‌صورت راه کشتیرانی زیرزمینی درآمد. در طول کنارهٔ کمربندهای خاکی دیواری بود که دریا را از نظر می‌پوشاند. پهنای هر یک از کمربندهای خاکی سه استادیون بود و دو کمربند آبی اول هر یک دو استادیون و کمربندی که در بالاترین قسمت دامنهٔ تپه بود یک استادیون پهنا داشت و خود جزیره، یعنی آنجا که دژ پادشاهی بود، به‌قطر
۱۱۶ پنج استادیون بود. در دو طرف پلها که هر یک به‌پهنای یک پلترون بود دیوارهایی از سنگ و برجها و دروازه‌هایی ساخته‌بودند که روی به‌دریا داشت. دامنه‌های جزیره را که در وسط قرارداشت، و همچنین کناره‌های کمربندهای خاکی را از درون و بیرون با سنگهای سفید و سیاه و سرخ پوشانده‌بودند. این سنگها از خود همان تپه کنار کمربندها بدست‌می‌آمد و در جاهایی که سنگها را کنده‌بودند

حوضچه‌هایی پدیدآمده‌بود که برای لنگرگاه کشتیها از آنها استفاده می‌شد. این سنگها را در ساختن بناها نیز بکارمی‌بردند و بناها را گاه با سنگهای یکرنگ و گاه با سنگهای رنگارنگ می‌ساختند و بدین‌سان آرایشی طبیعی به‌آنها می‌دادند. دیوار بیرونی شهر را که بر پایین‌ترین کمربند خاکی قرارداشت با برنج پوشانده بودند و دیوار داخلی از سرب گداخته اندوده شده‌بود. ولی باروی دژ دارای پوششی از سنگ «زر و مس» بود که درخششی چون آتش داشت.

اکنون می‌خواهم جزئیات کاخ پادشاهی را که در درون دژ بود بیان کنم: در میان کاخ پرستشگاهی برای کله‌ئیتو و پوسه‌ئیدون بود که دیواری به‌رنگ طلا داشت و فقط کاهنان حق ورود به‌آن را داشتند. این همان جایی است که پوسه‌ئیدون و کله‌ئیتو پادشاهان ده‌گانه را به‌جهان آوردند و بزرگ کردند و هر سال از مناطق ده‌گانه کشور هدیه‌ها و قربانیها به‌آنجا فرستاده‌می‌شد. پرستشگاه مخصوص پوسه‌ئیدون یک استادیون طول و یک پلترون عرض داشت و ارتفاعش با طول و عرضش متناسب بود ولی به‌شیوهٔ معماری بیگانه ساخته شده‌بود. نمای بیرونی پرستشگاه همه جا به‌رنگ نقره و کنگره‌های آن به‌رنگ طلا بود. همهٔ دیوارهای درونی و ستونها و کف پرستشگاه با نقشهایی از «زر و مس» آراسته و سقف آن با عاج مرصع پوشانده‌بود. درون پرستشگاه پیکره‌های خدایان را گذاشته بودند: بزرگترین آنها پیکرهٔ خداوند معبد بود در حالی که بر ارابهٔ خود ایستاده و لگام شش اسب بالدار را به‌دست داشت. این پیکره چنان بزرگ بود که سر خداوند به‌سقف می‌رسید. گرداگرد آن یکصد تندیس پریان دریا که سوار بر دلفین بودند دیده‌می‌شد، چه در آن زمان عدهٔ این پریان را یکصد می‌پنداشتند. علاوه بر اینها پیکره‌های بسیاری وجودداشت که مردم وقف آنجا کرده‌بودند. در بیرون نیز دورادور پرستشگاه پیکره‌های پادشاهان ده‌گانه و زنان و فرزندان و اعقاب آنان و همچنین هدایای گرانبهایی که پادشاهان یا مردم شهر و مناطق دیگر به‌آنجا فرستاده‌بودند قرارداشت. قربانگاه معبد و خانهٔ پادشاه با تجمل معبد و عظمت و ۱۱۷
ثروت کشور متناسب بود.

در پیرامون دو چشمهٔ گرم و سرد که هر دو آب زلال فراوان داشت ساختمانهایی بنا کرده و درختان بسیاری نشانده و حوضهایی، هم در هوای آزاد و هم برای زمستان در جاهای سرپوشیده، ساخته‌بودند که بعضی خاص پادشاهان بود و بعضی خاص مردم عادی. علاوه بر این حوضهای خاصی هم برای زنان و اسبها

و دیگر چهارپایان ساخته‌بودند. آب سرریز حوضها قسمتی به‌بیشهٔ پوسه‌ئیدون که به‌سبب خوبی خاک درختان بلند و زیبایی داشت روان می‌شد و قسمتی دیگر از آبروهایی به‌بیرون شهر می‌رفت. در نزدیکی این آبروها پرستشگاهها و باغها و ورزشگاهها و میدانهایی برای مسابقه ارابه‌رانی ساخته‌بودند. در وسط جزیرهٔ بزرگتر نیز میدان زیبایی برای مسابقه به‌پهنای یک استادیون وجودداشت. محل سکونت بیشتر پاسداران دورادور این میدان بود و پاسدارانی که مورد اعتماد بیشتر بودند در کوچکترین کمربندهای خاکی که به‌دژ نزدیکتر بود منزل داشتند ولی پاسدارانی که بیش از همه مورد اعتماد بودند در خود دژ و در اطراف کاخ پادشاهی مقیم بودند.

لنگرگاه کشتیها از زورقهای سی پارویی و اسباب و لوازم و سلاحهای آنها آکنده بود و بسیاری از این زورقها دائم آماده به‌حرکت بودند.

وضع کاخ پادشاهی و اطراف آن چنان بود که شنیدید. وقتی که کسی از کاخ رو به‌دریا سرازیر می‌شد و سه بندری را که در بیرون کاخ واقع بود پشت سر می‌گذاشت، دیواری در برابر خود می‌دید که از دریا شروع می‌شد و دایره‌وار کمربند خاکی بیرونی را دربرمی‌گرفت، و در محلی که آبروهای شهر به‌دریا می‌پیوستند دوباره به‌دریا می‌رسید. در بیرون این دیوار خانه‌های بیشماری وجودداشت و بندر بزرگ پیوسته از کشتیها و بازرگانانی که از شهرهای مختلف به‌آنجا می‌آمدند پر بود و شب و روز جنب و جوش فوق‌العاده‌ای در آنجا بچشم‌می‌خورد.

۱۱۸ دربارهٔ شهر و مقر آن روزی پادشاهان آنچه را در کودکی شنیده‌بودم، بیان کردم. اکنون جا دارد از وضع جغرافیایی دیگر قسمتهای جزیره و سازمان سیاسی آن سرزمین نیز اطلاعاتی به‌شما بدهم. به‌طوری که شنیده‌ام این جزیره زمین بسیار مرتفعی بود ولی خود شهر در وسط دشتی وسیع قرارداشت. دورتادور این جلگه را کوههای بلند احاطه کرده‌بود که دامنه‌شان در سوی دیگر جزیره به‌دریا می‌پیوست. طول این کوهها به‌سه‌هزار استادیون و ارتفاعشان از دریا به‌دوهزار استادیون می‌رسید. این قسمت جزیره رو به‌جنوب بود یعنی از شمال شروع می‌شد و در جنوب به‌دریا متصل می‌گردید. دربارهٔ کوههای آنجا می‌گویند که هیچ یک از کوههایی که امروز روی زمین وجوددارد از حیث بلندی و زیبایی با آنها برابری نمی‌توانست کرد. در دامنهٔ آنها و در جلگه‌ای که در وسط آنها واقع بود جمعیت بیشماری زندگی می‌کرد و همچنین رودخانه‌ها و دریاچه‌ها و جنگلهای

انبوه و چمنزارهای خرم وجودداشت و همه گونه جانوران اهلی و وحشی در آنها بسرمی‌بردند. خود جلگه تقریباً چهارگوشهٔ منظمی بود. خاصه خندقی که در چهار طرف آن کنده‌بودند نظم اضلاع این چهارگوشه را کامل می‌ساخت. مطالبی که دربارهٔ طول و عرض و عمق این خندق می‌گویند باورنکردنی است، و بدشواری می‌توان تصور کرد که آدمی توانسته‌باشد چنین کاری را از پیش ببرد. با این همه می‌خواهم آنچه را در این باره شنیده‌ام به‌شما بگویم: این خندق که جلگه را از چهار سو دربرگرفته‌بود، در همه جا به‌عمق یک پولترون و به‌پهنای یک استادیون بود و ده‌هزار استادیون طول داشت. آبهایی که از کوهها سرازیر می‌شد به‌این خندق می‌ریخت و به‌ترتیبی که خواهم‌گفت به‌دریا راه‌می‌یافت: قسمت بالای خندق را با راه‌آبهایی به‌عمق نزدیک به صد پا که به‌خط مستقیم و به‌فاصله‌های صد استادیون از وسط جلگه می‌گذشت به‌قسمت پایین خندق متصل ساخته و از این قسمت نیز راهی به‌دریا باز کرده‌بودند. از این راه‌آبها برای آوردن چوب و محصولات کشاورزی به‌شهر استفاده می‌کردند و نیز به‌سبب این راههای آبی بود که هر سال می‌توانستند دو بار کشت و درو کنند، زیرا در فصل زمستان آب لازم از بارانهایی که زئوس می‌فرستاد تأمین می‌شد و در تابستان به‌یاری آب ترعه‌ها مزارع را آبیاری می‌کردند.

اکنون اجازه بدهید دربارهٔ تعداد جمعیت این سرزمین سخن بگویم: در آنجا قانونی بود که به‌موجب آن هر قطعه زمین واقع در جلگه می‌بایست
سردسته‌ای برای سپاهیان بدهد. جلگه به‌شصت هزار قطعه زمین تقسیم شده‌بود ۱۱۹
که مساحت هر قطعه زمین نزدیک به‌صد استادیون مربع بود. در آبادیهای کوهستانی و دیگر نواحی مردم بسیاری زندگی می‌کردند ولی هر یک از این آبادیها تابع یکی از قطعه‌زمینهای واقع در جلگه بود. سردسته‌ها مکلف بودند که در زمان جنگ هر شش نفر یک ارابهٔ جنگی مهیّا سازند. در نتیجه ده‌هزار ارابهٔ جنگی آماده می‌شد. علاوه بر این هر سردسته مکلف بود دو اسب و دو سوار و ارابه‌ای دو اسبه با یک ارابه‌ران و یک مرد جنگی که سپر کوچکی داشت و می‌توانست پیاده نیز بجنگد، و همچنین دو سرباز سنگین‌اسلحه و دو تیزانداز و دو فلاخن‌انداز و سه سنگ‌انداز و سه نیزه‌پران و چهار ناخدا در اختیار فرمانده سپاه بگذارد. از این ناخدایان در هزار و دویست کشتی جنگی استفاده می‌شد. در شهری که مقر پادشاه بود سازمان سپاه چنین بود و نه شهر دیگر نیز هر یک قوانینی برای این

منظور داشتند که اگر بخواهیم همه را بیان کنیم سخن دراز می‌شود.

نحوهٔ ادارهٔ امور دولتی از آغاز بدین قراربود که هر یک از شاهان ده‌گانه در منطقهٔ فرمانروایی خود مکلف به‌رعایت اکثر قوانین نبود و می‌توانست هر کسی را که صلاح بداند به‌کیفر رساند یا بکشد. اما در عین حال این شاهان به‌موجب قانونی که پوسه‌ئیدون وضع کرده‌بود متفقاً بر یکدیگر حکومت متقابل داشتند. این قانون را پیشینیان ایشان بر ستونی از «زر و مس» کنده و در وسط معبد قرارداده بودند. شاهان ده‌گانه برای اینکه حق اعداد فرد و زوج را رعایت کرده‌باشند به‌طور متناوب یک بار پس از گذشت پنج سال و یک بار پس از سپری‌شدن شش سال به‌این معبد می‌آمدند و دربارهٔ امور مشترکشان با یکدیگر شور می‌کردند و اگر معلوم می‌شد که یکی از آنان عمل خلافی مرتکب شده‌است او را محاکمه می‌کردند. اما هر بار که می‌خواستند دادگاهی برای محاکمه تشکیل دهند نخست دست دعا به‌درگاه خدا برمی‌داشتند و از او می‌خواستند که به‌ایشان یاری دهد تا بتوانند حیوان قربانی را که او را خوش‌می‌آید بچنگ‌آورند و سپس هر ده نفر بی‌اسلحهٔ آهنین و تنها با طناب و کمند به‌میان گاوهایی که در اطراف معبد بآزادی می‌چریدند می‌رفتند. هر گاوی را که می‌گرفتند به‌بالای ستون می‌بردند و می‌کشتند تا خونش بر نوشتهٔ ستون بریزد. بر این ستون علاوه بر قانون، نوشتهٔ دیگری هم بود و آن نفرین بر کسانی بود که از آن قانون سرپیچند. پس از
۱۲۰ قربانی‌کردن حیوان، خون لخته‌شده را در ظرف بزرگی می‌ریختند. آنگاه ستون را پاک می‌کردند و سپس با پیالهٔ زرینی خون را از ظرف برمی‌گرفتند و به‌آتش می‌ریختند و در این حال سوگند یاد می‌کردند که در قضاوت خود قانونی را که بر ستون نوشته‌است رعایت کنند و هر کس را که مرتکب خلافی شده‌باشد به‌کیفر برسانند، و در آینده نیز همیشه آن قانون را پیش چشم داشته‌باشند و به‌فرمان هیچ کس گردن‌ننهند جز به‌فرمان آن کسی که طبق قانون خداوند حق حکومت دارد. هر یک از شاهان پس از ادای این سوگند پیاله‌ای می‌نوشید و سپس پیاله را به‌معبد خداوند هدیه‌می‌کرد. بعد از آن همه با هم سر غذا می‌رفتند تا به‌اقتضای ضرورت تن نیز عمل کرده‌باشند. چون هوا تاریک می‌شد و آتش قربانی فرو می‌نشست جامهٔ آبی‌رنگ بسیار زیبایی بر تن می‌کردند و در کنار خاکستر آتش بر زمین می‌نشستند و بقایای آتش را بکلی خاموش می‌کردند و کسی را که در معرض اتهام قرارداشت محاکمه می‌نمودند. چون سپیدهٔ صبح می‌دمید و هوا

روشن می‌شد حکم خود را بر لوحی زرین می‌نوشتند و جامهٔ قضاوت از تن درمی‌آوردند و لوح و جامه‌ها را در معبد می‌گذاشتند تا مایهٔ عبرت دیگران باشد.

به‌جز قانونی که ذکرش گذشت قوانین دیگری نیز داشتند که تکلیف شاهان را در برابر یکدیگر معین می‌ساخت. اما مهمترین آنها این قانون بود که هیچ یک از شاهان حق نداشت با شاهی دیگر از در جنگ درآید، بلکه همه موظف بودند در برابر هر کسی که قصد کشور یکی از آنان را بکند یکدیگر را یاری کنند و مانند اسلافشان دربارهٔ جنگ یا هر امر مهمی که پیش‌آید با همدیگر شور کنند و در آن میان شاهی را که از نسل آتلاس باشد بر دیگران مقدم شمارند و اختیار فرماندهی را به‌دست او بسپارند. از این گذشته هیچ شاهی حق نداشت یکی از خویشاوندان خود را بکشد مگر اینکه عده‌ای بیش از نصف شاهان ده‌گانه قبلاً اجازهٔ این کار را به‌او داده‌باشند.

عظمت و نیروی آن سرزمین در آن روزگار چنین بود و علت اینکه خداوند آنان را گردآورد و به‌سوی کشور ما رهنمونشان شد چنین است که شرح می‌دهم:

مردمی که وصفشان کردم سالیان دراز، تا روزی که طبیعت خداوندی در نهادشان کارگر بود، مطیع قوانین بودند و از حق پیروی می‌کردند و با بردباری آمیخته به‌خردمندی بر حوادثی که سرنوشت پیش‌می‌آورد پیروز می‌شدند، و چون جز فضیلت انسانی هر چیزی را حقیر می‌شمردند ثروت و مال را به‌دیدهٔ تحقیر می‌نگریستند و توده‌های طلا و سایر وسیله‌های تجمل را باری بر دوش خود تلقی
می‌کردند و نمی‌گذاشتند ثروت و قدرت چنان مستشان سازد که اختیار از کفشان ۱۲۱
بدررود بلکه با بصیرت و تیزبینی کامل می‌دانستند که ثروت و قدرت فقط در پرتو دوستی توأم با فضیلت انسانی رشد و کمال می‌یابد، حال آنکه اگر آدمی در پی ثروت و قدرت باشد نه تنها آنها از دستش می‌گریزند بلکه خودش را نیز تباه می‌سازند. در پرتو پیروی از همین اصول و به‌سبب وجود طبیعت خدایی در نهادشان توانستند مقام و عظمتی را که پیش از این وصف کردم، بدست‌آورند. ولی چون به‌سبب آمیزش مکرر با آدمیان طبیعت خدایی در وجودشان ناتوان گشت و طبیعت فانی انسانی غلبه آورد، دیگر نتوانستند در برابر وسوسهٔ ثروت پایداری کنند و به‌پستی گراییدند و شریفترین چیزها را زیر پا گذاشتند و فقط در نظر مردمی که نیکبختی را از بدبختی تمیز نمی‌دادند مقتدر و نیکبخت جلوه کردند زیرا کیسه‌هایشان از مالی که بناحق بدست‌آورده‌بودند انباشته‌بود و خود بر قلهٔ

اقتداری که بر خلاف حق کسب شده‌بود مکان داشتند. اما زئوس، خدای خدایان، که همیشه طبق قوانین حکم می‌راند، چون دید که نسلی به‌این بزرگی تا بدین پایه به‌پستی گراییده‌است، مصمم شد به‌کیفرشان رساند تا بلکه به‌خود آیند و به‌راه زندگی بهتر و پاکتر بازگردند. به‌این منظور همهٔ خدایان را در جایگاه آسمانی خود که در مرکز کل جهان است و مشرف بر سراسر گیتی است گردآورد. پس از آنکه همه گردآمدند، چنین گفت[۶]...

حاشیه

۱. رک: تیمائوس ۲۲.
۲. یکی از خدایان دانش و هنر که حامی حافظهٔ بشری است.
۳. استادیون واحد طول برابر با ۱۹۲ متر بوده‌است.
۴. پولترون واحد طول برابر با سی متر بوده‌است.
۵. واحد طول برابر با ۲۶ سانتیمتر.
۶. بقیهٔ رساله به‌احتمال قوی نوشته‌نشده، و اگر نوشته‌شده به‌دست ما نرسیده‌است.

نامه‌ها

نامهٔ شمارهٔ ۱

افلاطون به‌دیونوسیوس درود می‌فرستد. پس از آنکه زمانی دراز در نـزد ۳۰۹
شما بسربردم و کشور شما را اداره کردم سرانجام شما از زحمت من سود بردید در
حالی که من خود ناچار شدم زشتترین تهمتها را با بردباری تحمل کـنم. بـا ایـن
همه می‌دانستم که گناه بیدادگریهایی را که در آن هنگام روی‌داد بر من نخواهید
نهاد. شما و همهٔ شهروندان گواهید بر اینکه من به‌کسان بسیاری یاری کرده و آنان
را از کیفرهای سخت رهانده‌ام. ولی شما مرا کـه مسـؤولیت ادارهٔ کشـورتان را بـر
دوش گرفته‌بودم و بارها آن را از تباهی نجات دادم با چنان وضعی از خود راندید
که هیچ کس گدایی را از در خانهٔ خود نمی‌راند. از این پس من کنج عزلت خواهم
گزید ولی تو که به‌استبداد خو گرفته‌ای عمر را در انزوا بسرخواهی‌برد. وجهی را که
هنگام عزیمت به‌من دادی توسط باکخیوس باز پس می‌فرستم. این مبلغ نه برای
تأمین هزینهٔ سفر کافی بود و نه در زندگی مرا بکارمی‌آید، ولی هم بـرای دهـنده
مایهٔ ننگ است و هم برای گیرنده. از این رو آماده نیسـتم آن را بپذیرم. بهتر آن
است که بگیری و به‌یکی دیگر از دوستانت ببخشی همچنان که به‌من بخشیدی.
آنچه از تو دیدم مرا بس است و اگر روزی از راهی که درپیش‌گرفته‌ای بازگردی این
بیت اوریپیدس شامل حال تو خواهدبود که می‌گوید: «دوستی چنین مردی را آرزو
خواهی‌کرد.»

بگذار این نکته را نیز به‌یادت بیاورم که در آثار بیشتر شاعران تراژدی‌پرداز
حکمران مستبد هنگامی که به‌دست انتقامجویان ازپای‌درمی‌آید، فریاد برمی‌آورد ۳۱۰
و می‌گوید: «سبب هلاک من بی‌دوستی و بی‌کسی است». ولی در نوشتهٔ هیچ شاعری
نمی‌بینی که مردی جبار و مستبد به‌سبب تنگدستی هلاک شود. این شعر را نیز
بشنو که موافق طبع خردمندان است:

آنچه زندگی آدمی فانی را تهی از امید می‌سازد
فقدان طلای درخشان یا گوهرهای قیمتی
یا ظروف زرین و سیمین نیست؛
مزارع وسیع و پرحاصل در مقام مقایسه
با دوستی نیکمردان پشیزی نمی‌ارزد.

تندرست بمان و از یاد مبر که ازدست‌دادن مردی چون من چه زیان بزرگی برای تو بود؛ باشد که با دیگران رفتاری بهتر درپیش‌گیری.

نامهٔ شمارهٔ ۲

افلاطون به‌دیونوسیوس درود می‌فرستد. ۳۱۰

از آرخدموس شنیده‌ام که نه تنها چشم‌داری که من خود دربارهٔ رفتار تو مهر سکوت بر لب بنهم بلکه می‌خواهی که دوستانم نیز، به‌استثنای دیون، گامی به‌زیان تو برندارند و سخنی بر خلاف تو نگویند. ولی اینکه دیون را صریحاً از آن میان مستثنی می‌کنی دلیلی روشن است بر اینکه من نمی‌توانم دوستان خود را به‌کاری مجبور کنم. اگر در دوستان خود، خصوصاً در تو و دیون، چنان نفوذی داشتم بی‌گمان، لااقل به‌عقیدهٔ من، شهرهای سیسیلی و یونانی شما حالی بهتر از حال کنونی داشتند. کاری که در شرایط کنونی می‌توانم کرد این است که فقط روح و درون خود را مطابق نقشه‌های فلسفی خود سامان ببخشم و بدین‌سان اهمیت افکار سیاسی و اخلاقی خود را پدیدار سازم.

آن خبر را بدان امید بر تو فاش کردم تا بدانی که آنچه کراتیستولوس و پولوکسنوس در نهان به‌گوشت فراخوانده‌اند عاری از حقیقت است. گویا یکی گفته است که دوستان من در اولومپیا از تو بدگویی می‌کرده‌اند. شاید او تیزگوشتر از من بوده‌است زیرا من خود چنان چیزی نشنیده‌ام. اگر در آینده چنان سخنی بشنوی بهتر آن است که نامه‌ای به‌من بنویسی و حقیقت را از من بپرسی، و یقین بدان که نه ترس مرا از گفتن حقیقت بازتواند داشت و نه شرم.

اما دربارهٔ رابطهٔ متقابل ما میل دارم این حقیقت را بدانی که یونانیان من و تو را نیک می‌شناسند و دربارهٔ رفتاری که من و تو با یکدیگر کرده‌ایم سخنها می‌گویند و آیندگان نیز در این باره خاموش نخواهند ماند و شخصیت و مقام کسانی که از نشست و برخاست ما آگاهی دارند ضامن این امر است. زیرا معاشرت ما نه خالی از اهمیت بوده و نه در نهان صورت‌پذیرفته‌است.

اکنون می‌پرسی که مقصود از این سخنها چیست؟ اینک گوش فرادار تا بگویم. ولی پیش از آنکه مطلب اصلی را آغاز کنم ناچارم مقدمه‌ای بیاورم.

آفریدگار جهان را اراده بر این است که دانش راستین دانشمندان و نیروی پادشاهان هر دو روی در هدفی واحد داشته‌باشند. از این رو آن دو یکدیگر را می‌جویند و در پی یکدیگر می‌روند و میل دارند در کنار هم باشند. از این گذشته مردمان از گفت و شنید دربارهٔ همکاری پادشاهان و دانشمندان لذت می‌برند
۳۱۱ خواه این گفت و شنید در مجالس خصوصی مردم عادی به‌میان آید و خواه در آثار شاعران و نمایشنامه‌نویسان. بگذار به‌عنوان شاهد مثالی بیاورم. هنگامی که در هیرون سخن از پاوسانیاس اهل لاکدایمون به‌میان می‌آید مردمان صحبت را به شرح رفتار دوستانه‌ای که سیمونیدس با ایشان داشته‌است می‌کشانند و جزئیات گفتار و کردار او را بشرح باز می‌گویند. همچنین پریاندروس اهل کورینث و تالس اهل میلت را با هم می‌ستایند و پریکلس و آناکساگوراس را با هم نام می‌برند و کرویسوس و سولون حکیم را با کوروش یکجا به‌نیکی یاد می‌کنند. شاعران نیز از این مثالها که در زندگی روزانه پیش‌می‌آید الهام می‌گیرند و در آثار خود کرئون را به‌تیرسیاس و پولوئیدوس را به‌مینوس و آگاممنون را به‌نستور می‌پیوندند و گاه از دوستی آنان سخن می‌گویند و گاه دربارهٔ دشمنیها و اختلافهایی که میان آنان بروز کرده‌است داستانها می‌سرایند و به‌عقیدهٔ من ارتباط پرومته‌ئوس و زئوس نیز از این قبیل است.

این مثالها را برای آن آوردم تا بدانی که اندیشه و زبان مردمان با من و تو به‌گور نخواهندرفت. پس جای دارد که من و تو از آنچه مردمان پس از ما دربارهٔ ما خواهندگفت غافل نمانیم و در اندیشهٔ آینده باشیم زیرا طبایع نیک و شریف همواره در این اندیشه‌اند که نام نیکی از خود به‌یادگار بگذارند در حالی که مردمان عادی از این ماجرا غافلند. بدین جهت من گمان می‌برم که درگذشتگان از آنچه در این جهان می‌گذرد به‌نحوی از انحاء آگاه می‌گردند. این نکته‌ای است که همهٔ مردمان نیک و شریف به‌راستی آن معتقدند هر چند بدان و فرومایگان منکر آنند، و در نظر ما عقیدهٔ نیکان و شریفان بسی برتر از پندار مردم نادان است. من بر آنم که اگر مردمان شریف و خردمند می‌توانستند زندگی را از سر بگیرند چنان می‌زیستند که پس از مرگ نامشان در همه جا به‌نیکی برده‌شود. خدا را شکر که این فرصت هنوز برای ما باقی‌است و اگر تا کنون به‌غفلت زیسته‌باشیم در آینده

می‌توانیم با گفتار و کردار خود به‌جبران گذشته بپردازیم. به‌عقیدهٔ من شرط نیکنامی چه در زندگی و چه پس از مرگ این است که عمر خود را در خدمت فلسفه بگذرانیم و در جست و جوی ماهیت «نیک» به‌معنی راستین از پای ننشینیم. حتی بر آنم که نه هیچ عبادتی بهتر از آن کار است و نه هیچ معصیتی بدتر از ترک آن.

پس از این مقدمه اینک گوش فرادار تا بگویم که رابطهٔ ما با یکدیگر بر چه پایه‌ای باید استوار باشد. من بدان جهت به‌سیسیل آمدم که معتقد بودم فلسفه‌ام با فلسفه‌های دیگر بکلی فرق دارد و امیدوار بودم که به‌پایمردی تو ۳۱۲ محیطی خارج از حوزهٔ مدرسه برای ترویج آن بیابم و اشتیاق به‌بهترشدن را در مردمان بیدار سازم. ولی اجرای این نقشه میسر نگردید و علت آن به‌عقیدهٔ من این است که تو به‌من اعتماد نکردی و مرا از خود دور ساختی و فیلسوفان دیگری به‌دربار خود خواندی و آنان را بر آن داشتی تا تحقیق کنند که مقصود اصلی من از آمدن به‌دربار تو چه بوده‌است.این امر سبب شد که گروهی ادعا کنند که تو اندیشه‌های مرا نپسندیده‌ای و در صدد فراگرفتن اصول دیگری برآمده‌ای. این است شایعه‌ای که دربارهٔ علت اجرانشدن نقشه‌های فلسفی من در میان مردم رواج یافته‌است.

پرسیده‌ای که از این پس من و تو در برابر یکدیگر چه رفتاری باید در پیش‌گیریم. اینک بشنو که پس از ماجرایی که شرح دادم چه باید کرد.

اگر به‌طور کلی از فلسفه بیزار شده‌ای بهتر آن است که من و تو از یکدیگر جدایی بگزینیم. اگر اصولی غیر از اصول فلسفهٔ من از دیگران شنیده یا خود کشف کرده‌ای به‌آنها بپرداز. ولی اگر اندیشه‌های فلسفی مرا می‌پسندی تکلیف تو این است که هم مرا محترم بداری و هم اندیشه‌های مرا. اینک هر تصمیمی که می‌خواهی بگیر تا من نیز پیروی کنم. اگر مرا محترم بداری تو را محترم خواهم داشت و اگر محترمم نداری خاموشی خواهم‌گزید. و نیز بدان که اگر مرا محترم بداری مردمان معتقد خواهندشد که فلسفه را محترم می‌شماری و اینکه با فیلسوفان دیگر نشست و برخاست می‌کنی و می‌خواهی فرق فلسفهٔ مرا با اندیشه‌های آنان دریابی، دلیل دلبستگی تو به‌فلسفه است. ولی اگر من تو را محترم بدارم بی آنکه نخست تو کمر به‌احترام من ببندی، همه چنین خواهند پنداشت که من به‌دنبال ثروت می‌دوم و تو خود می‌دانی که چنین شهرتی مایهٔ

نیکنامی نتواند بود. کوتاه سخن آنکه اگر تو مرا به‌دیدهٔ احترام بنگری این امر مایهٔ سربلندی هر دوی ما خواهدبود و اگر من در برابر تو سر فرودآورم هر دو به‌ننگ آلوده خواهیم‌شد. در این باره بیش از این سخن نمی‌گویم و به‌مطلبی دیگر می‌پردازم.

نکته‌ای که دربارهٔ «فضای کوچک» نوشته‌ای درست نیست. آرخدموس چون به‌نزد تو برسد در این باره توضیح بیشتر خواهدداد. از این گذشته دربارهٔ مطلب ذیل نیز که از درکش ناتوان مانده و از من پرسیده‌ای لازم است توضیحی مشروح داده‌شود زیرا این مطلب بمراتب والاتر و الهی‌تر از نکتهٔ پیشین است. از سخن آرخدموس چنین برمی‌آید که گفته‌ای دربارهٔ مبدأ نخستین توضیح کافی نشنیده‌ای. من ناچارم برای ادای این توضیح اصطلاحاتی مبهم بکاربرم تا اگر این نامه در دریا یا خشکی گم شود و به‌دست دیگران بیفتد خوانندگان نتوانند موضوع را دریابند. مطلب از این قراراست که همهٔ چیزهایی که در جهانند در خدمت آنچه والاترین چیزها و شاه جهان است قراردارند و وجود همهٔ آنها برای خاطر اوست و همو علت اصلی همهٔ چیزهای نیک است. آنچه پس از آن است و در مرتبهٔ دوم قراردارد، علت چیزهایی است که از حیث نیکی در مرتبهٔ دومند و آنچه در مرتبهٔ سوم قراردارد علت چیزهایی است که از آن حیث در مرتبهٔ سومند. روح آدمی همواره در این اندیشه است که دربارهٔ ماهیت آن چیزها شناسایی
۳۱۳ درستی بدست آورد زیرا در میان همهٔ اموری که با خود او قرابت دارند چیز کاملی نمی‌تواند یافت در حالی که آن والاترین چیزها که شاه جهان است و همچنین چیزهایی که او علت آنهاست نقصی ندارند. روح، پس از آنکه بدین نکته برخورد، می‌گوید ای پسر دیونوسیوس و دوریس، آن چیزی که علت اصلی همهٔ بدیهای جهان است، چگونه است؟ درد زایشی که روح در جست و جوی پاسخ این مسأله می‌کشد سخت شدید است و هر که این درد را تسکین ندهد به‌حقیقت نمی‌تواند رسید. در این باره تو خود بودی که در باغ، در زیر درختان اوکالیپتوس، مطلبی شایان توجه بیان کردی و من گفتم که اگر در این مسأله به‌دیدار حقیقت نائل گردی مرا از رنج تحقیق دشواری رهایی خواهی‌بخشید. زیرا تا کنون کسی ندیده‌ام که در گشودن این معما کامیاب شده‌باشد و من خود دیرزمانی است که در حل این مسألهٔ دشوار می‌کوشم. دربارهٔ کشفی که می‌پنداری در این مورد کرده‌ای احتمال قوی بر این است که پس از آنکه بر اثر اتفاقی نیک بدین مسأله توجه

یافته‌ای سخنی از کسی شنیده‌ای ولی نتوانسته‌ای اشاراتی را که در آن سخن
پنهان بود در پرتو کوشش روحی و معنوی خویش به‌روش علمی به‌هم پیوند دهی
زیرا پنداشته‌ای که آنچه دریافته‌ای عین حقیقت است و بدین‌سان عنان اختیار
خویش را به‌دست وهم و خیال سپرده‌ای. ولی در این نامرادی تو تنها نیستی بلکه
همهٔ کسانی که نخستین بار به‌سخنان من گوش فراداده‌اند در آغاز به‌همان
دشواری افتاده‌اند، منتها اینکه بعضی پس از تحمل مشقات فراوان توانسته‌اند
این گره را بگشایند در حالی که بعضی دیگر زودتر و آسانتر کامیاب گردیده‌اند.
چون دانستیم که در گذشته چنین بوده‌است و اکنون نیز چنین است، پس
به‌عقیدهٔ من پاسخ سؤال تو را یافته‌ایم. سؤال تو این است که «در برابر یکدیگر چه
رفتاری باید درپیش‌گیریم؟» اگر دربارهٔ اشاراتی که از من شنیده‌ای نیک بیندیشی
و آنها را چه در هنگام نشست و برخاست با فیلسوفان دیگر و چه با مطالعهٔ
اندیشه‌های دیگران و تطبیق و سنجش آنها با یکدیگر، تجزیه و تحلیل کنی و
بیازمایی به‌کنه تعالیم و اندیشه‌های من پی‌خواهی‌برد و نه تنها با آنها انس
خواهی‌گرفت بلکه با خود من نیز مأنوس خواهی‌شد. اکنون باید دید این آزمایش و
بررسی را چگونه باید به‌یاری فکر و عقل خود بعمل‌آوری و به‌پیشنهادهای من از
چه طریق باید جامهٔ عمل بپوشانی؟

نخستین گامی که در این باره برداشتی و آرخدموس را به‌نزد من فرستادی
سخت بجا بود. در آینده نیز، چون آرخدموس به‌نزد تو بازگردد و توضیحات مرا
به‌تو برساند دشواریهای دیگری بروز خواهدکرد. در آن صورت اگر به‌فرمان خرد
گوش فرادهی آرخدموس را باز به‌نزد من خواهی‌فرستاد و او توضیحات و مطالب
دیگری از من برای تو خواهدآورد. چون این کار دو یا سه بار تکرار گردد و تو
پیغامها و توضیحات مرا نیک بیازمایی و دربارهٔ آنها بیندیشی بی‌گمان دشواریها و
تردیدهایی که با آنها دست به‌گریبان هستی ضعیفتر خواهندشد. بنا بر این دل
قوی دار و از کوشش دریغ مکن و یقین بدان که نه تو خود کاری بهتر از این
می‌توانی کرد و نه آرخدموس رسالتی بهتر از این می‌تواند انجام‌داد. ولی در عین
حال مراقب باش که آن مطالب در میان تودهٔ مردم راه نیابند زیرا مردمان بی‌خرد ۳۱۴
بر آنها می‌خندند در حالی که برگزیدگان خدا در برابر آنها سر فرودمی‌آورند و اگر
آن اندیشه‌ها در ضمن بحث شفاهی بیان شوند و گوینده و شنونده به‌آنها دل
بدهند و با ارادت و اشتیاق در درک آنها بکوشند با گذشت زمان چون زر ناب

صاف و درخشان می‌گردند. دربارهٔ آن اندیشه‌ها تجربه‌ای شگفت دارم که می‌خواهم تو نیز بشنوی: گروهی از شاگردان که از سرعت درک و حافظهٔ قوی و نیروی تفکر بهرهٔ کافی دارند و اقلاً سی سال در حلقهٔ درس من حاضر بوده‌اند، اعتراف می‌کنند که اموری را که در آغاز موهوم و باورنکردنی می‌پنداشتند امروز به‌صورت حقیقت می‌بینند و می‌پذیرند در حالی که دنیای ظواهر که در آغاز به‌صورت حقیقت می‌نمود امروز در نظر ایشان موهوم جلوه می‌کند.

بهوش باش تا مبادا از روی سهل‌انگاری اندیشه‌هایی را در جهان منتشر کنی که پس از چندی از انتشار آنها پشیمان گردی. بزرگترین احتیاطی که در این باره باید کرد این است که هنگام تحقیق در دشوارترین و عمیق‌ترین مسائل فلسفی نباید چیزی نوشت زیرا از انتشار مطالب نوشته و افتادن آنها به‌دست مردمان نمی‌توان جلوگیری کرد. بدین جهت من خود نیز دربارهٔ مهمترین حقایق فلسفی چیزی ننوشته‌ام و در این خصوص نوشته‌ای به‌نام افلاطون وجود ندارد و در آینده نیز نخواهدبود، و هر چه هست به‌نام سقراط است که در آن نوشته‌ها صورتی آرمانی یافته و زندگی را از سر گرفته‌است. تندرست بمان و به‌دنبال من بیا، و این نامه را پس از آنکه چندین بار بدقت خواندی، بسوزان.

نکته‌ای هم باید دربارهٔ پولوکسنوس بگویم. شاید تعجب می‌کنی که او را به‌نزد تو می‌فرستم. دربارهٔ او و لوکوفرون و فیلسوفان دیگری که در دربار تو بسر می‌برند چندین بار گفته‌ام و اینک بار دیگر می‌گویم که تو خود چه از حیث استعداد طبیعی و چه از لحاظ روش تحقیق بمراتب برتر از همهٔ آنان هستی و اینکه آنان در بحثهای فلسفی در برابر استدلال تو فرومی‌مانند، بر خلاف آنچه گروهی می‌پندارند، از روی عمد نیست بلکه براستی از تو ناتوانترند. ولی چنین می‌نماید که تو با آنان بیش از آنچه شایسته است نشست و برخاست می‌کنی و مال فراوان به‌آنان می‌بخشی. دربارهٔ آن کسان بیش از این چیزی نمی‌گویم و آنچه گفتم بیش از حد لزوم است. با فیلیستیون، اگر میل داری، معاشرت کن ولی اگر بتوانی، او را به‌نزد اسپوسیپوس بفرست و این تقاضایی است که اسپوسیپوس از تو دارد. فیلیستون خود نیز به‌من گفته‌است که اگر تو اجازه بدهی میل دارد به‌آتن بیاید.

اینکه آن اسیر را از معدن سنگ رها کردی بجا بود. تقاضایی که او دربارهٔ
۳۱۵ خویشانش و هگیسیپوس پسر آریستون کرد، خواهش کوچکی بود و تو خود نیز

نوشته‌ای که اجازه نخواهی داد کسی در صدد آزار ایشان برآید. در مورد لوسیکلیدس نیز باید حقیقت را گفت و او در میان همهٔ کسانی که از سیسیل به‌آتن آمده‌اند یگانه مردی است که دربارهٔ روابط ما سخنی نادرست نگفته بلکه همواره کوشیده است که در هر واقعه‌ای جنبهٔ خوبی بیابد و نقل کند.

نامهٔ شمارهٔ ۳

۳۱۵ اگر نامه را چنین شروع کنم که «افلاطون برای دیونوسیوس شادمانی فراوان آرزو می‌کند»، آیا گمان می‌کنی این جمله برای نامه‌ای که به‌تو می‌نویسم آغاز خوبی است؟ یا بهتر آن است که به‌روش دیرین خویش، و همچنان که به‌همهٔ دوستانم می‌نویسم، نامه را چنین آغاز کنم که «افلاطون به‌دیونوسیوس درود می‌فرستد؟» از زائران شنیدم که تو در برابر خدای دلفوی همان جمله را بکاربرده و خطاب به‌خدا گفته و نوشته‌ای «شاد باش و زندگی پادشاه را با شادمانی قرین ساز.» ولی من خود هرگز آماده نیستم چنین سخنی را به‌انسانی بگویم تا چه رسد به‌خدایی. زیرا غم و شادی از طبیعت خدا دور است و مردمان نیز از شادی و اندوه زیان می‌برند زیرا شادی و اندوه آدمی را کم‌حافظه و بی‌اعتدال و لگام‌گسیخته می‌سازد.

از کسان بسیاری می‌شنوم که گفته‌ای «زمانی که در صدد بودم شهرهای سیسیل را آباد سازم و مردمان سوراکوس را به‌آسایش برسانم و حکومت پادشاهی را جانشین استبداد کنم افلاطون مرا از آن باز داشت ولی امروز او خود دیون را بر آن می‌دارد که به‌آن نقشه‌ها جامهٔ عمل بپوشاند و آن دو می‌کوشند تا به‌یاری اندیشه‌های خودم مرا سرنگون سازند.»

من نمی‌دانم این گونه سخنها برای تو سودی دارد یا نه، ولی به‌هر حال وارونه‌نمودن حقیقت دور از عدالت است. تهمتهایی که فیلیستیدس و بسیاری از سربازانت و همچنین سوراکوسیها بر من نهادند کم نبود: چون من در قصر مانده بودم گناه همهٔ وقایعی را که روی‌می‌داد بر من می‌نهادند زیرا گمان می‌بردند که هر
۳۱۶ چه تو می‌کنی به‌دستور من است. ولی تو خود بهتر از همه می‌دانی که در آن هنگام که هنوز گمان می‌کردم از کوشش خود نتیجه‌ای خواهم‌گرفت عمداً در امور

سیاسی کم دخالت می‌کردم و وقت خود را به‌آماده‌ساختن مقدمهٔ قانون اساسی می‌گذراندم. شنیده‌ام که تو و دیگران در آن دست برده‌اید. ولی همهٔ کسانی که به‌اندیشه‌های من آشنایی دارند فرق نوشتهٔ مرا با نوشته‌های دیگران می‌شناسند. بنا بر آنچه گذشت انتظار تهمت بیشتر از تو و کسانی که سخنان تو را باور می‌کنند، نداشتم بلکه چشم داشتم که در برابر تهمتهای پیشین از من دفاع کنی.

اینک ناچارم در برابر دو تهمت از خود دو دفاع کنم: یکی آنکه حق داشتم در امور سیاسی با تو همکاری نکنم و دیگر آنکه من تو را از آبادساختن شهرهای یونانی بازنداشتم.

من به‌دعوت تو و دیون به‌سوراکوس آمدم. دیون را می‌شناختم و نیک آزموده‌بودم و با او سالها دوستی داشتم. از این گذشته دیون در آن هنگام به‌سن کمال رسیده‌بود، و همهٔ خردمندان بر آنند که کسی که بخواهد در مسائلی بدان اهمیت تحقیق و شور کند از پایمردی آن گونه کسان ناگزیر است، در حالی که تو هنوز در عنفوان جوانی بودی و نه در امور سیاسی تجربه‌ای داشتی و نه با من سابقهٔ آشنایی. چندی نگذشت که به‌تحریک کسی و یا بر حسب اتفاق دیون را تبعید کردی و تنها ماندی. پس چگونه می‌توانستم با تو در امور سیاسی همکاری کنم در حالی که من از یار و مشاور خردمند دور افتاده و در میان گروهی درباریان فاسد و فرومایه مانده‌بودم و تو با اینکه خود را شاه و فرمانروا می‌پنداشتی در حقیقت بازیچهٔ درباریان خود بودی؟ آیا در آن اوضاع و احوال کاری می‌توانستم کرد جز اینکه از بیم تهمت و افترا از سیاست کناره بگیرم و در عین حال بکوشم تا میان تو و دیون آشتی برقرار سازم؟ تو خود شاهدی که در این کوشش کوتاهی نورزیدم و چون شما سرگرم جنگ بودید قرار بر آن نهادیم که من به‌زادگاه خود ۳۱۷
بازگردم و پس از پایان جنگ تو من و دیون را به‌سیراکوس دعوت کنی.

ماجرای نخستین سفر من به‌سوراکوس بدین‌سان بپایان‌رسید. پس از آنکه صلح برقرار شد مرا به‌سوراکوس خواندی ولی نه بدان‌سان که وعده داده بودی، و از من خواستی که تنها بیایم و نوشتی که بزودی دیون را نیز دعوت خواهی کرد. بدین جهت نیامدم و این امر مایهٔ رنجش دیون گردید زیرا دیون اصرار داشت که دعوت تو را بپذیرم و راهی سوراکوس شوم. یک سال پس از آن کشتیی فرستادی و نامه‌ای که در آن نوشته‌بودی اگر بیایی در مورد همهٔ مسائل با دیون چنان رفتار خواهم‌کرد که تو بپسندی ولی اگر نیایی کار بعکس خواهدبود. نامه‌های بیشماری

هم از تو و دیگران از ایتالیا و سیسیل به‌من و خویشان و دوستانم رسید و همه، خصوصاً دیون، اصرار می‌ورزیدند که دعوت تو را بپذیرم و تسلیم شوم. ولی من از یک سو به‌سبب سالخوردگی و از سوی دیگر چون می‌دانستم که تو در برابر مفتریان و مدعیان من یارای ایستادگی نخواهی‌داشت از قبول دعوت سر باز می‌زدم و از این گذشته در آن زمان می‌دیدم و اکنون نیز می‌بینم که توانگری و جاه و جلال، چه در خانه‌های مردمان عادی و چه در دربار شهریاران، چاپلوس و مفتری می‌پرورد و این خود بزرگترین بیماری و زیانی است که از توانگری می‌زاید. با این همه سرانجام بیم و نگرانی را به‌یک سو نهادم و بار سفر بربستم زیرا نمی‌خواستم دوستانم بگویند که من با قصور خویش تیشه به‌ریشهٔ آرزوهای ایشان زدم در حالی که می‌توانستم ایشان را از تنگنا رهایی بخشم.

تو خود نیک می‌دانی که پس از آن میان ما چه گذشت. اولاً از تو خواستم که به‌وعدهٔ خود وفا کنی و دیون را به‌نزد خود بخوانی و با او دوستی بگزینی و معتقدم که اگر آن روز سخن مرا پذیرفته‌بودی امروز حال تو و سوراکوس و دیگر
۳۱۸ شهرهای یونانی بمراتب بهتر از حال کنونی بود. ثانیاً تقاضا کردم که دارایی دیون را به‌خویشانش بسپاری و نگذاری دیگران بین خود تقسیم کنند. ثالثاً از تو خواستم که هر سال مبلغی بیشتر برای دیون بفرستی و چون دیدم که هیچ یک از تقاضاهای مرا نمی‌پذیری به‌فکر بازگشت افتادم. در این هنگام از من خواهش کردی که یک سال دیگر بمانم و وعده دادی که اموال دیون را بفروشی و نیمی از بهای آن را برای دیون به‌کورینث بفرستی و نیم دیگر را برای فرزندش نگاه‌داری. وعده‌های دیگری را که پس از آن دادی و شکستی نمی‌شمارم زیرا عدهٔ آنها بیشمار است و به‌ذکر این نکتهٔ کوچک قناعت می‌کنم که همهٔ اموال دیون را، با آنکه قرارشده‌بود پس از کسب موافقت او بفروشی، بی‌اجازه‌اش فروختی و در برابر من با کمال نادرستی و فرومایگی به‌نیرنگی توسل جستی تا مرا که از آن گونه مسائل بکلی بی‌خبر بودم بترسانی تا در مقام مطالبهٔ آن مقدار از بهای دارایی دیون که قراربود برای او فرستاده‌شود برنیایم. موضوع این است که آن روز که هراکلیدس را تبعید کردی چون این کار در نظر من و مردمان سوراکوس دور از عدالت بود من و تئودوتوس و اوروبیوس به‌نزد تو آمدیم تا تو را از تکرار آن گونه کارها بازداریم و تو این امر را بهانه‌ای برای قطع رابطهٔ خود با من ساختی و گفتی «دیری است که می‌دانم اعتنایی به‌منافع من نداری و همواره در این اندیشه‌ای که

منافع دیون و دوستان و خویشان او را حفظ کنی و بدین جهت می‌کوشی تا ثئودوتوس و هراکلیدس را که متهم به‌خیانتند از کیفر برهانی چون می‌دانی که با دیون دوستی دارند.»

همکاری من و تو در امور سیاسی بدین گونه بود. پس عجب نیست که هر روز نسبت به‌تو بیگانه‌تر از روز پیش گردیدم چه اگر برای خاطر پول تو از دوستی گرانمایه که از هیچ حیث کمتر از تو نبود و در آتش جور تو می‌سوخت دست برمی‌داشتم همهٔ خردمندان حق داشتند مرا سفله و فرومایه بشمارند. این است خلاصهٔ وقایعی که سبب شدند دوستی ما به‌دوستی گرگ و برده مبدل گردد و خود نیک می‌دانی که مسبب همهٔ آنها تو بوده‌ای.

اینک وقت آن است که به‌مطلب دوم روی‌آورم و در این مورد نیز از خود دفاع کنم. پس با دقت تمام گوش فرادار تا مبادا سخنی دروغ بگویم و پای از جادهٔ ۳۱۹
حقیقت فراتر نهم. تقریباً بیست روز پیش از آنکه از سوراکوس به‌وطن خود بازگردم، در باغ در حضور آرخدموس و آیستوکریتوس بار دیگر زبان ملامت گشودی و گفتی «تو به‌هراکلیدس و دیگران بیشتر دلبستگی داری تا به‌من» آنگاه در حضور آن دو مرد گفتی «بیادداری که در نخستین روزهایی که به‌اینجا آمده‌بودی از من می‌خواستی که شهرهای یونانی را دوباره آباد کنم؟» گفتم آری بیاددارم و اکنون نیز معتقدم که بهترین کاری که می‌توانی کرد همان است. دیونوسیوس، می‌دانی که پس از آن سخنان دیگری هم به‌میان آمد که ناچارم در اینجا به‌یادت بیاورم. از تو پرسیدم: آیا این یگانه پندی بود که به‌تو دادم یا جز این مطلب دیگری هم گفتم؟ تو این سخن را اهانتی پنداشتی و سخت برآشفتی و با تبسمی تمسخرآمیز گفتی «بیادداری که می‌گفتی نخست باید به‌فلسفه روی‌آوری و از تربیت درست بهره برگیری وگرنه بهتر آن است که اندیشهٔ اصلاح امور کشور را از سر بدر کنی؟» گفتم آری بیاددارم که چنین گفتم. گفتی «معلوم می‌شود حافظهٔ خوبی داری. آیا مقصودت این نبود که وقت خود را به‌مطالعهٔ همهٔ رشته‌های علوم ریاضی بگذرانم؟» من خاموش ماندم و از پاسخی که می‌خواستم بدهم چشم‌پوشیدم زیرا ترسیدم به‌سبب آن پاسخ مرا از بازگشت به‌میهنم بازداری.

نتیجه‌ای که از مضمون این نامه باید گرفت این است که تو حق نداری تهمتی بر من بنهی و ادعا کنی که من نگذاشتم شهرهای یونانی را که به‌دست بیگانگان ویران شده‌بودند آباد و سلطنت قانونی را جانشین استبداد لگام‌گسیخته

سازی و بدین‌سان بار ظلم و جور را از دوش مردمان سوراکوس برداری. بلکه باید بدان ی که این دروغها با خلق و خوی من ناسازگارتر از هر تهمت دیگر است و اگر داوری عادل پیدا می‌شد در برابر او مبرهن می‌ساختم که من در پند و راهنمایی کوتاهی نورزیده‌ام ولی چون تو حسن نیتی نشان‌ندادی نتیجه‌ای ببارنیامد در حالی که اگر پند مرا به‌گوش قبول می‌شنیدی همهٔ مردمان سوراکوس و سراسر سیسیل به‌امن و آسایش می‌رسیدند.

بنا بر این، خواجه گرامی، اگر مدعی هستی که آن شایعات دروغ را منتشر نساخته‌ای فاش بگو که آن سخنها از تو نیست وگرنه به‌استسیخوروس شاعر تأسی‌جوی و مانند او از سخنان دروغ اظهار ندامت کن و روی از دروغ و ریا بگردان.

نامهٔ شمارهٔ ۴

افلاطون به‌دیون درود می‌فرستد. ۳۲۰

گمان می‌کنم من همواره آمادگی خود را به‌یاری تو در اجرای نقشه‌هایت که اینک با کامیابی صورت عمل پذیرفته‌اند اعلام نموده‌ام و در این کار هیچ نظری به‌نام و آوازه نداشته‌ام و یگانه آرزویم این بوده‌است که دولتی متکی بر خرد و اخلاق نیکو بوجودآید و به‌اعتقاد من نظم عادلانهٔ جهان چنین اقتضا می‌کند که کسانی که از نیکی و حقیقت پیروی کنند ناگزیر از نام و آوازهٔ ظاهری نیز برخوردار گردند. در حال حاضر به‌یاری خدا همهٔ امور بر وفق مراد است ولی در مورد آینده باید بگویم که مهمترین نبردها هنوز در پیش است. نیروی جسمانی و دلاوری و چالاکی نعمتهایی هستند که مردمانی هم‌که تربیت فلسفی ندارند از آنها برخوردار توانندبود در حالی که حقیقت‌خواهی و عدالت و سجایایی که در پرتو آنها بدست می‌آید خاص کسانی است که آن گونه موهبتهای معنوی را بر هر چیز دیگر برتری می‌نهند. بی‌گمان مقصود مرا درمی‌یابی. با این همه باید این نکته را همواره بیاد داشته‌باشیم که آن گونه کسان باید چنان زندگی کنند که برتری ایشان بر مردمان دیگر آشکارتر از برتری مردان بر نوجوانان باشد. بنا بر این ما باید به‌جهانیان نشان‌دهیم که معنویتی که در ضمن نظریات فلسفی خود می‌ستاییم براستی در ما هست و این وظیفه‌ای است که اگر خدا یاری کند بی دشواری می‌توانیم انجام‌داد. کسان دیگر اگر بخواهند توجه جهانیان را به‌خود جلب کنند ناچارند زمانی دراز در کشورهای مختلف بگردند ولی وضع تو چنان است که امروز همهٔ ساکنان کرهٔ زمین چشم به‌تو دوخته‌اند و از تو انتظارهای بزرگی دارند بنا بر این باید کاری کنی که مردمان در وجود تو لوکورگوس یا داریوش یا قانونگذار دیگری از آن قبیل ببینند که به‌یاری هنر سیاست و با گفتار و کردار شایسته برتری خود را بر دیگر

مردان سیاسی آشکار می‌تواند ساخت، علی‌الخصوص چون بسی کسان ادعا می‌کنند که پس از برکناری دیونوسیوس همهٔ نقشه‌های شما به‌علت جاه‌طلبی تو و ثئودوتوس و دیگر رهبران نقش بر آب گردیده‌است. البته بهتر آن است که هیچ یک از شما دچار آن بیماری نگردد ولی اگر یکی چنان شد تو باید وظیفهٔ پزشک را بعهده‌بگیری و تندرستی و خردمندی را به‌او بازگردانی.

۳۲۱ شاید به‌سخنان من می‌خندی چون همهٔ آنها مطالبی است که تو خود نیک می‌دانی. ولی بیادبیاور که در اثنای مسابقه‌ها ورزشکاران از تشجیع دوستانشان خرسند می‌شوند. از نبردی که پیش‌گرفته‌اید خسته مشوید و اگر به‌چیزی نیاز داشتید به‌ما بنویسید.

در اینجا همه چیز همچنان است که دیده‌اید. به‌ما بنویسید که تا کنون چه کرده‌اید و چه برنامه‌ای در پیش دارید زیرا با اینکه در این باره سخنانی از این و آن می‌شنویم و نامه‌هایی هم از ثئودوتوس و هراکلیدس به‌لاکدایمون و آیگینا رسیده‌است، از آنچه براستی در آنجا می‌گذرد بی‌خبریم.

این نکته را نیز بدان که گروهی معتقدند که تو در مردمداری کوتاهی می‌ورزی. اشتباه مکن: کسی که مردمان دوستش بدارند در کار خود کامیاب می‌شود در حالی که عجب و غرور آدمی را به‌انزوا می‌کشاند.

نامهٔ شمارهٔ ۵

افلاطون به‌پردیکاس درود می‌فرستد. نوشته‌بودی اوفرایوس را وادار کنم ۳۲۱
که در امور سیاسی به‌تو یاری کند. چنین کردم ولی جای‌دارد که به‌تو نیز چند پند دوستانه بدهم چه دربارهٔ اینکه با اوفرایوس چگونه باید رفتار کنی و چه در امور دیگر. از اوفرایوس کارهای بزرگ ساخته‌است خصوصاً در مواردی که تو به‌علت جوانی نیازمند او هستی، و بدان که در آن موارد مشاور شایان اعتماد بسختی می‌توان یافت. این نکته را نیز باید بدانی که هر نوع حکومت زبانی خاص دارد همچنان که هر مرغ را آوازی است. زبان دموکراسی با زبان حکومت الیگارشی فرق دارد و زبان این غیر از زبان حکومت پادشاهی است. گرچه بسی کسان مدعیند که این زبانها را نیک می‌شناسند ولی در حقیقت بیشتر آنان از این توانایی بی‌بهره‌اند. هر حکومتی که به‌زبان واقعی خود با خدایان و آدمیان سخن بگوید
شکفته‌می‌شود و پابرجای می‌ماند ولی اگر از زبانی دیگر تقلید کند تباه می‌گردد. ۳۲۲
در این مورد از یاری اوفرایوس سود فراوان می‌توانی برد گرچه او در امور دیگر نیز مهارت کافی دارد. امیدوارم او بزودی دریابد که درباریان تو به‌زبان حکومت پادشاهی سخن می‌گویند. پس اینک در این باره وجود او را مغتنم بدان و مطمئن باش که از وجود او سود بسیار خواهی‌برد و مزد شایسته به‌او خواهی‌داد.

شاید کسی که این پند مرا می‌شنود بگوید «افلاطون چنان وانمود می‌کند که می‌داند دموکراسی چه نیازهایی دارد ولی آن زمان که می‌توانست راهنمایی حکومت دموکراسی شهر خود را بعهده‌بگیرد از این وظیفه شانه خالی کرد و هیچ گاه لب به‌سخن نگشود.» پاسخی که باید به‌او داد چنین است: «افلاطون در وطن خود دیر به‌جهان آمد و با ملتی کهنسال رو به‌رو گردید که از دیرزمان به‌کارهایی خو گرفته‌بود که با اندیشه‌ها و سخنان او سازگاری نداشت. او با کمال رغبت آماده

بود چون پدری مهربان مردمان شهر خود را راهنمایی کند ولی معتقد بود که اگر چنین کند بیهوده در خطر خواهدافتاد بی آنکه از کوشش خود نتیجه‌ای بگیرد.» آری، اگر لب به‌پند و راهنمایی می‌گشودم جز آنچه گفتم حاصلی بدست‌نمی‌آوردم و مردمان من و امثال مرا دیوانه‌ای علاج‌ناپذیر می‌پنداشتند و روی از من برمی‌گرداندند و حتی آماده نمی‌شدند سخنی دربارهٔ من بشنوند. تندرست بمان و بنیکی زندگی کن.

نامهٔ شمارهٔ ۶

افلاطون به‌هرمیاس و اراستوس و کوریسکوس درود می‌فرستد. ۳۲۲
چنین می‌نماید که خدا سعادت بزرگی نصیب شما کرده‌است به‌شرط آنکه قدرش را بشناسید. زیرا شما اولاً در همسایگی یکدیگر سکونت دارید. در ثانی چنان به‌یکدیگر نزدیکید که اگر در مسائل معنوی مشکلی روی‌نماید می‌توانید به‌یاری یکدیگر بشتابید. نیرویی که دوستان خردمند به‌هرمیاس می‌توانند بخشید نه از یک سپاه سوار ساخته‌است و نه از گنجینه‌ای آکنده از زر و سیم. اراستوس و کوریسکوس علاوه بر دانش عمیق دربارهٔ ماهیت راستین چیزها، به‌عقیدهٔ من به هوشیاری نیاز دارند تا از گزند بدان و بیدادگران مصون بمانند و به‌هنگام مقتضی بتوانند از خود دفاع کنند. اینان روزگار درازی در صحبت ما بسربرده‌اند که نه بدیم و نه بیدادگر، و از این رو بی‌تجربه بارآمده‌اند. کلمهٔ «علاوه» را برای آن ذکر کردم تا گمان نکنند که باید از دانش راستین روی‌بگردانند و همهٔ عمر را صرف امور دنیوی کنند، بلکه بدانند که بدین امور فقط به‌مقدار ضرورت باید پرداخت. این خصوصیت را گمان می‌کنم هرمیاس، هر چند تا کنون در مکتب من نبوده است، در پرتو استعداد طبیعی و تجربه به‌حد کافی بدست‌آورده‌است.

اکنون گوش فرادارید تا پندهایی را که برای شما مناسب می‌دانم بدهم. ۳۲۳
هرمیاس، من اراستوس و کوریسکوس را بهتر از تو می‌شناسم و به‌تو اطمینان می‌دهم که همسایگانی شایان اعتمادتر از آنان بآسانی نخواهی‌یافت. پس دست از آنان برمدار و این دوستی را ناچیز مشمار. به‌کوریسکوس و اراستوس نیز پند می‌دهم که هرمیاس را رها نکنند بلکه بکوشند که معاشرت کنونی به‌دوستی واقعی بینجامد. اما اگر روزی چنین بنماید که یکی از میان شما می‌خواهد رشتهٔ دوستی را بگسلد ماجرا را به‌من و دوستانم بنویسید و من امیدوارم سخنان ما که

بر پایهٔ حق و شرم استوار خواهندبود اثری جاودانی خواهندبخشید و کدورتی را که روی‌داده‌است برطرف خواهندساخت و پیوند دوستی را استوارتر از پیش خواهندنمود. اگر همهٔ ما، یعنی هم من و هم شما، چنان کنیم که تشریح کردم، پیش‌بینی من جامهٔ عمل خواهدپوشید ولی اگر یکی از ما کوتاهی ورزد نتیجه چنان خواهدشد که از گفتنش نیز پرهیز دارم زیرا امروز به‌پیش‌بینیهای خوب قناعت می‌ورزم و می‌گویم اگر خدا بخواهد در کاری که پیش‌گرفته‌ایم کامیاب خواهیم‌شد.

این نامه را هر سه باید بخوانید و بهتر آن است که همه با هم بخوانید و اگر میسر نبود لااقل دو تن با هم بخوانید و مکرر بخوانید. دست دوستی به‌یکدیگر بدهید و برای خود قانونی بنهید که بر پایهٔ ایدهٔ عدالت استوار باشد و با یکدیگر به خدایی که خلاق کائنات است و اختیار همهٔ امور چه اکنون و چه در آینده به‌دست اوست سوگند یاد کنید که همهٔ اوقات خود را به‌تحصیل دانشی که هیچ گونه جنبهٔ پیشه و حرفه ندارد صرف کنید و یقین بدانید که اگر ما با عشق و اشتیاق راستین در پی معرفت باشیم، تا آنجا که برای آدمی امکان‌پذیر است، آن صانع و فرمانروای کائنات را به‌روشنی تمام خواهیم‌شناخت.

نامهٔ شمارهٔ ۷

افلاطون به‌خویشان و یاران دیون درود می‌فرستد. ۳۲۴

نوشته‌اید که معتقدید در سیاست باید پیرو افکار دیون بود و از من خواسته‌اید که تا آنجا که از دستم برمی‌آید به‌گفتار و کردار با شما یاری کنم. تقاضای شما را می‌پذیرم و وعده می‌دهم که از همراهی دریغ نورزم به‌شرط آنکه شما نیز به‌آن اصول اخلاقی و سیاسی که دیون معتقد بود مؤمن باشید و آنها را پیشوای خود سازید وگرنه همکاری من با شما امکان نخواهدپذیرفت.

می‌دانید دیون پایبند کدام اصول سیاسی و اخلاقی بود؟ من این مطلب را نیک می‌دانم و اینک به‌شما می‌گویم و آنچه می‌گویم حدس و گمان نیست بلکه متکی بر مشاهده و تجربه است. هنگامی که من در چهل‌سالگی نخستین‌بار به سوراکوس آمدم، دیون در سن کنونی فرزندش هیپارینوس بود و اعتقاد سیاسی را که در آن هنگام داشت تا دم واپسین بی‌کم و کاست نگاه‌داشت. دیون همواره معتقد بود که مردم سوراکوس باید آزاد باشند و به‌جای گروهی از اشراف باید قانونی اساسی متکی بر پایهٔ خرد بر آنان حکومت کند. پس عجب نخواهدبود اگر مشیت الهی در دل هیپارینوس نیز همان اعتقاد را جایگزین سازد که پدر نامدارش داشت.

اما اینکه آن اعتقاد سیاسی چگونه پدیدآمد و نضج گرفت، شنیدنی است و درخور آنکه به‌گوش همه کس از پیر و برنا برسد و اینک می‌کوشم تاریخ پیدایش آن را از آغاز برای شما نقل کنم زیرا اوضاع کنونی اقتضا می‌کند که این سرگذشت گفته‌شود.

من خود به‌روزگار جوانی مانند جوانان دیگر در این اندیشه بودم که همین که به‌سن بلوغ رسیدم و در انتخاب راه خود آزاد گردیدم در خدمت دولت درآیم و

در ادارهٔ کشور شرکت جویم. ولی در آن هنگام چند حادثهٔ سیاسی رخ داد که اینک بتفصیل بازمی‌گویم.

چون بسی کسان از حکومت آن روزی ناراضی بودند دولت را برانداختند و زمام کشور به‌دست پنجاه و یک تن از اشراف افتاد. از اینان یازده تن به‌شهر آتن حکومت می‌کردند و ده تن دیگر تحت فرمان آن یازده تن عهده‌دار ادارهٔ امور بندر پیرائیوس بودند. این بیست و یک تن امور اقتصادی و امنیتی را زیر نظر داشتند ولی قدرت اصلی به‌دست سی تن دیگر بود که بی‌چون و چرا حکومت می‌راندند. از این گروه چند تن خویش و آشنای من بودند و مرا به‌شرکت در حکومت دعوت کردند چون گمان می‌بردند که بدین کار اشتیاق فراوان دارم. من در آن هنگام جوان و بی‌تجربه بودم و می‌پنداشتم که آنان کشور را از آشفتگی اخلاقی رهایی خواهندبخشید و حکومت خویش را بر پایهٔ معنویت و اخلاق استوار خواهند ساخت و از این رو با دقت خاصی مراقب اصلاحات سیاسی ایشان بودم. ولی دیری نگذشت که دیدم آن عالی‌جنابان وضعی بوجودآوردند که وضع سیاسی پیشین در برابر آن زر ناب بود، و چون دیدم می‌خواهند سقراط سالخورده را که در نزد من گرامی‌ترینِ مردمان، و فاش می‌گویم که بزرگترین و دیندارترین مرد جهان بود، با چند تن از پیروان خود مأمور کنند که یکی از شهروندان را با زور به‌پای دار
۳۲۵ بیاورند. بر من روشن گردید که از این کار مقصودی جز این ندارند که سقراط را طوعاً یا کرهاً در کارهای زشت خود شریک سازند. گرچه سقراط به‌دستور آنان سرننهاد و آماده شد که بزرگترین خطر جانی را بر شرکت در جنایات ایشان برتری نهد، ولی همین که من این واقعه و جنایات دیگر ایشان را به‌چشم دیدم از آن شیوهٔ حکومت سخت بیزار گردیدم و بهتر آن دانستم که در کنار بمانم و خود را به جنایاتی که به‌دست اشراف انجام‌می‌گیرد نیالایم.

دیری نگذشت که حکومت استبدادی آن سی تن برافتاد و حکومت جمهوری بر سر کار آمد و آرزویی که از دیرباز در دل داشتم، گرچه نه به‌قوت پیشین، مرا بر آن داشت که علی‌رغم منافع شخصی و خانوادگی خویش حکومت تازه را به‌دیدهٔ خوشبینی بنگرم. البته در این دوره هم، چنانکه طبعاً پس از این گونه انقلابها پیش‌می‌آید، وقایعی روی‌می‌داد که مرا سخت آزرده می‌ساخت. ولی وقوع این گونه پیشامدها در اثنای انقلاب بدیهی و اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. بنا بر این جای شگفتی نبود که مثلاً حزب غالب عرصه را بر مخالفان تنگ می‌گرفت. با

این همه انکار نباید کرد که هواخواهان حکومت دموکراسی در هر کار اعتدال فراوان نشان‌می‌دادند.

اما در این دوره نیز در زندگی سیاسی من واقعهٔ شومی روی‌نمود و آن این بود که دوست و استاد گرامی ما سقراط باز آماج تیر بلاگردید و چند تن از رهبران حزب دموکرات او را به‌اتهام خدانشناسی به‌دادگاه خواندند در حالی که با سیرت سقراط چیزی ناسازگارتر از آن نبود. با این همه کسانی پیدا شدند که تهمت بی‌دینی بر او نهادند و دعوایی بر او اقامه نمودند و در دادگاه نیز اکثریت علیه او رأی داد و محکوم به‌اعدامش کرد و حال آنکه در دوران حکومت اشرافی پیشین، یعنی در زمانی که همان دموکراتها در تبعیدگاه بسرمی‌بردند، سقراط به‌هیچ قیمت آماده نشده‌بود گامی برای بازداشت یکی از یاران فراری ایشان بردارد.

با دیدن این گونه پیشامدها و مشاهدهٔ کسانی که در رأس دولت قرار داشتند و بادقت در قوانین جاری و رسوم اخلاقی شهروندان بدین عقیده رسیدم که در آن اوضاع و احوال قبول مسؤولیت در مقامی دولتی با خرد سازگار نیست و هر چه به‌سن کمال نزدیکتر می‌شدم و اوضاع را بدقتی بیشتر می‌نگریستم بر این عقیده استوارتر می‌گردیدم. زیرا اشتغال به‌سیاست بی رفیق و همکار میسر نیست و اگر هم دوستان و همفکرانی وجودداشت یافتن و گردآوردنشان سخت دشوار بود و خطر جانی دربرداشت زیرا دولت ما فاقد آن روحیهٔ قدیم بود که اصول اخلاقی و سیاسی را رعایت می‌کرد و آداب و رسومی را محترم می‌شمرد. گذشته از این، دیگر کسی به‌فرمان قانون گردن‌نمی‌نهاد و اخلاق مردمان روز به‌روز فاسدتر می‌شد و فساد و تباهی پیوسته رایج‌تر می‌گردید. از این رو من که پیشتر چنان حرارت و اشتیاقی برای کارهای سیاسی داشتم با مشاهدهٔ آن اوضاع و دیدن آن آشفتگیها سرانجام به‌دوار افتادم و بر آن شدم که در سیاست به‌مطالعه و تحقیق ۳۲۶
نظری قناعت کنم و هیچ شغل دولتی نپذیرم و چشم‌براه روزهای بهتری بنشینم.

بر اثر تفکر و تحقیق سرانجام بدین نتیجه رسیدم که امروز همهٔ جامعه‌ها به‌طرز بسیار ناپسندی اداره می‌شوند و این وضع هرگز دگرگون نخواهدگردید مگر آنکه در معالجهٔ آنها روشی خارق‌العاده درپیش‌گرفته‌شود و بخت و اقبال نیز از یاری دریغ نورزد. برای اینکه حق فلسفه را ادا کرده‌باشم فاش می‌گویم که تنها فلسفه می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی آدمیان را سامان بخشد. از این رو آدمیان هنگامی از بدبختی رهایی خواهندیافت که یا فیلسوفان اصیل و راستین

زمامدار جامعه شوند، یا کسانی که زمام امور جامعه را بدست‌دارند به‌لطف الهی به‌فلسفه روی‌آورند و در آن به‌اندازهٔ کافی تعمق کنند.[۱]

با سری آکنده از این اندیشه‌ها به‌ایتالیا و سیسیل رفتم و این اولین سفرم به‌آنجا بود. ولی آنچه در نخستین روزهای اقامتم در آنجا مرا سخت ناپسند آمد مفهومی بود که مردم آن دیار برای نیکبختی قائل بودند: نیکبختی در نظر آنان جز این نبود که آدمی هر روز دو بار غذای فراوان بخورد و هیچ شبی تنها نخوابد و به‌طور کلی زندگی را در عیش و نوش بسرببرد، حال آنکه به‌عقیدهٔ من کسی که از جوانی بدان زندگی خو گیرد هرگز ممکن نیست دانا و متفکر بارآید و به‌اعتدال و خویشتن‌داری بگراید یا از فضایل دیگر بهره‌ور شود. همچنین جامعه‌ای که افرادش راه اسراف و افراط درپیش‌گیرند و بدین‌سان دارایی خود را ببادبدهند و به‌هیچ کاری که رنج جسمی یا روحی دربردارد تن‌درندهند و نیکبختی را در خوردن و خوابیدن و اطفای شهوت جست و جو کنند، گرچه دارای بهترین قوانین باشد، از رفاه و آرامش درونی برخوردار نخواهدگردید و از سعادت صلح و صفای راستین همواره بی‌نصیب خواهدماند. چنان جامعه‌ای گاه در زیر پای سلاطین خودرأی و زورگو گاه در چنگال توانگران و زمانی در زیر لگد تودهٔ بی‌سر و پا به خود خواهدپیچید و همواره دچار تشنج و انقلاب و گرفتار آشفتگی خواهدبود و زمامدارانش آماده نخواهندبود حتی نامی از قانون اساسی بشنوند که آزادی را از طریق قانون برقرار بسازد و برابری مردمان را در برابر قانون تضمین کند.

با این اندیشه‌ها روی به‌سوراکوس آوردم. گویی در این سفر دست
سرنوشت در کار بود و براستی چنین می‌نمود که تقدیر مرا بدان شهر سوق داده
است تا این گام مقدمهٔ یک سلسله وقایع سیاسی ناگوار برای دیون و مردم ۳۲۷
سوراکوس شود. ولی می‌ترسم اگر پندهایی را که اینک دومین بار به‌شما می‌دهم
نشنوید بدبختیهای دیگری به‌شما روی‌آورد. اکنون گوش فرادارید تا بگویم که
چگونه نخستین سفر من به‌سیسیل سبب وقایع سیاسی ناگواری شد.

دیون، هنگامی که با او آشنا شدم، جوان بود. من اصول افکار علمی و اخلاقی را که مایهٔ رهایی آدمیان می‌دانستم بر او تشریح کردم و راه عملی‌ساختن آنها را نیز توضیح دادم و بدین‌سان، بی آنکه خود بخواهم، سبب شدم که حکومت استبدادی بربیفتد. دیون چنانکه می‌دانید، استعداد بزرگی در آموختن داشت و همیشه، خصوصاً هنگامی که عقاید خود را دربارهٔ اصلاح وضع اخلاقی و سیاسی

مردمان تشریح می‌کردم، با چنان دقتی به‌سخنانم گوش فرامی‌داد که تا کنون در میان همهٔ جوانانی که در نزد من درس خوانده‌اند، مانند آن ندیده‌ام. پس از آنکه اندک زمانی در همنشینی من گذراند بر آن شد که در زندگی راهی جز آنچه بیشتر مردمان ایتالیا و سیسیل می‌رفتند درپیش‌گیرد و کوشید تا به‌خوشی و کامرانی که در نظر آنان غایت زندگی بود پشت پا بزند و خود را از آلایش دور نگاهدارد و به‌همین علت درباریان که آماده نبودند از روش دیرین خود دست‌بردارند از او بیزار گردیدند و دوری گزیدند تا آنکه دیونوسیوس سالخورده درگذشت.

دیون بر این عقیده بود که این دگرگونی تنها در او پدیدنیامده بلکه فلسفه این آتش را در دلهای کسان دیگری هم، گرچه عده‌شان قلیل بود و تنها چند تنی از برگزیدگان بودند، برافروخته است و از آن رو امیدوار بود که روزی دیونوسیوس جوان نیز از خواب غفلت بیدار گردد و به‌یاری خدا در سلک آن چند تن درآید و در نتیجهٔ این تحول نه تنها خود او بلکه تمامی جامعهٔ سوراکوس با نیکبختی قرین شوند. بدین امید دیون لازم می‌دانست که من هر چه زودتر به‌سوراکوس بیایم و در این راه به‌او یاری کنم و چون بیادمی‌آورد که چگونه در پرتو همنشینی من مشتاق زندگی بهتر و زیباتری گردیده‌است می‌اندیشید که دیونوسیوس جوان، اگر سخنان من در او کارگر شود، خواهدتوانست بی خونریزی و کشتار مردمان کشور خود را به‌سوی زندگی سعادت‌باری که بر پایهٔ اخلاق و حقیقت استوار باشد سوق دهد.

دیون، پس از آنکه بدین اندیشه افتاد، دیونوسیوس را نیز بر آن داشت که مرا دعوت کند و خود نیز کس به‌نزد من فرستاد و پیغام داد که هر چه زودتر بیایم تا مبادا دیگران در دل دیونوسیوس راه بیابند و نیت او را بگردانند. نامه‌ای هم به توسط پیغام‌آورنده فرستاد که به‌علت تفصیل درج تمام آن در اینجا میسر نیست. نوشته‌بود «دیگر چشم‌براه چه فرصتی باشیم بهتر از آنکه امروز به‌یاری خدا پیش
۳۲۸ آمده‌است؟» آنگاه دربارهٔ وسعت قلمرو حکومت دیونوسیوس در ایتالیا و سیسیل شرحی مفصل پرداخته و به‌نفوذ خود در دستگاه سلطنت، و جوانی دیونوسیوس و اشتیاق او به‌دانش و فلسفه، اشاره نموده و شمه‌ای دربارهٔ خویشان و نزدیکان خود و رغبت ایشان به‌آن گونه زندگی که من همواره مردمان را بدان ترغیب می‌کنم و اثر همنشینی ایشان در دیونوسیوس سخن رانده و چنین نتیجه گرفته بود که اینک هنگام آن فرارسیده‌است که فلسفه و سیاست در وجود یک شخص

جمع شوند و با هم متحد گردند.

بدین‌سان دیون اصرار می‌ورزید که من به‌سوراکوس بیایم. من از یک سو نیک می‌دانستم که شاهان جوان هر روز سودایی دیگر در سر می‌پرورانند و هر دم به‌هوسی دیگر دل می‌بندند و بیم آن داشتم که از آن همه کوشش نتیجه‌ای بدست نیاید. از سوی دیگر می‌دانستم که دیون خود مردی استوار و شایان اعتماد است و به‌سن کمال هم رسیده‌است.

از این رو چندی در رد و قبول دعوت دیون در تأمل بودم. ولی سرانجام به‌خود گفتم اگر قرار بر این است که اندیشه‌های خود را دربارهٔ قوانین و سازمان سیاسی جامعه به‌مرحلهٔ عمل درآورم، پس باید امروز بدین کار اقدام کنم وگرنه بیم آن است که دیگر چنین فرصتی بدست‌نیاید. اگر امروز بتوانم ولو یک تن را به اصولی که برای اصلاح جامعه ضروری است معتقد سازم، خواهم‌توانست آثار نیک آنها را در جهان آشکار نمایم و تنها همین اندیشه بود که مرا به‌مسافرت وادار نمود نه عللی که بعضی کسان پنداشته‌اند. راستی این است که شرم داشتم که فقط در میدان بحث و نظر قدرت‌نمایی کنم و آنجا که عمل ضرورت پیدا می‌کند از قبول مسؤولیت بگریزم. از این گذشته نمی‌خواستم در مظان تهمت خیانت به دوستان و خصوصاً دیون قرارگیرم که رشته‌ای از حق‌دوستی و نان و نمک ما را به هم پیوسته‌بود و می‌دانستم که او در وضعی خطرناک قراردارد و هر دم ممکن است آسیبی به‌او برسد یا دیونوسیوس با دشمنان او همدست گردد و از کشور تبعیدش کند و از این رو او را در پیش چشم خود مجسم می‌ساختم که آواره از وطن روی به‌من آورده می‌گوید: «افلاطون، می‌بینی که شکست خورده و از وطن آواره گردیده‌ام. ولی بدان که سبب آوارگیم آن نیست که در میدان کارزار در برابر دشمن ازپای‌درآمدم بلکه این است که مربی و آموزگاری استاد و زبان‌آور چون تو نداشتم که جوانان را به‌سوی نیکی و عدالت رهنمون شود و دلهایشان را با رشتهٔ دوستی و همکاری به‌هم بپیوندد. تو در این کار قصور کردی و مرا تنها گذاشتی و به‌عهد خویش وفا ننمودی و نتیجه آن شد که مرا از سوراکوس تبعید کردند و به آوارگی افتادم. با این همه گمان مبر که تنها بدبختی من مایهٔ ننگ توست. بزرگترین ننگی که دامنگیر تو گردیده خیانتی است که به‌فلسفه روا داشتی، به‌همان فلسفه که شب و روز از آن سخن می‌راندی و از اینکه دیگران بدان بی‌اعتنایی می‌ورزند شکوه می‌نمودی. مگر تو آن نیستی که هم من و هم فلسفه را

در هنگامی که نیازمند تو بودیم بی هیچ عذری تنها گذاشتی؟ گمان می‌کنم اگر ما ساکن مگارا بودیم و برای اجرای نقشه‌های خود از تو یاری می‌جستیم، بی‌درنگ می‌آمدی و اکنون اگر دوری راه و دشواری سفر دریا و رنج مسافرت را عذر بیاوری بدان که هرگز نخواهی‌توانست خود را از اتهام بی‌غیرتی و ناجوانمردی تبرئه کنی.» اگر براستی روزی دیون در برابر من می‌ایستاد و با این سخنان سرزنشم می‌کرد آیا پاسخی داشتم؟ به‌هیچ روی! با این اندیشه رخت سفر بربستم. پس می‌بینید که گامی که برداشتم بی‌تأمل و تفکر خردمندانه نبود بلکه حس وظیفه‌شناسی مرا بر آن داشت که از مطالعه و تدریس که آن همه دلبسته‌اش بودم دست‌بردارم و روی به‌دربار سلطان مستبدی بنهم که نه از نظر اصول فلسفی خویش توافقی با او داشتم و نه از نظر شخصی. خواستم با این مسافرت وجدان خود را از هر گونه خطایی در برابر دوستی و حق‌شناسی پاک نگاه‌دارم و شرف شغل فلسفی خود را حفظ کنم تا کسی نپندارد که به‌علت تن‌آسانی یا از بیم خطر از عزیمت به‌سوراکوس خودداری ورزیده‌ام. ۳۲۹

چون به‌سوراکوس رسیدم دربار دیونوسیوس را از هر حیث آشفته یافتم و معلوم شد که دیون را به‌دست‌اندازی به‌تاج و تخت متهم ساخته‌اند. تا آنجا که از دستم برمی‌آمد از او دفاع کردم ولی نتیجه‌ای نگرفتم و هنوز سه ماه از اقامتم در سوراکوس نگذشته‌بود که به‌فرمان دیونوسیوس دیون را بر ارابه‌ای نشاندند و از شهر راندند و از همهٔ حقوق اجتماعی محروم ساختند. من و همهٔ دوستان دیون بیم آن داشتیم که دیونوسیوس ما را نیز شریک توطئه بشمارد و حتی در سوراکوس شایع شده‌بود که چون من محرک اصلی دیون بوده‌ام مرا کشته‌اند. دیونوسیوس همین که از ناراحتی ما خبر یافت از بیم آنکه نگرانی ما مایهٔ وقایع ناگوارتری شود همهٔ ما را با مهربانی تمام به‌حضور پذیرفت و نیک بنواخت و خصوصاً از من دلجویی نمود و به‌اصرار تمام تقاضا کرد که به‌هر حال در سوراکوس بمانم زیرا می‌دانست که اگر من از سوراکوس بگریزم این کار برای او زیان خواهدداشت در حالی که ماندنم به‌حال او سودمند می‌توانست باشد.

ولی ما نیک می‌دانیم که تقاضای پادشاهان همواره به‌چاشنی امر و دستور آمیخته‌است، چنانکه سرانجام دیونوسیوس نیرنگی به‌کار زد و راه گریز را بر من از هر سو بست و منزل مرا در کاخ خود معین ساخت که از آنجا هیچ کشتی آماده نبود بی‌دستور صریح او مرا به‌جای دیگر ببرد و اگر می‌خواستم به‌خودسری سوار

یکی از کشتیهای بازرگانی شوم بی‌گمان ناخدای کشتی یا مأموران بندر مرا
۳۳۰ دستگیر می‌کردند و به‌نزد دیونوسیوس می‌فرستادند خصوصاً چون در آن روزها شایعه‌ای بر خلاف شایعهٔ پیشین رواج یافته و در میان مردم چنین مشهور شده بود که دیونوسیوس با افلاطون در نهایت احترام رفتار می‌کند.

اکنون لازم است بگویم این شایعه ناشی از چه بود زیرا حقیقت را نباید پنهان داشت. دیونوسیوس هر چه بیشتر با من مصاحبت می‌کرد و با رفتار و اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی من آشنا می‌شد با من مهربانتر می‌گردید. ولی هوسش این بود که من او را همواره بیش از دیون بستایم و دوستی او را به‌دوستی دیون برتری نهم و خصوصاً در این راه بسیار حساس بود ولی در عین حال آماده نبود در زندگی روشی درپیش‌گیرد که او را بدین هدف نزدیکتر سازد. من چشم داشتم که او از طریق مطالعه و شنیدن تعلیمات فلسفی من در باطن و معنی به من نزدیک شود ولی او از این کار سر باز می‌زد زیرا می‌ترسید که، چنانکه بدخواهانش به‌گوشش فرومی‌خواندند، از این راه در پیچ و خم نقشه‌های انقلابی گرفتار شود و قصدی که به‌خیال او دیون در سر داشت به‌مرحلهٔ عمل درآید.

من همهٔ رنجها را با بردباری بر خود آسان می‌ساختم و از اندیشه‌ای که علت مسافرتم بود دست‌برنمی‌داشتم و با همهٔ نیروی خود می‌کوشیدیم تا شاید بتوانم میل به‌زندگی فلسفی را در او بیدار کنم. ولی او با بی‌میلی و بی‌اعتنایی خود سرانجام اصرار و استقامت مرا در هم شکست و بدین‌سان نخستین دورهٔ اقامت من در سیسیل بسرآمد.

چندی بعد بار دیگر بر اثر اصرارهای متوالی دیونوسیوس از وطن خود جدا شدم و راه سیسیل را درپیش‌گرفتم. ولی در اینجا نخست می‌خواهم پند لازم را دربارهٔ اینکه در حال حاضر و در تحت شرایط کنونی چه باید کرد به‌شما بدهم و آنگاه عللی را که مرا بدین سفر دوم وادار ساختند و رفتاری را که از روی اصول حق‌پرستی و انسانیت در آنجا نمودم بر شما تشریح کنم. مخصوصاً میل دارم علل مسافرت دوم خود را بشرح بازگویم تا پاسخ کسانی که پیوسته می‌پرسند که از این سفر چه مقصودی داشته‌ام داده‌شود. ولی پند و راهنمایی را به‌تشریح علل مسافرت مقدم می‌دارم تا نگویید که فرع را بر اصل برتری نهاده‌ام. پندی که به‌شما می‌توانم داد چنین است:

مرد لایق و پزشک قابل در نظر من کسی است که اگر بیماری را ببیند که

آرزوی تندرستی دارد و با این همه روش زندگی نامناسبی درپیش‌گرفته‌است، به‌او پند بدهد که پیش از مداوا روش زندگی خود را تغییر دهد و اگر ببیند که بیمار برای پذیرفتن این دستور آماده است آنگاه به‌مداوا بپردازد و اگر بیمار از دستور نخستین سر بتابد در مداوای او رنج ضایع نکند و پزشکی که در مداوای چنین بیماری بکوشد در نظر من ابله و نیرنگباز است. در مورد کشور نیز وضع عیناً چنین است خواه زمام آن به‌دست یک تن باشد و خواه به‌دست چندین تن: اگر زمامداران کشور در راهی موافق خرد گام بردارند و در آن حال نیازمند راهنمایی باشند، مرد خردمند باید به‌یاری ایشان بشتابد و از راهنمایی دریغ نورزد. ولی آنجا که حکومت راهی مخالف اخلاق و خرد درپیش‌گرفته‌است و زمامداران رغبتی برای گام‌نهادن در راه درست نشان‌نمی‌دهند و بلکه از راهنما چشم‌دارند ۳۳۱
که سخنی بر خلاف روش دولت به‌زبان نیاورد و اگر بخواهد سرش بر باد نرود دست به‌ترکیب دولت نزند و به‌او فرمان می‌دهند که همواره در اندیشهٔ خدمت به مقاصد شخصی و هوی و هوس آنان باشد و راهنماییش تنها در این باره باشد که چه کنند تا بتوانند تا پایان دنیا از عیش و نوش برخوردار گردند، در چنین کشوری، بنا به‌اصولی که من پیرو آنها هستم، کسی که از راهنمایی دولت روی برنگرداند فرومایه و ابله است و مردی که پشت به‌آن دولت بکند و راه خود درپیش گیرد مرد به‌معنی راستین است. از این رو اگر کسی دربارهٔ امری از امور خویش، اعم از مال و سلامت بدن یا نفس، از من پند بخواهد با نهایت میل و حتی بیش از حد دوستی عادی راهنماییش می‌کنم به‌شرط آنکه روش زندگیش موافق خرد باشد و به‌پیروی از پندهایی که می‌دهند رغبت نشان‌دهد. ولی اگر کسی پند مرا خواستار نباشد یا از آن پیروی نکند هرگز او را به‌قبول پند خویش مجبور نمی‌سازم و زور بکارنمی‌برم حتی اگر فرزندم باشد. بکاربردن زور تنها در برابر بردگان رواست، در حالی که اجبار پدر و مادر به‌عقیدهٔ من گناه است مگر آنکه دیوانه و مبتلا به‌بیماری روحی باشند. پس اگر پدر یا مادرم روشی درپیش‌گیرند که مطلوب طبع ایشان باشد و مرا خوش نیاید پرهیز می‌کنم از اینکه با دادن پند و اندرز بی‌نتیجه آنان را با خود دشمن سازم ولی از چاپلوسی برده‌وار و برآوردن هوسهایشان نیز دوری می‌جویم. مرد خردمند در برابر دولت نیز باید چنین کند. یعنی اگر ببیند که دولت راهی نادرست درپیش‌گرفته‌است در صورتی راهنمایی آغاز کند که نه سخنانش بی‌اثر بمانند و نه به‌سبب راهنمایی برای خود دشمن

ایجاد کند. ولی اگر ببینند که مستقرساختن بهترین روش حکومت بی تبعید و کشتار شهروندان میسر نیست نباید در برابر وطن خویش زور بکاربرد وبه‌فکر انقلاب بیفتد بلکه باید خاموشی بگزینند و برای رهایی خود و کشورش دست به دامن خدا بزنند.

اینک پندی که به‌شما می‌دهم همان است که در حضور دیون به‌دیونوسیوس دادم.

پندی که به‌دیونوسیوس دادم این بود که پیش از هر کار زندگی روزانهٔ خود را چنان سامان ببخشد که عنان اختیارش به‌دست خرد باشد و بر خویشتن تسلط بیابد تا بتواند دوستانی وفادار گردآورد وگرنه به‌او آن رسد که به‌پدرش رسید. هنگامی که پدرش شهرهای بزرگ بسیاری را که به‌دست بیگانگان ویران
۳۳۲ شده‌بود بچنگ‌آورد و آباد ساخت قادر نبود که از میان درباریان یا بیگانگانی که به‌دور خود گردآورده‌بود یا برادران کهترش که خود تربیت نموده و بزرگ کرده‌بود، بر هر یک از آن شهرها فرمانروای شایان اعتمادی بگمارد. مقامات بزرگ دولتی را به‌مردمان نادان و بی‌بصیرت سپرده و بی‌سروپایان گرسنه و تهیدست را به‌توانگری رسانده‌بود بی‌آنکه از راه سخن یا نیکی و مهربانی یا روابط حاصل از ازدواج افراد خانواده‌اش کسی را محرم خود بگرداند و با رشتهٔ دوستی و الفت به‌خود بپیوندد. بنا بر این حال او از این حیث هفت بار بدتر از حال داریوش بود. گرچه داریوش هم نمی‌توانست به‌برادران خویش حتی به‌برادرانی که خود بزرگشان کرده‌بود اعتماد کند ولی به‌کسانی که در توطئهٔ ازبین‌بردن خواجه‌سرای مدی به‌او یاری کرده‌بودند اعتماد کامل داشت و از آن رو کشور را به‌هفت بخش تقسیم کرد و هر بخش را به‌یکی از آنان سپرد و آنان همه یاران ثابت‌قدم او بودند و هرگز نسبت به او یا به‌یکدیگر اندیشهٔ بدی به‌دل راه‌نمی‌دادند و در نتیجه داریوش نمونهٔ کامل یک پادشاه و قانونگذار خوب شد و سازمان سیاسیی مبتنی بر قانون بنیان نهاد که تا امروز لنگر اصلی کشور ایران است. همچنین آتنیان هنگامی که شهرهای بسیاری را که به‌دست بیگانگان ویران شده‌بودند بدست‌آوردند ـ هر چند بانی آن شهرها خود آنان نبودند ولی هنگامی که بر آنها مسلط شدند هنوز آن شهرها پر از سکنه بودند ـ هفتاد سال تمام بر آنها حکومت کردند زیرا در هر یک از آنها دوستانی شایان اعتماد داشتند. ولی دیونوسیوس اول، با آنکه در پرتو کفایت خود سراسر سیسیل را تحت لوای دولتی واحد درآورد چون به‌هیچ کس اعتماد

نمی‌توانست کرد و دوست و محرمی نداشت، بزحمت توانست تاج و تخت خود را نگاه‌دارد. کوتاه سخن آنکه اگر بخواهیم ارزش یا بی‌ارزشی اخلاقی شخصی را دریابیم فقط باید بنگریم که دوستان قابل اعتماد دارد یا نه.

برگردیم به‌پندی که من و دیون بر مبنای اصول اساسی مورد اعتقادمان به دیونوسیوس جوان دادیم. پند ما این بود که چون در کودکی به‌سبب تقصیر پدرت از تربیت درست بی‌نصیب مانده و همنشینان نیکو نداشته‌ای اکنون نخستین وظیفه‌ات این است که بکوشی تا در میان خویشان همسال خود دوستانی پیدا کنی که از حیث اشتیاق به‌کسب فضایل همانند تو باشند. ولی مهمتر از آن این است که بکوشی تا خود را از تناقض درونی که گرفتار آنی برهانی زیرا تا امروز هیچ کس از این حیث در اندیشهٔ تو نبوده‌است و از آن رو تربیتی نیافته و بکلی لگام‌گسیخته بارآمده‌ای.

البته با او بدین صراحت سخن نگفتیم، زیرا صراحت خالی از خطر نبود. بلکه با ایما و اشاره و تمثیل و کنایه به‌او فهماندیم که هر کسی فقط در نتیجهٔ قبول این گونه پندها می‌تواند به‌رهایی خود و کسانی که در تحت فرمانش بسر می‌برند توفیق یابد و اگر راهی جز این درپیش‌گیرد حاصلی بدست‌نخواهدآورد، و آنگاه از سخن خویش چنین نتیجه گرفتیم که او نیز اگر در راهی که نمودیم گام بنهد نخست خود دانش و روشن‌بینی و خویشتن‌داری خواهدیافت و آنگاه در پرتو ۳۳۳
دانش و خرد نه تنها کشوری را که از پدر به‌ارث بردماست از حیث پهناوری دو برابر خواهدساخت بلکه با آبادکردن شهرهای ویران‌شدهٔ سیسیل و وضع قوانین درست و تأسیس دولتی متکی بر قانون اساسی کشور خویش را از حیث معنی هزار بار بزرگتر از آنچه هست خواهدنمود و آن شهرها فقط در آن صورت به‌او وفادار خواهندماند خواه دشمنی از بیرون حمله آورد و خواه انقلاب و آشوبی در درون کشور روی‌بنماید. چون از این کار فراغت یابد ممکن است مردمان کارتاژ را هم به‌اطاعتی بیشتر از زمان گلون وادار کند، بر خلاف پدرش که آماده شد به‌بیگانگان باج بپردازد.

این است خلاصهٔ پندی که به‌دیونوسیوس دادیم. با این همه بدخواهان از هر سو تهمت توطئه‌گری بر ما نهادند و این تهمتها سرانجام در دیونوسیوس بی‌اثر نماند و کار بدانجا رسید که دیون تبعید شد و من به‌بیم و نگرانی افتادم.

برای اینکه سخن دراز نشود اینقدر می‌گویم که دیون پس از اندک مدتی

از پلوپونز و آتن بازگشت و با ضربهٔ شمشیر درس خوبی به‌دیونوسیوس داد. ولی پس از آنکه دو بار شهر را آزاد ساخت و به‌خود سوراکوسیان داد مردم سوراکوس در برابر او همان ضعف و نادانی را نشان‌دادند که دیونوسیوس، هنگامی که دیون می‌کوشید تا او را از راه تعلیم و تربیت لایق تاج و تخت پادشاهی سازد و آنگاه همهٔ عمر را در کنار او بسربَرد، در برابر دیون نشان‌داده‌بود: دیونوسیوس تهمتهایی را که بدخواهان بر دیون می‌نهادند باور کرد و چنین پنداشت که مقصود دیون دست‌یافتن به‌تاج و تخت است و از آن رو می‌خواهد که دیونوسیوس همهٔ وقت و هوش خود را صرف فلسفه کند و از ادارهٔ کشور غافل بماند تا زمام امور به‌دست دیون بیفتد و خلاصه گمان می‌برد که دیون می‌خواهد با این نیرنگ او را از تخت سلطنت براندازد.

چنین شایعه‌ای در آن زمان برای دومین بار نیز در سوراکوس رواج یافت، آن هم به‌سبب غلبه‌ای که برای طرف غالب هم دور از خرد بود و هم از لحاظ اخلاقی زیانبار؛ و شما که برای پایان‌دادن به‌آشفتگیهای سیاسی نظر مرا خواستار شده‌اید باید بشنوید که آن پیشامد چگونه روی‌نمود.

من از شهر آتن که زادگاهم است بدین منظور به‌سوراکوس آمدم که دوست دیرینم دیون را با دیونوسیوس آشتی دهم و میان آنان دوستی و صفا برقرار کنم نه برای آنکه سبب جنگ و خونریزی شوم. ولی با آن همه تربیت آتنی نتوانستم از عهدهٔ مبارزه با بدخواهان و افتراگویان برآیم. دیونوسیوس بدین اندیشه افتاد که مرا با پول و مقام بفریبد و هواخواه خود سازد و بدین‌سان عمل خود را در مورد تبعید دیون مشروع نمایان کند. ولی از آغاز واضح بود که بدین مقصود نخواهدرسید.

چنانکه می‌دانید دیون پس از چندی به‌وطنش بازگشت و از آتن دو برادر را که خود را دوستان او می‌نامیدند با خود آورد. ولی آن دوستی بر اثر همکاری و همفکری فلسفی پدیدنیامده‌بود بلکه علتش مانند بسی دوستیها انس و الفتی بود که در مهمانیها یا در اثنای انجام مراسم دینی روی‌می‌نماید. همراهان دیون از این طریق با او آشنا شده و با خوش‌خدمتی در اثنای سفر دل او را بدست‌آورده بودند. از این رو همین که به‌سیسیل آمدند و خبر یافتند که دیون در معرض اتهام ۳۳۴
بدست‌آوردن حکومت مطلقه قرارگرفته‌است نه تنها به‌او خیانت ورزیدند بلکه سلاح به‌دست گرفتند و در جرگهٔ قاتلان او درآمدند. من نمی‌توانم از ذکر این عمل

ننگین خودداری کنم ولی در آن باره به‌تفصیل نمی‌پردازم زیرا بسی کسان بیان این واقعه را برای خود دستاویز کرده‌اند و در آینده نیز خواهندکرد. فقط در این فرصت می‌خواهم در برابر این سخن که می‌گویند آن دو آتنی با آن عمل مایهٔ ننگ زادگاه خود شدند به‌آواز بلند بگویم که آن یک تن نیز که می‌دانست اگر به‌دیون خیانت ورزد مال و مقام خواهدیافت و با این همه خیانت نکرد، آتنی بود، و علت آن بود که او با دیون از طریق عادی دوست نشده‌بود بلکه دوستی او نتیجهٔ همکاری و کوشش مشترک برای بدست‌آوردن تربیت علمی بود و این گونه دوستی در نظر مردم خردمند بمراتب برتر از خویشی است. پس سزاوار نیست بگویند که قاتلان دیون از مردمان سرشناس آتن بودند و مایهٔ ننگ وطن خود شدند.

این سخنان را برای آن گفتم که دوستان و خویشان دیون پند بگیرند. اما بر این پند پندی دیگر می‌افزایم و این پند را برای سومین بار به‌زبان می‌آورم و شما سومین کسانی هستید که این پند را از من می‌شنوند، و آن بدین شرح است:

هیچ کشوری را، خواه سیسیل باشد و خواه دیگری، مگذارید تحت سلطهٔ یک آدمی درآید بلکه بکوشید تا همواره قانونی مدون و متکی بر آداب و رسوم کهن حکمروایی کند. در کشوری که به‌استبداد اداره شود نه حاکم روی نیکبختی می‌بیند و نه زیردستان و نه اعقاب و اخلاف ایشان. حکومت فرد یک نتیجه بیش ندارد و آن تباهی و زوال است. از این رو فقط مردمان فرومایه و نادان به‌منافع آنی و گذران که با حکومت استبدادی همراه است، دل‌می‌بندند زیرا نمی‌دانند که چه در طبیعت و چه در جامعهٔ انسانی، در حال و آینده، چه خوب است و چه موافق حق.

این حقایق را نخستین بار بر دیون تشریح کردم و دومین کسی که خواستم بر آنها معتقدش سازم دیونوسیوس بود و اینک به‌شما نیز می‌گویم. شما را به‌خدا سوگند می‌دهم، اکنون که بر سرگذشت دیون و دیونوسیوس آگاهی یافتید سخن مرا بپذیرید. دیونوسیوس پند مرا نپذیرفت و به‌زندگی ننگین تن داد، و دیون پذیرفت و به‌سرافرازی از جهان رفت. کسی که بخواهد خود یا کشورش را با نیکبختی راستین قرین سازد ناچار از تحمل هیچ درد و رنجی تن‌نمی‌زند و از مرگ نمی‌هراسد زیرا می‌داند که هیچ آدمی تا ابد زنده نمی‌ماند و اگر هم بماند این امر، بر خلاف آنچه مردم عامی می‌پندارند، برای او مایهٔ نیکبختی نیست. برای موجودات بی‌جان نیکی و بدی معنی ندارد. نیکی و بدی

فقط در مورد روح صدق می‌کند خواه در جسم باشد و خواه جدا از جسم. پس باید بر اعتقاد مقدسی که از نیاکان به‌ما رسیده‌است استوار بمانیم و بدانیم که روح مرگ‌ناپذیر است و همین که از تن جدا شود در برابر داوران الهی خواهدایستاد و حساب پس خواهدداد و اگر به‌گناه آلوده باشد به‌کیفر خواهدرسید و از این رو آدمی در همهٔ احوال باید تحمل ظلم را بر ارتکاب آن برتری نهد.

کسی که به‌دنبال سیم و زر است و روحی تهیدست دارد، این پندها را نمی‌شنود و اگر بشنود ریشخند می‌کند و مانند بهائم همین که چیزی را خوردنی یا نوشیدنی پندارد بر آن حمله‌ور می‌گردد و اگر چیزی بیابد که به‌وسیلهٔ آن شهوت حیوانی خود را تسکین دهد بدان روی‌آور می‌شود و این حرکت را عشق نام می‌نهد. چنین کسی البته نابیناست و نمی‌بیند که با آن گونه تمایلات چه بدیها و نابکاریها همراه است و با هر عمل خلاف حقی که از او سرمی‌زند چه فسادی پدیدمی‌آید و به‌سبب هر ظلمی که مرتکب می‌شود در زندگی این جهانی به‌چه سرنوشت شومی دچار می‌گردد که حتی پس از پایان زندگی در آن جهان نیز از او دست‌بردار نخواهدبود.

من همهٔ این مطالب را با دیون در میان نهادم و چنانکه می‌دانید در اندک زمانی او را دلبستهٔ خویش ساختم. از این رو حق داشتم به‌کسانی که دیون را از میان برداشتند، و خاصه به‌خود دیونوسیوس خشمگین گردم زیرا آنان بزرگترین زیانها را نه تنها به‌من بلکه به‌همهٔ جهانیان رساندند. دشمنان دیون مردی را که در نهایت حسن نیت می‌خواست اندیشهٔ عدالت را در زندگی سیاسی و اخلاقی حکمفرما سازد کشتند و دیونوسیوس با اینکه نیروی کافی داشت کوچکترین رغبتی به‌برقرارساختن حکومت حق نشان‌نداد و حال آنکه اگر در کشور او اتحاد فلسفه و قدرت سیاسی در یک شخص جامهٔ عمل می‌پوشید، آن کشور برای همهٔ جهانیان نمونه‌ای می‌شد و همهٔ مردمان به‌راستی این سخن ایمان می‌آوردند که هیچ جامعه و هیچ فردی روی نیکبختی نمی‌بیند اگر زندگیش تابع دانش و تفکر و حق‌پرستی نباشد، خواه این سجایا در نتیجهٔ مجاهدت روحی در او پدیدار شده باشد و خواه بر اثر راهنمایی مردان مقدس و دیندار.

این بود زیانی که دیونوسیوس به‌جهانیان رساند و زیانهایی که من خود از او دیدم اگر با آن سنجیده‌شود بس ناچیز می‌نماید. ولی دستی هم که طومار زندگی دیون را درهم پیچید، بی آنکه خود بداند همان زیان را به‌جهانیان رساند

زیرا تا آنجا که یک آدمی دربارهٔ آدمیی دیگر داوری می‌تواند کرد، من یقین دارم که اگر زمام کشور به‌دست دیون سپرده‌می‌شد، دیون نخست زادگاه خود سوراکوس ۳۳۶ را از قید اسارت رهایی می‌بخشید و حکومت استبدادی را برمی‌چید و قانون و عدالت را در آن چنان حکمفرما می‌ساخت که حق هر کسی محفوظ بماند و مردمان آزاد بتوانند در آن زندگی کنند، و با وضع قوانینی موافق اصول آزادی، نیکبختی مردمان را تأمین می‌نمود. پس از آن همت بر آن می‌گماشت که در سراسر سیسیل شهرهای ویران‌شده را از قید اسارت بیگانگان درآورد و آباد سازد و در این کار زودتر و آسانتر از هیرون توفیق می‌یافت، و چون این اصلاحات سیاسی به‌دست مردی انجام‌می‌گرفت که از هر چهار فضیلت اصلی، یعنی عدالت و شجاعت و خویشتن‌داری و دانایی بهره‌ور بود، مردم سوراکوس اثر نجات‌بخش فضیلت انسانی را به‌چشم می‌دیدند و بدان مؤمن می‌گردیدند، و اگر دیونوسیوس نیز پند مرا پذیرفته و بدان عمل کرده‌بود، همهٔ جهانیان بدان معتقد می‌شدند و این اعتقاد همیشه باقی‌می‌ماند. ولی نمی‌دانم کدام اهریمن بدکار یا انسان اهریمن‌صفت پای در میان نهاد و با بی‌اعتنایی به‌قوانین زمینی و آسمانی، با مشت حماقت که بذر و ریشهٔ همهٔ بدیهای اخلاقی است، بار دوم کاخ آرزوهای مرا برای تولد دوبارهٔ اخلاقی و سیاسی جهان، درهم کوبید.

با این همه نمی‌خواهم از راهنمایی شما دریغ ورزم بلکه از خدا برای این آزمایش سوم توفیق می‌خواهم و نخستین پندی که به‌شما دوستان دیون می‌دهم این است که وطن‌دوستی و روش زندگی دیون را سرمشق خود سازید و سخنان و اندیشه‌های او را که بر شما تشریح نمودم چون وحی آسمانی بپذیرید و بکوشید تا به‌آرزوهای او جامهٔ عمل بپوشانید و اگر کسی از میان شما نتواند مطابق آداب ملی مردمان «دوریایی» به‌زندگی ساده قناعت ورزد، بلکه مانند دشمنان دیون دلبستهٔ غذاهای سیسیلی باشد، او را به‌جمع خود راه مدهید و در هیچ کار از او چشم همراهی و وفا مدارید. دوستان خود را بر آن دارید که شهرهای سیسیل را آباد کنند و مساوات خردمندانه در برابر قانون را در کشور مستقر سازند و بدین منظور کسانی از سیسیل و پلوپونز دعوت کنید و حتی مترسید و از آتنیان یاری بجویید زیرا در آتن مردانی هستند که از حیث فضیلت و مردانگی در جهان کم‌نظیرند و از ننگ دوست‌کشی بیزارند.

ولی اگر این پندهای من دیر به‌دست شما رسیده و آشفتگی ناشی از

رقابت احزاب سیاسی، که هر روز از زمین می‌رویند، گریبانگیر شما شده‌باشد، بدانید که خرابیهای ناشی از هرج و مرج پایان نخواهدپذیرفت مگر آنکه حزب
۳۳۷ غالب، که زمام کشور را بدست‌گرفته‌است، از زد و خورد در کوچه و خیابان و کشتن و تبعید مخالفان خود دست‌بردارد و عنان خود را به‌حس انتقامجویی نسپارد و بیش از فرمانروایی بر دیگران بر خشم و شهوت خود فرمان‌براند و قانونی بیاورد که خود و مخالفانش در برابر آن مساوی باشند نه قانونی که به‌سود خودش باشد و به‌زیان مخالفان. حزب غالب باید مخالفان را از دو راه مجبور به‌اطاعت از قانون کند: از طریق ارعاب و از راه ایجاد حس احترام. مرادم از ارعاب این است که به مخالفان نشان‌دهد که نیروی کافی دارد و مقصودم از جلب حس احترام این است که با رفتار خود بر همه آشکار سازد که عنان شهوات و امیال خود را بدست‌دارد و بیش از احزاب مغلوب بنده و فرمانبردار قانون است.

کشوری که در آن احزاب و دسته‌های گوناگون وجوددارند از هیچ طریق دیگری، جز آنچه اشاره کردم، از آشفتگی و بی‌سر و سامانی رهایی نمی‌تواند یافت بلکه زد و خورد خانگی و کینه و دشمنی همواره در آن حکمروا خواهدبود. پس اگر حزب غالب بخواهد به‌چاره‌ای اساسی دست‌زند باید نخست از میان هواخواهان خود مردانی شایان اعتماد بگزیند که به‌نیک‌نامی شهره‌اند و زن و فرزند دارند و از خاندانهای نیکنام برخاسته‌اند و به‌سبب اراضی و املاکی که دارند به‌استغنا روزگار می‌گذرانند. از لحاظ عده کافی است که از میان هر هزار تن سکنه پنجاه تن انتخاب شوند. این مردان را باید از راه خواهش و تقاضا و دادن امتیازهای بزرگ جلب کنند و از آنها انجمنی تشکیل دهند و از آن انجمن بخواهند تا قانونی بنهد که حقوق طبقات مختلف را معین سازد. ولی باید مراقب باشند که انجمن در تقسیم حقوق طبقات به‌غالب و مغلوب ننگرد بلکه حقوق همه را به‌وجه برابر معین نماید.

پس از وضع چنان قوانینی که به‌خواسته‌های عمومی متکی است، مهمترین وظیفهٔ حزب غالب این است که خود بیش از شکست‌خوردگان مطیع و خدمتگزار قانون باشد زیرا فقط در این حال نیکبختی و آزادی و رهایی از پریشانی و بدبختی در همهٔ گوشه‌های کشور نمایان خواهدگردید وگرنه از راهنمایی من و دیگران سودی حاصل نخواهدشد.

اینها همان آرزوهایی است که من و دیون برای رهایی مردم سوراکوس

می‌خواستیم به‌مرحلهٔ عمل درآوریم و در اثنای سفر دوم یگانه مقصود من همین بود. در سفر نخستین کوشیده‌بودم به‌یاری خود دیونوسیوس نقشه‌های خود را تحقق بخشم. ولی سرنوشت که بالاتر از نیروی انسانی است همهٔ این نقشها را نقش برآب ساخت. اکنون که شما می‌خواهید در این راه بکوشید از خدا برای شما یاری می‌خواهم تا تأیید آسمانی پشت و پناهتان باشد.

این بود پندهایی که در این نامه به‌شما می‌توانستم داد. تاریخچهٔ نخستین سفر مرا به‌نزد دیونوسیوس شنیدید. اینک بشنوید که در سفر دوم چه اندازه امید کامیابی داشتم و به‌چه علت دوباره بار سفر بربستم.

چنانکه گفتم نخستین دورهٔ اقامتم در سیسیل بسرآمد بی آنکه بتوانم به ۳۳۸
دوستان و خویشان دیون پندی بدهم. از آن رو از دیونوسیوس خواستم به‌من اجازهٔ بازگشت بدهد و قرار بر آن نهادیم که پس از آنکه جنگ بپایان‌رسید و دیونوسیوس پایهٔ تاج و تخت خود را استوار ساخت من و دیون را بدانجا بخواند. از این گذشته قرار بر این شد که با دیون چنان رفتار شود که گویی تبعید نشده بلکه فقط محل اقامتش تغییر یافته‌است و من وعده دادم که اگر این شرط رعایت شود دوباره به‌نزد او بازگردم.

پس از برقراری صلح دیونوسیوس مرا دعوت کرد و تقاضا نمود که اجازه بدهم بازگشت دیون یک سال بتأخیر بیفتد و خود تنها بیایم. دیون نیز در آتن به اصرار از من خواهش کرد که دعوت دیونوسیوس را بپذیرم و علت اصرارش این بود که از سیسیل خبر رسیده‌بود که دیونوسیوس دوباره اشتیاق فراوان به‌فلسفه یافته است. من خود می‌دانستم که بعضی اوقات جوانان اشتیاق آتشین به‌فلسفه می‌یابند: با این همه صلاح در آن دیدم که دل در نقشه‌های خود و دیون و دیونوسیوس نبندم و دعوت دیونوسیوس را نپذیرم و پاسخ دادم که اولاً من پیر شده‌ام و در ثانی کارهایی که امروز صورت‌می‌گیرد با قرارهایی که نهاده‌بودیم سازگار نیست. این پاسخ سبب شد که هر دو از من برنجند. به‌احتمال قوی پس از این واقعه آرخوتاس به‌نزد دیونوسیوس رفته‌بود. حقیقت مطلب این بود که من پیش از آنکه از سوراکوس بازگردم آرخوتاس و دیگر دوستان تارنتی خود را با دیونوسیوس آشنا کرده‌بودم. جز آنان مردان دیگری هم در سوراکوس بودند که، بر اثر معاشرت با دیون تا حدی با فلسفه آشنا بودند و در آن میان چند تنی مطالعات عمیقی داشتند. اینان به‌گمان اینکه دیونوسیوس اندیشه‌های مرا نیک دریافته‌است با او

به‌یک رشته بحثهای فلسفی پرداخته‌بودند تا او را بیازمایند و دیونوسیوس هم که از استعداد طبیعی بی‌بهره نبود و آرزو داشت که به‌دانش‌دوستی شهره شود آن بحثها را با گشاده‌رویی استقبال کرده‌بود ولی همین که آشکار شده‌بود که از سخنان من کوچکترین سودی نبرده‌است شرمسار گردیده و آرزومند شده‌بود که بار دیگر از من درس بگیرد و خودپسندی و جاه‌طلبی او این آرزو را شدیدتر ساخته‌بود.

عللی را که در اثنای نخستین اقامتم در سوراکوس دیونوسیوس را از درک سخنان من بازداشته‌بود پیشتر بشرح بازگفتم. هنگامی که زنده و تندرست به‌آتن
۳۳۹ رسیدم و به‌دعوت دوم او پاسخ رد دادم گویا این پاسخ به‌غرور او برخورده‌بود و او ترسیده‌بود مردمان گمان کنند که من از او آزرده‌ام و نمی‌خواهم به‌دیدنش بروم و او را به‌علت بی‌استعدادی و شیوهٔ زندگی و بدرفتاریش به‌دیدهٔ حقارت می‌نگرم. من عین حقیقت را به‌شما می‌نویسم گرچه نوشتن این حقایق سبب شود که پاره‌ای کسان در تربیت علمی من شک کنند و دیونوسیوس را دارای فهم و شعوری جبلی بشمارند.

چنانکه می‌دانید دیونوسیوس مرا سومین بار دعوت کرد و یک کشتی بزرگ برای بردن من فرستاد تا سفر بر من آسان شود و از آن گذشته آرخیداموس را که به‌گمان خویش بیش از همهٔ سیسیلیان بر من ارادت می‌ورزید و همچنین یکی از محرمان آرخوتاس را با چند تن از هواخواهان سیسیلی من به‌نزد من روانه نمود و همهٔ آنان یک‌زبان به‌من گفتند که دیونوسیوس اشتیاق فراوان به‌فلسفه یافته و در تحصیل آن پیشرفت خارق‌العاده‌ای کرده‌است. سرانجام دیونوسیوس نامهٔ مفصلی به‌من فرستاد و چون می‌دانست که من تا چه اندازه به‌دیون دلبستگی دارم و دیون چگونه آرزومند بازگشت به‌سوراکوس است از آغاز نامه دربارهٔ دیون بتفصیل سخن گفته‌بود. نامه را چنین آغاز کرده‌بود: «دیونوسیوس به‌افلاطون درود می‌فرستد» و پس از تعارفهای معمول، بدین شرح به‌مطلب اصلی خود پرداخته‌بود: «اگر پس از خواندن این نامه آمادهٔ سفر به‌سیسیل شوی همهٔ آرزوهایت دربارهٔ دیون، بدان‌سان که تو خود صلاح می‌دانی، برآورده خواهدشد. با این همه من نیک می‌دانم که تو از من کاری نشدنی نخواهی‌خواست. ولی اگر نیایی هیچ یک از تقاضاهایت دربارهٔ دیون به‌مرحلهٔ عمل نخواهدرسید.» بقیهٔ نامه به‌علت تفصیلش قابل درج در اینجا نیست و از آن گذشته ربطی به‌موضوع سخن ما ندارد. نامه‌های

دیگری هم از آرخوتاس و دیگر دوستان تارنتی رسید، همه آکنده از ستایش کوشش و اهتمام دیونوسیوس در مطالعات علمی، و خصوصاً نوشته‌بودند که اگر نیایی همهٔ رشته‌های دوستی که در نتیجهٔ کوشش تو میان ما و دیونوسیوس پیدا آمده‌است و برای تحقق‌بخشیدن به‌اصلاحات سیاسی اهمیت فراوان دارد خواهد گسست. بدین‌سان از یک سو آشنایان سیسیلی و ایتالیایی و از سوی دیگر دوستان آتنی می‌کوشیدند تا مرا بر سفر برانگیزند و برای آنکه از قبول خواهش ایشان سر باز نزنم همان نغمهٔ پیشین را آغاز کردند و می‌گفتند که نباید دیون و دوستان تارنتی را در چنین روزی تنها بگذاری.

سرانجام من خود نیز اندیشیدم محال نیست که جوانی مستعد در پرتو همنشینی مردان خردمند، اشتیاقی به‌زندگی خردمندانه یافته‌باشد. از این رو وظیفهٔ خود دانستم که بار دیگر به‌او نزدیک شوم و ببینم استعداد ذاتیش برای کدام یک از دو راه زندگی مساعدتر است و چون در اهمیت این مطلب تردید نداشتم روا ندانستم که بی‌اعتنایی درپیش‌گیرم و به‌خود گفتم اگر خبرهایی که از هر سو دربارهٔ او می‌رسد درست باشد و من دست از بی‌اعتنایی برندارم در معرض سرزنشی قرارخواهم‌گرفت که بحق مستوجب آنم.

بدین جهت هنگامی که گام در راه سفر نهادم از یک سو دلایلی که فکر و ۳۴۰
خرد دربارهٔ ضرورت سفر در برابر من قرارداده‌بود مرا بدرقه می‌کردند و از سوی دیگر نگرانیها و اندیشه‌های مبهم و تاریک.

بدین‌سان سومین بار، بار سفر بربستم ولی پیش از حرکت به‌خدای نجات قربانی نثار کردم تا مرا یاری کند که از این سفر بسلامت بازگردم و باید بگویم که این کار بی‌نتیجه نماند. زیرا اینک دیری است که به‌وطن بازگشته‌ام و خدا را شکر می‌کنم و از دیونوسیوس نیز سپاسگزارم که همهٔ نقشه‌هایی را که برای کشتن من کشیده‌بودند عقیم گذاشت و به‌من تا اندازه‌ای احترام نمود.

چون به‌سیسیل رسیدم بر آن شدم که نخست معلوم سازم آیا دیونوسیوس براستی شیفتهٔ فلسفه و زندگیی سازگار با فلسفه شده‌است یا آن همه شایعاتی که در این باره در آتن رواج داشت دروغ بوده‌است. برای این آزمایش، چنانکه می‌دانید، روشی خاص وجوددارد که نباید از اهمیتش غافل بود. اگر کسی که آزموده می‌شود مرد مستبدی باشد که مغز خود را از معلومات گوناگون آکنده است ـ چنانکه دیونوسیوس را هنگام ورود به‌سوراکوس یافتم ـ راه آزمایش این است

که به‌او نشان‌دهند که وسعت و عظمت آن دانشها به‌چه اندازه است و چه مقدار کوشش و پایداری و رنج و مشقت لازم است تا کسی بتواند به‌عمق آنها برسد.

اگر کسی که این اشارات را می‌شنود براستی دوستدار دانش و لایق بهره‌وری از دانش حقیقی است، یعنی دارای روحی است که پیوند با ابدیت دارد و شراره‌ای از الوهیت در اوست، چنان می‌شود که گویی راه سرزمین عجایب را به‌او نموده‌اند و بی‌تأمل گام در راه می‌نهد و آماده نمی‌شود دمی زندگی کند بی آنکه در این راه گامی پیشتر برود. بدین‌سان همهٔ نیروی خود را صرف این سلوک می‌کند و دمی دست از دامن رهبر برنمی‌دارد تا آنکه یا به‌دلالت او به‌مقصود برسد و یا در اثنای سیر و سلوک چنان قابلیتی روحی بدست‌آورد که بتواند بقیهٔ راه را بی‌راهنما بپایان‌برساند. این گونه کسان، به‌هر شغل و مقامی باشند، همهٔ جان و تن خود را وقف دانش می‌سازند و در همهٔ زندگی روشی درپیش‌می‌گیرند که در نتیجهٔ آن همواره دارای دلی بیدار و روحی آماده و هشیار و فکری روشن و فهم و عقلی توانا باشند، و از هر گونه زندگی دیگری بیزار می‌گردند.

ولی آنان که در حقیقت به‌دانش دلبستگی ندارند و فقط مشتی معلومات سطحی بدست‌آورده‌اند همچون کسانی که سطح پوست بدن خود را در آفتاب به رنگ قهوه‌ای درآورده‌باشند، همین که از وسعت رشته‌ای از علم تصوری پیدا کردند و از مشقاتی که برای رسیدن به‌آن ضروری است اطلاع یافتند، بزودی
۳۴۱ درمی‌یابند که پیمودن این راه برای ایشان میسر نیست. گروهی هم چنین می‌پندارند که همهٔ علوم را در سینه دارند و لازم نیست در این راه زحمت بیشتر بکشند.

چنانکه گفتم، این بهترین راه آزمایش کسانی است که توانایی رنج‌کشیدن ندارند، و برای آزمایش آنان باید این روش را درپیش‌گرفت تا در آینده گناه را به‌گردن آموزگار و راهنمای خود ننهند بلکه بدانند که گناه از خود ایشان است که نمی‌توانند از عهدهٔ آنچه در این راه لازم است برآیند.

من نیز در آزمایش دیونوسیوس این روش را بکاربستم. البته عقاید خود را بتفصیل بر او تشریح نکردم و او خود نیز خواهان آن نبود زیرا معتقد بود که به‌مقدار کافی از علم بهره برگرفته و به‌همهٔ اسرار و رموز آشنا گردیده و در این راه به‌مرحلهٔ کمال رسیده‌است. ولی چنانکه چندی بعد به‌گوشم رسید، آنچه را از من شنیده‌بود تحت عنوان اندیشه‌ها و عقاید خود به‌رشتهٔ تحریر درآورده و منتشر

ساخته‌بود، گرچه من خود آن نوشته را تا کنون ندیده‌ام.

من کسانی می‌شناسم که دربارهٔ آن مطالب چیزهایی نوشته‌اند. ولی کسانی هم هستند که نوشته‌هایی در آن مورد به‌ایشان نسبت می‌دهند در حالی که خود ایشان از آن نوشته‌ها بی‌خبرند.

دربارهٔ نویسندگانی که چه امروز و چه در آینده ادعا کنند که از مطلب اصلی فلسفهٔ من چیزی می‌دانند، اعم از اینکه بگویند آن را از دهان من شنیده یا از دیگران آموخته و یا خود به‌تحصیل آن نایل گردیده‌اند، فاش می‌گویم که آنان، بنا به‌عقیده‌ای که من دربارهٔ فلسفه دارم، از فلسفه کوچکترین خبری ندارند. در مورد آن مطالب اصلی هیچ گونه نوشته‌ای از من در وجود نیامده و در آینده نیز وجود پیدا نخواهدکرد زیرا آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به‌وسیلهٔ اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود بلکه فقط در نتیجهٔ بحث و مذاکرهٔ متوالی دربارهٔ آنها و در پرتو همکاری دورنی و معنوی، یکباره آن ایده، مانند آتشی که از جرقه‌ای پدیدار شود، در درون آدمی روشن می‌گردد و آنگاه راه خود را باز می‌کند و توسعه می‌یابد.

اگر قراربود دربارهٔ آن مطالب چیزی نوشته‌شود من خود بیش از همه کس صلاحیت این کار را داشتم، و سخت اندوهگینم از اینکه اندیشه‌ها و عقاید من با آن همه دخل و تصرف نوشته‌می‌شود و در جهان انتشار می‌یابد. اگر من خود صلاح را در آن می‌دیدم که این اندیشه‌ها و عقاید نوشته‌شود و بی‌هیچ گونه رمز و حجابی به‌دست خاص و عام بیفتد، در آن صورت چه کاری زیباتر از آن بود که من بدان وسیله وظیفهٔ پیامبری بعهده‌گیرم و راه رهایی و نیکبختی را به‌آدمیان بنمایم و در عین حال اساسی‌ترین اسرار و رموز جهان را روشن گردانم. ولی من بر آنم که نه انتشار این اسرار و نه نوشتن چیزی دربارهٔ آنها به‌شیوه‌ای که برای همه کس قابل فهم باشد مایهٔ نیکبختی هیچ کس نمی‌تواند بود به‌استثنای عدهٔ قلیلی از مردان برگزیده که همهٔ آنها را با اشاره‌ای می‌توانند دریابند در حالی که بقیهٔ مردمان با خواندن آنها یا به‌طور کلی فلسفه را به‌دیدهٔ حقارت خواهندنگریست یا اگر به‌درک پاره‌ای از آنها توفیق یابند چنان مغرور خواهندشد که گویی علوم اولین و آخرین را در سینه دارند.

۳۴۲ در اینجا بهتر آن می‌دانم که دربارهٔ این نکته، یعنی نوشتن مطالب مربوط به‌حقایق برین به‌شیوهٔ قابل فهم برای همه کس، به‌تفصیل بیشتری بپردازم تا

مطلب روشن‌تر شود. در برابر کسانی که مبتذل‌ساختن هر حقیقتی را از راه نوشتن و روی کاغذآوردن جایز می‌دانند عقیدهٔ مخالفی هست که در درستی آن تردید نیست. این عقیده را من بارها اظهار کرده‌ام ولی به‌علتی که اشاره کردم اکنون نیز لازم می‌دانم آن را بار دیگر بگویم.

در هر چیز سه عامل وجوددارد که مطابق نظم ابدی جهان، شناسایی راستین و درونی به‌آن چیز، به‌وسیلهٔ آنها پیدا می‌شود. عامل چهارم، خود شناسایی است، و عامل پنجم خود آن چیز (= ایدهٔ آن چیز) است که فقط به وسیلهٔ عمق و وسعت قوهٔ عاقله شناخته‌می‌شود و این، صورت اصلی آن چیز است.

عامل نخستین، نام یک چیز است و عامل دوم تعریفی است که از آن می‌کنند. عامل سوم شکل و تصویری است که به‌وسیلهٔ حواس ادراک می‌شود و عامل چهارم شناسایی راستین و کامل است.

برای اینکه مطلب آشکارتر شود مثالی می‌آورم که در مورد هر چیز صادق است:

دایره چیزی است که با لفظی معین بیان می‌شود، یعنی نامی دارد که می‌توانیم به‌زبان بیاوریم و تلفظ کنیم. این عامل اول است. عامل دوم در مورد دایره، تعریفی است که در نتیجهٔ به‌هم‌مربوط‌ساختن اسامی و افعال بوجودمی‌آید بدین گونه: «چیزی که فاصلهٔ میان اطراف و مرکز آن از هر سو برابر است». این جمله تعریف آن چیزی است که به‌نام گرد یا دایره یا حلقه خوانده‌می‌شود.

عامل سوم شکل و تصویر جسمانی دایره است که به‌وسیلهٔ حواس درک می‌کنیم، یعنی چیزی است که رسام رسم می‌کند و دوباره می‌زداید و از بین می‌برد و اینها اموری اتفاقی هستند که با صورت اصلی دایره، که منظور اصلی رسام و صاحبان فنون است، ارتباطی ندارند زیرا صورت اصلی با این گونه تصاویر بکلی متفاوت است.

عامل چهارم شناسایی علمی و درک حقیقت اشیا به‌وسیلهٔ عقل متفکر و تصور عینی صحیح است که صورت حقیقی هر چیز را، بدان گونه که هست، نمایان می‌سازد. این فعالیت روح را باید عاملی واحد شمرد زیرا نه تشکیل‌یافته از اصواتی است که با زبان تلفظ شود و نه صورت و شکل دارد که به‌وسیلهٔ حواس ادراک گردد، بلکه عملی است که در درون آدمی انجام‌می‌پذیرد و جایش روح است و بدین علت از یک سو با صورت اصلی دایره فرق دارد و از سوی دیگر با سه عامل

نخستین.

در میان آن عوامل چهارگانه، عامل چهارم یعنی شناسایی درونی، با عامل پنجم که دایرهٔ حقیقی فی‌نفسه است، قرابت نزدیک دارد در حالی که سه عامل دیگر بکلی از آن دورند.

آنچه دربارهٔ دایره گفته‌شد در مورد همه چیز صادق است خواه خط مستقیم باشد یا شکلی دیگر، و خواه مفهوم نیکی باشد یا مفهوم زیبایی و یا مفهوم عدالت. همچنین دربارهٔ همهٔ موجودات، اعم از آنکه مولود هنر باشند یا مولود طبیعت، مانند آتش و آب و دیگر عناصر، و یا حیوانات یا روح آدمی یا علت یا معلول، صدق می‌کند. اگر کسی در مورد چیزی به‌چهار عامل نخستین به‌نحوی از انحاء دست‌نیابد محال است به‌عامل پنجم پی‌ببرد. ولی از سوی دیگر آن چهار عامل نخستین این عیب را دارند که می‌خواهند هم کیفیات خارجی اشیا را که به‌وسیلهٔ حواس درک می‌شود و هم اصل و ماهیت آنها را که فقط به‌وسیلهٔ عقل دریافتنی است، در قالب ناقص و نارسای زبان بگنجانند در حالی که زبان فاقد این
توانایی است. از این رو کسی که از تربیت روحی درستی بهره‌مند است هرگز آماده ۳۴۳
نخواهدشد حقایقی را که به‌وسیلهٔ عقل محض دریافته‌است در قالب ناقص و نارسای الفاظ بریزد زیرا زبان از کشیدن بار حقایق ناتوان است و این ناتوانی و نارسایی در آنچه به‌یاری حروف و کلمات عرضه می‌گردد و انتشار می‌یابد بخوبی هویداست.

نکته‌ای که در اینجا به‌صورت کلی بیان شد باید با مثال پیشین تطبیق و بیشتر تشریح شود. دایره‌ای که به‌دست آدمی رسم یا ساخته‌می‌شود خصایص بسیاری به‌عکس خصایص صورت اصلی دایره را ــ که پنجمین عامل شناسایی نامیدیم ــ داراست. زیرا دایرهٔ ظاهری، که با حواس درک می‌شود، به‌علت تجسم همیشه و در همه جا در زمرهٔ خطوط مستقیم درمی‌آید و حال آنکه دایرهٔ ایدئال به‌عقیدهٔ من، کوچکترین اثری از طبیعت خط مستقیم ندارد. از این گذشته نام هر چیزی که با حواس درک می‌شود، فاقد حقیقت است و ما بی هیچ مانعی می‌توانیم آنچه را یک بار منحنی نامیدیم مستقیم بنامیم و آنچه را مستقیم نامیدیم منحنی بخوانیم و آن چیزها با اینکه نامشان تغییر یافته و معکوس گردیده، همان می‌مانند که بودند.

این سخن دربارهٔ قول و تعریف نیز صادق است زیرا تعریف نیز از اسامی و

افعالی تشکیل یافته‌است بی آنکه حقیقتی در آن باشد. بدین‌سان در مورد هر چهار عامل به‌هزار دلیل می‌توان مبرهن ساخت که آنچه به‌وسیلهٔ آنها بدست می‌آید نتیجه‌ای شایان اعتماد نیست.

بدتر از همه، مطلبی است که پیشتر بدان اشاره کردیم و آن این است که در حالی که روح می‌کوشد از دو جنبهٔ وجود فقط به‌ماهیت حقیقی بپردازد نه به آنچه حواس به‌ما می‌نمایند، چهار عامل نخستین، چه در عالم فکر و چه در حوزهٔ عمل، آنچه را روح نمی‌جوید و نمی‌خواهد بر او عرضه می‌کنند و بدین‌سان آدمی را دچار تردید و ابهام می‌سازند. زیرا هر بار هر یک از آن چهار عامل آنچه را به‌وسیلهٔ الفاظ و علامات ظاهری قابل نمایاندن است و درکش از راه حواس جسمانی آسانتر، به‌جای حقیقت به‌ما می‌نماید و ما نیز چون از تربیت درست بهره برنگرفته‌ایم، عادت نداریم در پی حقیقتی که ماورای محسوسات است بگردیم و از آن رو از صورت اصلی و حقیقی اشیا، به‌تصویری که به‌جای حقیقت به‌ما نمایانده می‌شود قناعت می‌ورزیم، و هنگامی هم که دربارهٔ آن بحث یا سؤال و جوابی می‌کنیم، خرده‌هایی که بر یکدیگر می‌گیریم و ردّی که بر سخنان یکدیگر بیان می‌کنیم همه در اطراف آن چهار عامل اول شناسایی می‌گردند بی آنکه این امر به نظرمان خنده‌دار جلوه کند. ولی آنجا که مراد سؤال‌کننده روشن‌ساختن عامل پنجم شناسایی باشد هر استاد جدلی اگر بخواهد می‌تواند کسی را که به‌وسیلهٔ سخن یا نوشته دربارهٔ آن عامل توضیحی می‌دهد در نظر شنوندگان نادان جلوه دهد و چنان بنماید که گویی او دربارهٔ آنچه می‌گوید یا می‌نویسد کوچکترین اطلاعی ندارد و بیشتر اوقات خود استادان جدل درنمی‌یابند که آنچه رد می‌کنند روح و درون آن کس نیست بلکه نقص و نارسایی ازلی آن چهار عامل شناسایی است که به‌موجب ارادهٔ الهی از نمایاندن عامل پنجم ناتوانند. کسی که همهٔ آن پله‌های شناسایی را بارها با کوشش و مشقت فراوان بپیماید، اگر خود مردی براستی متفکر باشد و در عین حال طبعاً با آن حقیقت ازلی (= ایده) قرابتی روحی داشته‌باشد، شاید بتواند شناسایی بسیار جزئی بدان حاصل کند. ولی کسی
۳۴۴ را که از چنان قرابتی بی‌بهره است و از لحاظ روحی فرقی با تودهٔ مردم ندارد و علاوه بر آن در طی زندگی به‌رذیلت آلوده شده‌است، حتی «لونکئوس[۲]» نیز نمی‌تواند به‌حقیقت ابدی واقف و بینا سازد. کوتاه سخن، کسی که با موضوعات ابدی فلسفه قرابتی جبلی ندارد، نه سرعت انتقال می‌تواند در این راه به‌او یاری

کند، و نه حافظهٔ قوی، زیرا فلسفه هرگز نمی‌تواند در روحی که با او بیگانه است جوانه بزند و رشد کند. نتیجه‌ای که از این سخن بدست‌می‌آید این است که کسانی که با حقیقت قرابت جبلی ندارند هر چند دارای سرعت انتقال و حافظهٔ قوی باشند، و همچنین آنان که آن قرابت را دارند ولی به‌کندذهنی و ضعف حافظه دچارند، هرگز نمی‌توانند به‌ماهیت نیک و بد پی‌ببرند زیرا چنانکه در آغاز سخن اشاره کردم، باید این هر دو را با کوشش و مشقت فراوان فراگرفت: یعنی هم آنچه را بظاهر حقیقت می‌نماید و هم خود حقیقت را. آنگاه اگر بتوانیم در کمال بی‌نظری و با استفاده از روش درست سؤال و جواب، نام و تعریف و اشکال و صور و ادراکات و آنچه را آنها از حقایق هستی می‌توانند آشکار ساخت، تشریح کنیم و با همدیگر نیک بسنجیم، امیدوار توانیم بود که پرده از برابر چشم روح ما برداشته شود و عقل ما بتواند ماهیت راستین هر چیزی را دریابد. بدین جهت است که مرد جدی هرگز آماده نمی‌شود امور جدی و مقدس را در قالب الفاظ بگنجاند و به صورت نوشته میان مردم انتشار دهد و بدین‌سان آنها را دستخوش یاوه‌سرایی و تحقیر مردمان بی‌سر و پا سازد. بنا بر این اگر نوشته‌هایی از کسی بدست‌آوریم، اعم از آنکه نوشته‌های قانونگذاری دربارهٔ قوانین باشند یا هر نوشتهٔ دیگر، باید بدانیم که آن نوشته‌ها هرگز نمی‌توانند نمایندهٔ اندیشه‌های مقدس نویسنده باشند بلکه آن اندیشه‌های مقدس در گنجینهٔ روح او پنهانند البته به‌شرطی که در روح او براستی تقدسی وجود داشته‌باشد. ولی اگر او کوشیده‌باشد که آنچه را مقدس می‌شمارد در قالب الفاظ و عبارات نارسای دنیوی بریزد، باید گفت که نه خدایان، بلکه آدمیان فانی عقل و نیروی تفکر را از او گرفته‌اند.

هر که معنی سخنان مرا فهمیده و استدلالی را که دربارهٔ شناسایی و طبقه‌بندی آن بیان کردم نیک دریافته‌باشد، ناچار باید بدین عقیده برسد که هر کس، اعم از دیونوسیوس یا دیگری، اندیشه‌های خود را دربارهٔ عالیترین مسائل عالم به‌روی کاغذ آورد و انتشار دهد، مطابق نظر فلسفی من ممکن نیست دربارهٔ آنچه منتشر ساخته‌است اندیشه‌ای سالم و درست، چه از راه آموختن و چه از راه کشف و ابداع شخصی، بدست‌آورده‌باشد وگرنه مانند من شرم می‌داشت از اینکه حقایق را بدان صورت ناشایسته میان عامهٔ مردم منتشر سازد. در برابر چنین گناهی هیچ عذری نمی‌توان پذیرفت. چه اگر بگوید که مجبور بود آن نکته‌ها را برای تذکر خود یادداشت کند، سخنش موجه نیست زیرا آن مسائل چیزی نیست

که اگر کسی در درون خود به‌آنها برخورد، دوباره فراموش کند. پس ظن غالب این است که علت نوشتن جاه‌طلبی گناهکارانه‌ای بوده‌است خواه بدین منظور که آن حقایق را نتیجهٔ تفکر خود قلمداد کند و خواه برای آنکه نشان‌دهد که در حریم دانش و فرهنگ راه‌یافته‌است، گرچه او خود بی‌لیاقتی خود را برای این حریم بدین وسیله آشکار ساخته که نشان‌داده‌است که فقط به‌شهرت ظاهری چشم‌دارد
نه به‌حقیقت و معنی. آری، اگر دیونوسیوس از یگانه جلسهٔ درس من این سود را ۳۴۵
بردەبود باز می‌شد آن را عذری برای عمل او تلقی کرد ولی اینکه این سود به‌چه نحو عاید او گردیده‌است، باید به‌قول مردمان شهر ثبن بگوییم «فقط خدا می‌داند».

من، چنانکه پیشتر گفتم، فقط در یک جلسه عقاید خود را برای او بیان کردم یعنی فقط یک بار به‌او درس دادم و از آن پس سخنی در این باره به‌زبان نیاوردم. پس هر کس بخواهد بداند که او از آن درس چه سودی برده‌است باید با عقل و اندیشهٔ خود بدان پی‌ببرد و از همین جا می‌توان دانست که چرا من دیگر درسی دوم و سوم و چهارم به‌او ندادم. برای این امر سه علت می‌توان تصور کرد: یکی آنکه دیونوسیوس گمان کرده‌باشد که با همان یک درس به‌بلندترین قلهٔ دانش راه‌یافته و کامل شده‌است خواه در پرتو استعداد ذاتی خود و خواه بدان علت که پیش از آن از کسان دیگری هم تحصیل علم کرده بوده‌است. دوم اینکه دیونوسیوس سخنان مرا پوچ و بی‌معنی پنداشته‌باشد و سوم اینکه او خود را شایسته آن معانی و افکار ندانسته و معتقد شده‌باشد که آن مایه توانایی ندارد که زندگی متکی بر معنویات و مردی و مردانگی درپیش‌گیرد.

از آن میان فقط علت سوم را باید پذیرفت چه اگر علت دوم صادق بود و دیونوسیوس سخنان مرا بی‌معنی شمرده‌بود ناچار با کسان بسیاری دست به گریبان می‌شد که خلاف عقیدهٔ او را ادعا می‌کردند و در این باره بمراتب بیش از او صلاحیت داشتند. ولی اگر بخواهیم علت نخستین را بپذیریم و بگوییم دیونوسیوس بر آن بود که خود به‌کشف حقیقت نایل شده یا در نتیجهٔ تحصیل در نزد دیگران به‌حقایق دانا گردیده‌است، در این صورت این تناقض پیش‌می‌آید که چگونه ممکن بود مردی بدان دانایی استاد و راهنمای خود را چنان تحقیر کند. اگر می‌خواهید بدانید آن تحقیر چگونه بود من خود بهتر از هر کسی می‌توانم آن را تشریح کنم.

دیونوسیوس در آغاز امر نه تنها اموال و املاک دیون را ضبط نکرده‌بود

بلکه به‌او اجازه داده‌بود که از درآمد آنها استفاده کند. ولی پس از اندک مدتی بر خلاف وعده‌هایی که در نامه‌های خود راجع به‌دیون به‌من داده‌بود به‌مباشران اجازه نداد درآمد او را به‌پلوپونز بفرستند و بهانه‌ای که آورد این بود که می‌گفت آن املاک دیگر تعلق به‌دیون ندارند بلکه مال فرزند او هستند. فرزند دیون خواهرزادهٔ دیونوسیوس بود و دیونوسیوس چون خود را نزدیکترین خویش او می‌دانست معتقد بود که مطابق قانون مسؤولیت ادارهٔ آنها به‌عهدهٔ اوست.

این‌گونه پیشامدها سبب شد که من به‌کیفیت اشتیاق آتشینی که می‌گفتند دیونوسیوس به‌فلسفه پیدا کرده‌است پی‌ببرم و خواه و ناخواه کاسهٔ صبرم لبریز شود. در این اوان پیشامد دیگری هم روی‌داد بدین تفصیل که با رسیدن فصل تابستان رفت و آمد کشتیها بیشتر شده‌بود و یافتن وسیلهٔ سفر میسر بود. پس بهتر آن دیدم که به‌جای گله و شکایت از دیونوسیوس، خود را گناهکار بدانم و از کسانی گله کنم که مرا مجبور کردند بدین سفر سوم تن‌دردهم و بدین‌سان میان اسکولا و خاروبدیس[۳] گرفتار آیم. از این رو به‌دیونوسیوس گفتم با بدرفتاریهایی که با دیون می‌شود ماندن من در سوراکوس بیش از این میسر نیست. ولی او به‌دلجویی من پرداخت و خواهش کرد که بمانم زیرا می‌دانست که اگر من از آنجا بازگردم و در نزد این و آن از رفتار او سخن بگویم آبرویش خواهدریخت و چون ۳۴۶ دید که آماده نیستم از قصد خود برگردم وعده داد که وسائل بازگشت مرا به‌نیکوترین وجه فراهم‌سازد زیرا فهمیده‌بود که من تصمیم گرفته‌ام با یکی از کشتیهای باری به‌وطن خود بازگردم و علت این تصمیم آن بود که می‌دیدم بی آنکه گناهی از من سر زده‌باشد دیونوسیوس از برآوردن مشروعترین تقاضاهای من خودداری می‌کند و این امر چنان مرا آزرده‌بود که هر رنج و مشتقی را بر ماندن برتری می‌نهادم. ولی چون دیونوسیوس دید که نمی‌تواند مرا از بازگشت منصرف سازد نیرنگی تازه بکارزد تا سفر مرا بتأخیرافکند و آن چنین بود که روز دیگر به‌نزد من آمد و این پیشنهاد فریبنده را به‌من کرد:

«می‌خواهم مسألهٔ دیون میان من و تو بکلی حل شود تا دیگر سبب بروز اختلافی میان ما نگردد. حل این مسأله آسان است و برای اینکه تو را خشنود سازم آماده‌ام از گناه دیون بگذرم و املاکش را به‌او پس بدهم و توقفش را در پلوپونز از این پس به‌عنوان تبعید تلقی نکنم تا هر وقت خواست بتواند به‌زادگاه خود بازگردد بدین شرط که من و او پس از مشاوره با دوستانش در این باره توافق

نظر حاصل کنیم. ولی فقط در صورتی از گناه او می‌گذرم که از هر گونه اقدام انقلابی بر ضد من دست‌بردارد و در این باره به‌تو و دوستانت قول بدهد و سوگند بخورد و تو و دوستانت قول او را ضمانت کنید. از این گذشته، وجوهی که برای او به‌آتن و پلوپونز فرستاده خواهدشد باید در نزد کسانی که شما معین خواهیدکرد به‌امانت گذاشته‌شود و دیون تنها حق استفاده از بهرهٔ آنها را داشته‌باشد و بی نظارت شما در اصل آنها تصرفی نکند. تو خود نیک می‌دانی که من به‌او اعتماد ندارم و می‌ترسم اگر در تصرف آن وجوه آزاد باشد پای از حد خود فراتر بنهد و باز بر ضد من توطئه آغازد، در حالی که به‌تو و دوستانت اعتماد کامل دارم. اینک در آنچه گفتم بیندیش و اگر پیشنهاد مرا می‌پذیری امسال را در اینجا بمان و در بهار آینده پول دیون را با خود بردار و بازگرد و من اطمینان دارم که اگر چنین کنی دیون سپاسگزار تو خواهدبود زیرا من این نیکی را برای خاطر تو به‌او می‌کنم.»

من چون این پیشنهاد را شنیدم در خود رغبتی به‌قبول آن نیافتم. با این همه در کمال آرامی پاسخ دادم که تصمیم خود را در این باره روز دیگر به‌او خواهم‌گفت. این پیشنهاد مرا گیج کرده‌بود. پس از آنکه چندی در آن باره اندیشیدم بدین نتیجه رسیدم که به‌احتمال قوی دیونوسیوس به‌هیچ یک از آن وعده‌ها وفا نخواهدکرد ولی اگر من از قبول آنها سر باز زنم و از آنجا بروم او و درباریانش به‌دیون خواهندنوشت که شاه حاضر بود به‌او نیکی کند ولی افلاطون
۳۴۷ نخواست در چنین وضعی منافع او را حفظ کند و پیشنهاد شاه را بپذیرد. از این گذشته اندیشیدم که اگر به‌میل دیونوسیوس رفتار نکنم ممکن است دستور بدهد که کشتیها از پذیرفتن من سر باز زنند و هیچ کشتی آماده نباشد مرا ببرد خصوصاً چون من علاوه بر دیگر بدبختیها این بدبختی را نیز داشتم که در باغ قصر او ساکن بودم و دربان قصر بی اجازهٔ او نمی‌گذاشت من بیرون بروم. ولی اگر آماده می‌شدم که یک سال دیگر بمانم، می‌توانستم شرح ماجرا را به‌دیون بنویسم و به‌او بفهمانم که در چه وضعی گرفتارم و برای خاطر او به‌چه کاری تن درداده‌ام. اگر در نتیجهٔ ماندن من دیونوسیوس به‌یکی از وعده‌های خود وفا می‌کرد عمل من مضحک نمی‌نمود زیرا دارایی دیون اگر درست تخمین می‌شد لااقل یکصد تالنت بود. اما اگر حدس من درست درمی‌آمد و دیونوسیوس به‌وعده‌های خود وفا نمی‌کرد از یک سو من از وظیفه‌ای که بعهده‌داشتم شانه خالی نکرده و از سوی دیگر نه با سخن بلکه با عمل خود ماهیت دیونوسیوس را عریان در معرض روشنایی قرارداده

بودم.

روز دیگر به‌نزد دیونوسیوس رفتم و تصمیم خود را با این کلمات به‌او گفتم: «من می‌مانم ولی بدین شرط که مرا قیّم دیون نشماری بلکه من و تو با هم نامه‌ای به‌او بنویسیم و او را از تصمیمی که گرفته شده‌است باخبر سازیم و بعلاوه تو از او بپرسی که آیا این تصمیم برای او کافی است یا نه، و بخواهی که اگر تقاضای مشروع دیگری دارد هر چه زودتر بنویسد و تو خود نیز همهٔ وعده‌هایی را که دربارهٔ دیون به‌من داده‌ای اجرا کنی».

این عین کلماتی است که به‌او گفتم و عین قراری است که میان ما نهاده شد. در این اثنا کشتیها همه رفتند و برای من وسیلهٔ سفر باقی‌نماند. در یکی از این روزها ناگهان دیونوسیوس به‌من گفت که فقط نیمی از دارایی دیون به‌او داده خواهدشد و نیم دیگر باید برای فرزند او بماند و از این رو او بر آن شده‌است که املاک دیون را بفروشد و نصف بهای آن را به‌من بدهد و نصف دیگر را برای فرزند او نگاه‌دارد و این کار به‌عقیدهٔ او عادلانه‌ترین عملی است که در این باره می‌تواند کرد.

به‌شنیدن این سخن دهان من از تعجب باز ماند و دیدم هر پاسخی که بدهم بیهوده و مضحک است. با این همه با توجه به‌قراری که نهاده‌بودیم گمان کردم که این تصمیم پس از رسیدن پاسخ دیون اجرا خواهدشد و این تغییر قرار داد هم به‌دیون خبر داده خواهدشد. ولی بزودی دیونوسیوس همهٔ اموال دیون را با کمال بی‌مبالاتی به‌هر که پیش‌آمد و به‌هر بهایی که خواستند فروخت بی آنکه در این باره کلمه‌ای به‌من بگوید. من نیز از آن پس سخنی دربارهٔ دیون به‌میان نیاوردم چون هر سخنی بی‌معنی می‌نمود.

پس دانستید که من برای عملی‌ساختن اندیشه‌های مقدس فلسفی خویش و حفظ دوستانم تا چه اندازه آمادهٔ فداکاری شدم. از آن پس رابطهٔ من و ۳۴۸
دیونوسیوس، چنین بود که من چون مرغی زندانی شب و روز دریچه‌ای می‌جستم تا بگریزم و او پیوسته در این اندیشه بود که از دادن اموال دیون سر باز زند و بدین وسیله مرا بزانودرآورد. با این همه ما هر دو در برابر مردم سیسیل خود را دوست یکدیگر وانمود می‌کردیم.

در این هنگام دیونوسیوس بر خلاف روش پدرش بر آن شد که حقوق سربازان بازنشسته را کم کند و سربازان که از این تصمیم برآشفته بودند با هم

متحد شدند تا او را از اجرای آن بازدارند. دیونوسیوس دستور داد درهای قصر را ببندند و سربازان به‌سوی دیوارهای قصر حمله آورند و به‌آواز بلند سرود جنگ خواندند و سرانجام دیونوسیوس به‌بیم افتاد و تسلیم گردید و حتی آماده شد حقوقی بیش از آنچه می‌خواستند به‌آنان بپردازد. در شهر شایع شد که مسبب این آشوب هراکلیدس بوده‌است و چون این شایعه به‌گوش هراکلیدس رسید گریخت و پنهان شد. دیونوسیوس در صدد برآمد که او را دستگیر کند و چون کسانش نتوانستند او را بیابند دستور داد که ثئودوتوس به‌باغ قصر بیاید.

ثئودوتوس هنگامی رسید که من در باغ گردش می‌کردم. از آنچه میان آنان گذشت اطلاعی نیافتم و فقط سخنی را که ثئودوتوس در حضور من به‌دیونوسیوس گفت هنوز بیاددارم. ثئودوتوس گفت: «افلاطون، آمده‌ام تقاضایی از دیونوسیوس بکنم. تقاضای من این است که اگر بتوانم هراکلیدس را برای پاسخگویی دربارهٔ تهمتی که بر او نهاده‌اند به‌اینجا بیاورم، هر گاه دیونوسیوس ماندن او را در سیسیل روا نداند به‌او اجازه دهد که با زن و فرزند به‌پلوپونز برود و در آنجا سکونت اختیار کند و به‌شرط آنکه در آنجا دست به‌کاری خصمانه بر ضد دیونوسیوس نزند حق داشته‌باشد که با درآمد املاک خود زندگی کند. من به‌اعتماد اینکه این پیشنهاد پذیرفته خواهدشد نامه‌ای به‌هراکلیدس نوشته‌ام و امروز می‌خواهم نامهٔ دیگری به‌او بفرستم و گمان می‌کنم پس از خواندن نامه‌های من سخنم را خواهد پذیرفت و خواهدآمد. اینک از دیونوسیوس خواهش می‌کنم که چون به‌هراکلیدس، چه در این شهر و چه در جای دیگر، دست‌یابد آزاری به‌او نرساند بلکه فقط تبعیدش کند.» آنگاه ثئودوتوس روی به‌دیونوسیوس کرد و گفت: «این تقاضا را می‌پذیری؟»

دیونوسیوس پاسخ داد: «آری می‌پذیرم و به‌تو قول می‌دهم که آزاری به‌او نرسانم ولو در خانهٔ تو پنهان شده‌باشد.»

روز دیگر هنگام عصر اوروبیوس و ثئودوتوس آشفته و شتابان به‌نزد من آمدند و ثئودوتوس گفت: «افلاطون، قولی را که دیروز دیونوسیوس دربارهٔ هراکلیدس داد، به‌گوش خود شنیدی؟»

گفتم: آری.

گفت: «با این همه اکنون سربازانش به‌هر سو می‌دوند و می‌خواهند هراکلیدس را بیابند و دستگیر کنند و شنیده‌ام او در اینجاست و در گوشه‌ای پنهان

شده. پس بیا هر چه زودتر با هم به‌نزد دیونوسیوس برویم.»

پس هر سه با هم به‌نزد دیونوسیوس رفتیم و در حالی که آن دو با چشمان ۳۴۹
پراشک ایستاده‌بودند من سخن آغاز کردم و گفتم: «اینان بیم آن دارند که تو قولی را که دیروز داده‌ای بشکنی و امروز دربارهٔ هراکلیدس عملی دیگر بکنی و چنین پیداست که هراکلیدس دیروز به‌شهر بازگشته و اکنون در اینجاست.»

دیونوسیوس به‌شنیدن این سخن برآشفت. در این هنگام ثئودوتوس خود را به‌پای او افکند و با چشمان گریان دست او را گرفت و بزاری تقاضا کرد که از قصد خود منصرف شود. من سخنش را بریدم و گفتم: «ثئودوتوس، دل قوی دار! دیونوسیوس موافق شأن خود نخواهددید که وعده‌ای را که دیروز داده‌است امروز بشکند.» دیونوسیوس نگاهی آمرانه به‌من کرد و گفت: «به‌تو هیچ وعده‌ای نداده‌ام.» گفتم: «خدا شاهد است که دیروز تو خود همان وعده را دادی که امروز این مردان تقاضا می‌کنند نشکنی.» و پس از این سخن پشت به‌او کردم و از اتاق بیرون آمدم.

دیونوسیوس از جست و جوی هراکلیدس دست‌برنداشت ولی ثئودوتوس به‌او پیغام فرستاد که بگریزد و شایع شد که چند ساعت پیش از آنکه سربازان دیونوسیوس به‌سرکردگی تیسیاس برسند هراکلیدس وارد قلمرو کارتاژیان شده بود. پس از این واقعه دیونوسیوس دستاویز خوبی برای دشمنی با من و پس‌ندادن اموال دیون پیدا کرد و نخستین اثر آن دشمنی این بود که به‌بهانهٔ اینکه زنان باید در باغ قصر مراسم دینی ده‌روزه‌ای بجاآورند مرا از حوزهٔ قصر به‌بیرون فرستاد و من ناچار شدم چندی در خانهٔ آرخیداموس منزل کنم. در آن اثنا روزی ثئودوتوس مرا به‌خانهٔ خود دعوت کرد و چندی دربارهٔ رفتار دیونوسیوس شکوه نمود. چون دیونوسیوس از رفتن به‌خانه ثئودوتوس باخبر شد این امر را بهانهٔ تازه‌ای برای قطع رابطه با من تلقی نمود و به‌توسط یکی از کسان خود از من سؤال کرد که آیا براستی دعوت ثئودوتوس را پذیرفته و به‌خانهٔ او رفته‌ام؟ و چون گفتم آری رفته‌ام، فرستادهٔ او گفت: «مأمورم به‌تو بگویم که گمان مکن تقرب تو در پیش شاه روز به‌روز بیشتر خواهدشد اگر در هر مورد دیون و دوستان او را بر شاه مقدم بداری.» از آن پس دیونوسیوس مرا به‌قصر خود نخواند و از پذیرفتن من سر باز زد زیرا گمان می‌برد که دوست ثئودوتوس و هراکلیدس و دشمن اویم، و امید هم نداشت که من روی خوش به‌او نشان‌دهم زیرا دیگر چیزی از پول دیون باقی‌نمانده‌بود، و
من چندی در بیرون قلعه و میان سربازان بسربردم. دیری نگذشت که چند تن از ۳۵۰

آتنیان که در جزو سربازان خدمت می‌کردند به‌من خبر آوردند که سربازان سبک‌اسلحه کینه‌ای بر من پیدا کرده و چند تنی بر آن شده‌اند که اگر دستشان برسد مرا بکشند. من به‌اندیشهٔ رهایی خود افتادم و کسی به‌نزد آرخوتاس و دیگر دوستان تارنتی فرستادم و آنان را از حال خود باخبر ساختم و آنان بدین بهانه که می‌خواهند از شهر خود نمایندگانی به‌نزد دیونوسیوس بفرستند یک کشتی سی‌پارویی مجهز ساختند و لامیسکوس را که از کسان خود ایشان بود با آن کشتی روانه نمودند. لامیسکوس به‌نزد دیونوسیوس رفت و از او تقاضا کرد که به‌من اجازهٔ بازگشت بدهد. دیونوسیوس تقاضای او را پذیرفت و به‌من هزینهٔ سفر داد و مرا مرخص کرد ولی دربارهٔ اموال دیون نه او سخنی به‌میان آورد و نه من.

چون در پلوپونز به‌اولومپیا رسیدم، دیون را در میان جمع تماشاگران [مسابقه‌های ورزشی] ملاقات کردم و آنچه به‌سرم آمده‌بود به‌او گفتم. دیون سوگند خورد و به‌من و دوستانم اطمینان داد که انتقام من و خود را از دیونوسیوس خواهدگرفت. من چون سخن او را شنیدم، به‌دوستان خود گفتم که اگر میل دارند انتقامشان گرفته‌شود می‌توانند او را در این اندیشه تقویت کنند ولی دربارهٔ خود به‌دیون گفتم: «من و دیگر دوستانت را تو بر آن داشتی که با دیونوسیوس بر سر یک سفره بنشینیم و در زیر یک سقف سکونت کنیم و در یک جا به‌خدایان قربانی نثار کنیم. گرچه او گمان می‌کرد من و تو قصد جان یا تاج و تخت او را داریم با این همه هرگز در صدد کشتن برنیامد و حتی از چنین اندیشه‌ای بیزار بود. تصمیم من این است که می‌گویم: من دیگر در سنی نیستم که سلاح به‌دست گیرم و به‌میدان جنگ بروم. هر گاه نیاز به‌دوستی پیدا کردید و خواستید کار نیکی بکنید آماده‌ام به‌شما یاری کنم ولی تا هنگامی که می‌خواهید راه خشونت درپیش‌گیرید از دیگران یاری بجویید.»

با آنکه دلم از این سفر خون بود و از آنچه بر من گذشته‌بود سخت آزرده بودم خواستم با این سخنان آشتی و صفا ایجاد کنم. ولی آنان پند مرا نشنیدند و حتی پس از گفت و شنودهایی هم که در این باره صورت‌گرفت از تصمیم خود برنگشتند و از این رو باید گناه همهٔ مصائبی را که پس از آن روی‌داد به‌گردن خود بگیرند.

اگر دیونوسیوس اموال دیون را پس می‌داد، یا آشتی و صفایی که من در نظر داشتم جامهٔ عمل می‌پوشید آن مصیبتها پیش‌نمی‌آمد زیرا با نیتی که در من

بود و نفوذی که در دیون داشتم می‌توانستم او را از هر کاری بازدارم. ولی آنان
دست از خصومت برنداشتند و به‌جان یکدیگر افتادند و به‌هر سو روی‌آوردند و ۳۵۱
تخم مصیبت و بدبختی کاشتند.

راستی این است که مقصود دیون از اینکه می‌کوشید تا خود و دوستانش قدرتی در کشور بدست‌آورند همان بود که هر خردمندی باید داشته‌باشد. نیت او این بود که به‌یاری قدرت خود کشور را نیرومند سازد و به‌نیکبختی برساند. ولی این مقصود هرگز تحقق نخواهدیافت اگر کسانی که در اندیشهٔ کسب قدرتند همواره در فکر توطئه و دسته‌بندیهای سیاسی باشند و از این راه کیسهٔ خود را پر کنند و بخواهند بر همه چیز و همه‌کس فرمان برانند جز به‌خود، یا صاحب قدرت توانگران را دشمن وطن بشمارد و به‌کشتن دهد و اموال و املاک ایشان را ضبط کند و کسان و هواداران خود را نیز در ارتکاب آن گونه اعمال آزاد بگذارد تا سرزنشش نکنند و نگویند که او خود کیسهٔ خود را پر کرده و آنان را تهیدست گذاشته‌است. همچنین اگر مردمان کشوری کسی را بقدرت‌برسانند بدین مقصود که دارایی اشراف و توانگران را که همه جا در اقلیتند میان تودهٔ مردم تقسیم کند یا حاصل دسترنج مردم شهرهای کوچک را بی‌توجه به‌اصول عدالت به‌پایتخت بیاورد و به‌جیب هواداران خود بریزد، آن کشور نیز روی نیکبختی نخواهددید.

دیون دمی در پی این گونه قدرت سیاسی نبود و کسی که مانند او می‌اندیشد هرگز در طلب چنان قدرتی برنخواهدآمد که گناه آن دامنش را بگیرد و اولاد و اعقابش تا ابد به‌آتش آن بسوزند. اگر دیون زنده می‌ماند دولتی بوجود می‌آورد و قانونی وضع می‌کرد استوار بر پایهٔ عدالت و خرد، بی آنکه خونی ریخته یا کسی تبعید شود، و همهٔ ستمها را برای آن تحمل می‌کرد که نمی‌خواست دست به‌ظلم بیالاید. با این همه سرانجام فدا گردید و این حادثه هنگامی روی‌داد که او به‌آستانهٔ پیروزی رسیده‌بود و جای شگفتی نیست زیرا مردی که زندگی خود را وقف عدالت و حقیقت‌خواهی کرده‌است اگر خردمند باشد البته به‌طور کلی می‌داند که با مردمان خدانشناس چگونه باید رفتار کرد ولی حال او چون حال ناخدایی است که از نزدیکی توفان آگاه است ولی نمی‌داند توفان به‌چه بزرگی است و چه مایه نیرو دارد و در نتیجه، توفان با زور و نیروی بی‌انتهایش که به حساب بشری نمی‌آید او را ازپای‌درمی‌آورد. حال دیون چنین بود. گرچه دشمنان خود را می‌شناخت و می‌دانست که مردمان بدی هستند ولی نمی‌دانست که در

درون خود تا چه اندازه قساوت و طمع و فرومایگی نهفته دارند. به‌عبارت دیگر، حسابش در این باره غلط بود و بدان علت فدا گردید و سیسیل را بدین بدبختی دچار ساخت.

۳۵۲ من اینک آنچه بایست گفت، گفتم و بیش از این مطلبی ندارم. وظیفهٔ خود دانستم که علل سفر دومم را به‌سیسیل بر شما تشریح کنم تا بدانید که چرا سودی نداد. اگر آنچه گفتم حقیقت امر را روشن ساخته‌باشد مرادم از نوشتن این نامه حاصل شده‌است[۴].

حاشیه

۱. رک: جمهوری ۴۷۳.

۲. لونکئوس، پسر پوسه‌ئیدون، چنان تیزبین بود که پشت دیوارها را نیز می‌دید و به‌تیزبینی ضرب‌المثل بود.

۳. اسکولا و خاروبدیس در اساطیر یونان دو جانور درشت‌اندام دریایی بودند که در تنگه‌ها راه را از دو سو بر کشتیها می‌بستند. افتادن میان اسکولا و خاروبدیس از روزگاران دیرین در یونان ضرب‌المثل بود برای موقعیتی که آدمی میان دو مصیبت گرفتار آید و با گریز از یکی به‌چنگال دیگری بیفتد.

۴. در ترجمهٔ این نامهٔ شمارهٔ ۷ از همکاری مرحوم رضا کاویانی برخوردار بوده‌ام.

نامهٔ شمارهٔ ۸

۳۵۲ افلاطون به‌یاران و خویشان دیون درود می‌فرستد.

اکنون می‌خواهم، تا آنجا که از دستم برمی‌آید، به‌شما بگویم که از کدام اندیشهٔ سیاسی و اخلاقی باید پیروی کنید تا از کوشش خود نتیجه‌ای شایسته بگیرید. در اینجا روی سخنم تنها با شما نیست بلکه همهٔ ساکنان سوراکوس و حتی دشمنانتان نیز، چه آنان که سلاح جنگ بدست‌دارند و چه آنان که بی‌سلاح دشمنی می‌ورزند، مخاطب منند، به‌استثنای کسانی که لکهٔ عملی شایان نفرین به‌دامن دارند و بیماریشان علاج نمی‌پذیرد. اینک گوش فرادارید تا بگویم که در وضع و حال کنونی چه راهی باید درپیش‌بگیرید.

اکنون که بساط سلطنت استبدادی در سراسر سیسیل برچیده شده‌است مبارزه بر سر این است که گروهی می‌کوشند تا استبداد را دوباره برقرار سازند و گروه دیگر می‌خواهند آزادی را چنان کامل کنند که استبداد نتواند بار دیگر به کشور بازگردد. در چنین وضعی بیشتر مردان سیاسی گمان می‌کنند باید کاری کرد که گروه مخالف بکلی ازپای‌درآید و نابود گردد و دستهٔ موافق بی هیچ مانع و رقیبی بر سر کار آید. ولی نتیجهٔ ضروری آن روش این است که هر مرد سیاسی هر چه بیشتر به‌گروه مخالف زیان برساند خود بیشتر زیان می‌بیند و برای درک این حقیقت لازم نیست راه دور بروید بلکه کافی است به‌تاریخ سیسیل نظری بیفکنید تا ببینید که در این کشور همواره گروهی کوشیده‌است گروه دیگر را از میان بردارد و گروه دیگر در مقام دفاع برآمده و کمر به‌انتقام بسته‌است. با این همه چنانکه گفتم هواخواهان این روش بسیارند در حالی که یافتن راهی دیگر که برای دوست و دشمن سودمند باشد، یا دست کم به‌هر دو طرف کمترین زیان را برساند، آسان نیست و اگر چنان راهی یافته‌شود رفتنش دشوار است و هر سخنی که در این باره

۳۵۳ گفته‌شود چنان می‌نماید که گویی فقط آرزوی خیرخواهانه‌ای است. ولی بگذارید این آرزو را به‌زبان بیاوریم و از خدا یاری بخواهیم تا شاید دعای ما را بپذیرد و راهی بدان‌سان که اشاره کردیم به‌ما بنماید. پیش از آغاز جنگ در سیسیل خانوادهٔ واحدی بر شما و رقیبان کنونی‌تان حکومت کرده‌است. آن خانواده را پدران شما در حال اضطرار، هنگامی که کارتاژیان به‌سیسیل حمله آورده‌بودند و بسی نمانده‌بود که قسمت یونانی‌نشین سیسیل پایمال بیگانگان گردد، بر سر کار آورند بدین معنی که دیونوسیوس اول را که جوانی جنگاور بود به‌سرداری سپاه برگزیدند و هیپارینوس را که سالخورده‌تر از او بود مشاور او کردند و به‌آن دو اختیار کامل دادند و آنان را فرمانروای مطلق خواندند. تقدیر الهی یا کفایت و تدبیر فرمانروایان یا هر دو با هم با نیروی شهروندان دست به‌دست دادند و کشور را از خطر نابودی رهایی بخشیدند و به‌هر حال حق این است که همهٔ مردمان از رهانندگان خود سپاسگزار باشند.

اگر فرمانروایان مطلق پس از آن از اختیاری که بدست‌داشتند به‌نفع کشور استفاده نکردند بی‌گمان یا به‌کیفر خود رسیده‌اند و یا خواهندرسید. اما کیفر شایسته در این مورد کدام است؟

اگر شما این توانایی را داشتید که بآسانی خود را از آنان خلاص کنید، یا آنان می‌توانستند بآسانی زمام حکومت را دوباره بدست‌آورند، موردی برای پند و راهنمایی نبود. ولی در وضع کنونی باید هر دو جانب را در نظر بگیرید و بیادبیاورید که بارها هر یک از طرفین گمان برده‌است که اگر گام کوچک دیگری بردارد ناکامیش بپایان‌خواهدرسید و هر بار همین گام کوچک سبب تباهیهای بزرگی گردیده و ناکامی و رنج هرگز بپایان‌نرسیده بلکه پایانی که گمان می‌بردند بدان رسیده‌اند به‌صورت آغاز درد و تشویش تازه‌ای جلوه‌گر شده‌است و در آن میان
۳۵۴ فرماندهان و زیردستان هر دو در خطر نابودی افتاده‌اند و بسی نمانده‌است که زبان و فرهنگ یونانی در سراسر سیسیل ریشه‌کن گردد و سیسیل جولانگاه فنیقیان و رومیان شود.

بنا بر این چاره نیست جز اینکه همهٔ یونانیان علاجی برای این بیماری بجویند و اگر کسی دارویی می‌شناسد بهتر از آنچه من تجویز می‌کنم باید آن را پیش بیاورد. آنچه در این اوضاع و احوال به‌نظر من درست می‌آید فاش می‌گویم و می‌کوشم آن را به‌زبانی که هر دو طرف بتوانند دریابند تشریح کنم.

در این دم چون داوری سخن می‌گویم و روی سخنم هم با فرمانروایان است و هم با زیردستان. بارها گفته‌ام و اینک باز می‌گویم که فرمانروایان باید از استبداد و عمل مستبدانه پرهیز کنند و حکومت خود را به‌صورت سلطنت قانونی درآورند و این کار فقط هنگامی میسر تواند بود که از لوکورگوس دانا پیروی کنند.

لوکورگوس چون دید که حکومت پادشاهی خویشانش در آرگوس و مسنیا به‌صورت استبداد درآمده و خود و شهروندان را در خطر نابودی افکنده‌است، برای آنکه شهروندان و خویشانش را از آن بیماری مهلک برهاند دارویی اندیشید و آن چنین بود که شورایی از سالخوردگان تشکیل داد و بدین‌سان بندی بر پای پادشاهان نهاد و نتیجه آن شد که چندین نسل از خطر مصون ماندند و به‌نیکنامی زیستند زیرا قانون فرمانروای آدمیان گردید نه آدمیان فرمانروای قانون.

پندی که اکنون به‌شما می‌دهم چنین است: کسانی که از استبداد هواداری
می‌کنند باید از راهی که درپیش‌گرفته‌اند بازگردند و از آنچه مردم نادان و بی‌خرد
نیکبختی می‌شمارند بگریزند و بکوشند تا استبداد را به‌حکومت پادشاهی مبدل
سازند و از قانون پیروی کنند تا هم از ستایش زیردستان برخوردار گردند و هم از
تحسین قوانین. به‌کسانی هم که شیفتهٔ آزادی و گریزان از یوغ استبدادند پند
می‌دهم که بهوش باشند تا اشتیاق به‌آزادی بی‌هنگام آنان را بدان بیماری که
اخلافشان را ازپای‌درآورد مبتلا نسازد. پیش از آنکه دیونوسیوس اول و هیپارینوس
به‌فرمانروایی برسند مردمان سیسیل به‌گمان خویش در ناز و نعمت و نیکبختی
بسرمی‌بردند و به‌فرمانروایان خود فرمانروایی می‌کردند و برای آنکه هیچ کس
نتواند حتی به‌حکم قوانین و رسوم دیرین بر ایشان فرمان براند سرداران ده‌گانه را
که پیش از دیونوسیوس در رأس سپاه قرارداشتند بر خلاف قانون محکوم کردند و
عزل نمودند و از کشور راندند و نتیجه آن شد که پس از کوتاه‌زمانی در چنگال
استبداد اسیر گردیدند. بندگی و آزادی مفرط هر دو بدند در حالی که اگر به‌اعتدال
باشند هر دو سودمندند. بندگی به‌اعتدال، بندگی در برابر خداست و بندگی مفرط
۳۵۵ بندگی در برابر آدمیان. خدای مردمان معتدل و خویشتن‌دار قانون است و خدای
لگام‌گسیختگان لذت است. چون چنین است از دوستان دیون می‌خواهم که پند
مرا، چنانکه گویی پند مشترک من و دیون است، به‌گوش مردمان سوراکوس
برسانند و چون دیون در میان ما نیست من مترجم او می‌شوم و سخنانی را که او
اگر زنده‌بود می‌گفت به‌شما می‌گویم. می‌دانید دیون اگر زنده بود در وضع کنونی

چه می‌گفت؟ می‌گفت: «ای مردم سوراکوس در نخستین گام چنان قوانینی برای خود وضع کنید که همهٔ افکار شما را متوجه اندوختن مال و اطفای شهوت نسازند بلکه از سه نعمت که آدمی دارد، یعنی روح و تن و مال، روح را برتر از نعمتهای دیگر بشمارند و تن را که باید خدمتگزار روح باشد در مرتبهٔ دوم قراردهند و مال را که بندهٔ روح و تن است در مرتبهٔ سوم، و بدانید که فقط زندگی در تحت لوای چنان قوانینی می‌تواند شما را به‌نیکبختی راستین برساند. اینکه می‌گویند توانگران نیکبختند، سخنی است یاوه و بی‌ارج و درخور زنان و کودکان، و هر کسی را هم که از آن پیروی کند فرومایه و بی‌ارج می‌سازد. اگر روزی مزهٔ سعادتی را بچشید که در پرتو قانون به‌آدمیان روی‌می‌آورد، به‌درستی سخنان من پی‌خواهید برد زیرا چنانکه می‌دانید تجربه محک هر چیزی است. چون سیسیل در معرض خطر قراردارد و شما هنوز نه غالبید و نه مغلوب، برای همهٔ شما بهتر آن است که راهی میانه درپیش‌گیرید، چه آنانکه از یوغ استبداد می‌گریزند و چه آنانکه می‌کوشند تا دوباره به‌تخت استبداد بنشینند، و فراموش مکنید که اسلاف این گروه اخیر یونانیان را از بیگانگان رهایی بخشیده‌اند و از این رو اینان حق دارند که در حکومت کنونی سهمی داشته‌باشند. اگر آن روز یونانیان نابود شده‌بودند امروز سخن از قانون و نظم و عدالت موردی نمی‌داشت. بنا بر این هواداران آزادی باید به‌حکومتی تن‌دردهند که آزادی تحت لوای سلطنت قانونی را تضمین کند و گروه دیگر باید به‌جای استبداد سلطنت قانونی را بگزینند که در مقابل قانون مسؤول باشد و قانون را تنها برای زیردستان نخواهد بلکه خود نیز به‌فرمان قانون گردن‌بنهد. پس از آنکه بدین‌سان آشتی و صفا برقرار گردید، از خدا یاری بخواهید و با کمال حسن نیت و بی آنکه نیرنگی به‌کارتان باشد به‌انتخاب پادشاه بپردازید و به‌دو علت حق این است که نخست پسرم هیپارینوس را به‌سمت پادشاه بگزینید
زیرا اولاً پدر من در آن روزهای سخت کشور شما را از گزند بیگانگان نجات داده ۳۵۶
است و در ثانی من خود چنانکه می‌دانید دو بار شما را از قید استبداد رهایی بخشیده‌ام. در مرتبهٔ دوم آن پسر دیونوسیوس اول را که همنام پدر من است به تخت پادشاهی بنشانید. زیرا او گرچه فرزند مرد مستبدی است ولی بمیل خود آماده شده‌است که آزادی را به‌کشور برگرداند و بدین‌سان نیکنامی را به‌سلطنت پنج‌روزه برتری نهاده‌است. در مرتبهٔ سوم دولت شما از روی آزادی و به‌میل و ارادهٔ خود به‌دیونوسیوس دوم فرزند دیونوسیوس اول، که امروز به‌سپاه دشمنان

شما فرمان می‌راند، پیشنهاد کند که به‌تخت سلطنت بنشیند به‌شرط آنکه از ترس سرنوشت آماده باشد که به‌حقوق پادشاهی قناعت کند و به‌حال کشور و پرستشگاههای ویران‌شدهٔ آن رحمت آورد و کاری نکند که کشور به‌نابودی گراید و مایهٔ شادمانی بیگانگان گردد. آنگاه آن سه تن را، اعم از اینکه اختیارات شاه اسپارت را به‌آنان بدهید یا اختیارشان را به‌موجب قرارداد محدود سازید، تحت شرایطی که بارها گفته‌ام و اینک بار دیگر می‌گویم بر مسند پادشاهی بنشانید:

اگر خاندان دیونوسیوس و خاندان هیپارینوس برای رهایی سیسیل از مصیبت کنونی دست به‌دست هم بدهند، در آن صورت، چنانکه پیشتر اشاره کردم، از مردمان شهر یا از دیگر یونانیان یا گروهی مخلوط از هر دو انجمنی تشکیل دهید و تعیین عدهٔ اعضای انجمن را به‌آن دو خاندان واگذار کنید. انجمن همین که تشکیل یافت باید قانون اساسی و دیگر قوانین را وضع کند و پرستشگاهها را تحت نظر و حمایت شاهان قراردهد. ولی تصمیم به‌جنگ و صلح باید با سی و پنج تن پاسداران قانون و مجلس شورای ملی باشد. برای رسیدگی به‌جرایم مختلف باید دادگاههای مختلف تشکیل یابند ولی صلاحیت صدور حکم اعدام و تبعید فقط باید با آن سی و پنج تن باشد.

از این گذشته باید دادگاهی دیگر تشکیل یابد از دادرسانی که از میان بهترین و نیکنام‌ترین و عادل‌ترین کارگزاران سال پیشین انتخاب می‌شوند و این دادگاه باید به‌احکام اعدام و تبعید در مرحلهٔ دوم رسیدگی کند. ولی پادشاه حق
۳۵۷ ندارد در این دادگاهها حضور یابد زیرا او بزرگترین کاهن کشور است و بدین جهت باید از هر گونه حکم اعدام و تبعید و حبس پاک بماند.

این نقشه‌ها را میل داشتم در زمان زندگی خود اجرا کنم و هنگامی که به‌یاری شما بر رقیبان غالب شدم اگر دشمنانی در لباس دوستی مرا از آن باز نمی‌داشتند بی‌گمان اجرامی‌کردم و شهرهای سیسیل را آباد می‌ساختم و شهرهایی را که در تصرف بیگانگان است می‌گرفتم و ساکنان پیشین شهرهای یونانی را به‌موطنشان بازمی‌گرداندم. ولی اکنون وظیفهٔ شماست که به‌همهٔ آن آرزوها جامهٔ عمل بپوشانید و در این کار به‌یکدیگر یاری کنید و هر کسی را که آمادهٔ یاری نشود دشمن خود بشمارید.

اجرای این نقشه‌ها ناممکن نیست. اندیشه‌ای که در درون دو تن جایگزین باشد و در نتیجهٔ بررسی خردمندانه اجرای آن بهترین راه رهایی بنظرآید، همواره

قابل اجراست و فقط ابلهان و بی‌خردان چنان اندیشه‌ای را اجرانشدنی می‌شمارند. مرادم از دو تن، فرزند من و هیپارینوس فرزند دیونوسیوس اول است. اگر آن دو با یکدیگر موافق باشند همهٔ مردمان سوراکوس را با خود موافق توانند ساخت.

پس دست دعا به‌درگاه خدایان بردارید و با مردمی و مهربانی دوست و دشمن را برای اجرای آن نقشه‌ها با خود همداستان کنید و در این وظیفه کوتاهی روا مدارید تا پیشنهادهای من که امروز چون خواب و خیالی می‌نمایند به‌مرحلهٔ عمل درآیند.»

نامهٔ شمارهٔ ۹

۳۵۷ افلاطون به‌آرخوتاس درود می‌فرستد. آرخیپوس و فیلنیدس آمدند و نامهٔ تو را آوردند. وظیفهٔ سیاسی را که بعهده‌داشتند بآسانی انجام‌دادند و کار پرزحمتی هم نبود. آنگاه شمه‌ای از کارهای تو بیان کردند و گفتند از اشتغال به‌امور سیاسی
۳۵۸ سخت در رنجی. البته اگر کسی که با مسائل معنوی سروکار دارد بتواند همهٔ اوقات را صرف روح و درون خود بکند این خود نیکبختی بزرگی است ولی باید این نکته را در نظر بگیری که ما برای آن به‌جهان نیامده‌ایم که فقط به‌خود بپردازیم بلکه قسمتی از وجود ما مال وطن است و قسمت دیگر متعلق به‌پدر و مادر و قسمت سوم متعلق به‌دیگر عزیزان ما. اما مهمترین قسمت وجود ما باید در خدمت ساعاتی باشد که صرف کارهای نیک می‌توان کرد. هنگامی که وطن از ما یاری می‌طلبد دور از خرد است که گوش به‌فرمانش ندهیم و تقاضایش را برنیاوریم، چه در آن صورت فرومایگان پای در میان خواهندنهاد و زمام کشور را بدست‌خواهند گرفت. اما در مورد اخکراتس بدان که در آینده نیز از مراقبت او کوتاهی نخواهم ورزید و این وظیفه را برای خاطر تو و پدرش فرینیون و همچنین برای خاطر خود آن جوان به‌نیکوترین وجه ادا خواهم‌کرد.

نامهٔ شمارهٔ ۱۰

افلاطون به‌آریستودوروس درود می‌فرستد. می‌شنوم که تو همواره برای ۳۵۸
دیون دوست وفاداری بوده‌ای و این خود بهترین دلیل است بر اینکه تو براستی فیلسوف هستی زیرا به‌عقیدهٔ من فلسفهٔ حقیقی عبارت است از راستی و درستکاری و ثبات قدم و وفاداری، در حالی که همهٔ دانشها و هنرهایی که غایتی غیر از آن دارند در نظر من دیوانگی پرزرق و جلاست. از این رو آرزو دارم که تندرست بمانی و از راهی که درپیش‌گرفته‌ای منحرف نگردی.

نامهٔ شمارهٔ ۱۱

۳۵۸ افلاطون به‌لائوداماس درود می‌فرستد. پیشتر به‌تو نوشتم که از هر حیث
بهتر آن است که تو خود به‌آتن بیایی. ولی می‌گویی آمدنت میسر نیست و تقاضا
می‌کنی که یا من به‌نزد تو بیایم یا سقراط. سقراط بیمار است و اگر من بیایم و
کاری را که چشم‌داری نتوانم بانجام‌برسانم این خود برای من ننگی بزرگ خواهد
بود و من امید ندارم که از عهدهٔ آنچه تو می‌خواهی برآیم و اگر بخواهم همهٔ علل
آن را بنویسم نامهٔ مفصلتری لازم است. از این گذشته من به‌سبب سالخوردگی
قادر نیستم راه سفر درپیش‌گیرم و در دریا و خشکی به‌خطرهایی تن‌درهم که
۳۵۹ امروز همه جا در کمین مسافران نشسته‌است. ولی به‌تو و دوستانت که در صدد
تأسیس شهر نوبنیادی برآمده‌اند از اینجا پندی می‌توانم داد گرچه این پند در نظر
اول به‌قول هسیودوس هم بد است و هم دریافتنش دشوار. اگر کسانی که قصد
تأسیس شهر نوبنیاد را دارند گمان می‌کنند که فقط با یک قانون اساسی کشوری
منظم می‌توان تأسیس کرد بی آنکه فرمانروای مقتدری در رأس دولت قرارگیرد و
مردمان را به‌راه نظم و خرد و اطاعت از قانون رهنمون شود سخت در اشتباهند.
در جامعه‌ای که مردانی سیاسی وجوددارد چنان فرمانروایی به‌خودی خود پیدا
می‌شود و سر برمی‌دارد. ولی اگر جامعهٔ شما از مردان سیاست خالی است و برای
تربیت فرمانروایان به‌آموزگاری نیاز دارید یقین بدانید که نه چنان آموزگاری
خواهیدیافت تا شما را در راه نظم و تقوی نگاه‌بدارد و نه شاگردانی که به‌فرمان او
گردن‌بنهند و یگانه چاره شما این است که دست به‌درگاه خدا بردارید و از او
بخواهید تا کسی بفرستد که بتواند شهر شما را از بی‌نظمی و آشوب رهایی دهد.
شهرهای دیگر نیز از این حیث در آغاز مانند شهر شما بودند و پس از چندی در
زیر فشار وقایع بزرگ مانند جنگ و امثال آن مردانی بزرگ و نیرومند پدیدار

شدند و جامعه را به‌سوی نظم و قانون سوق دادند.

پس مهمترین وظیفهٔ شما این است که دل قوی دارید و بیم و نگرانی به‌خود راه مدهید و پندی را هم که به‌شما دادم از یاد مبرید و گمان مکنید که تکلیفی آسان بعهده گرفته‌اید. کامیابی شما را آرزو می‌کنم.

نامهٔ شمارهٔ ۱۲

۳۵۹ افلاطون به‌آرخوتاس تارنتی درود می‌فرستد. نوشته‌های فلسفی را که فرستاده‌بودی با رغبت تمام خواندم و به‌نویسندهٔ آنها آفرین گفتم. چنین می‌نماید که این مرد برای نیاکان خود فرزندی شایسته است. بی‌گمان شنیده‌ای که اسلافش مردان دلیری بودند و دوشادوش سایر اهالی ترویا بر لاومدون شوریدند. اما در مورد نوشته‌های فلسفی من که فقط به‌منظور یادآوری خود به‌رشتهٔ تحریر درآورده‌ام، بدان که هنوز نتوانسته‌ام آنها را به‌وجهی نیکو مرتب سازم و در همان وضعی که بودند برای تو فرستاده‌ام و دربارهٔ احتیاطی که باید بخرج‌دهی گمان نمی‌کنم سفارش تازه‌ای لازم باشد.

نامهٔ شمارهٔ ۱۳

افلاطون به‌دیونوسیوس فرمانروای سوراکوس درود می‌فرستد. ۳۶۰

این جمله را در آغاز نامه نوشتم تا بدانی که نامه از من است. روزی که جوانان اهل لوکروی را به‌مهمانی خوانده‌بودی و در سر میز دور از من نشسته‌بودی از جای خود برخاستی و به‌نزد من آمدی و با من سخن دوستانه گفتی و همسایهٔ من که مردی خردمند و تربیت‌یافته بود روی به‌تو کرد و گفت «دیونوسیوس، پیداست که همنشینی افلاطون برای تو سودمند واقع شده و اشتیاق به‌دانش را در وجود تو برانگیخته‌است.» پاسخ دادی «آری، از چندین حیث از او سود فراوان برده‌ام و خواندن او به‌اینجا خود سودی بزرگ بود.» پس باید بهوش باشیم تا در آینده نیز از وجود یکدیگر سود بیشتر ببریم. به‌همین منظور اینک مقداری از نوشته‌های فیثاغوری او و تقسیم‌بندیهای مفاهیم فلسفی را برای تو می‌فرستم و علاوه بر آن مردی می‌فرستم که تو و آرخوتاس (اگر در نزد تو باشد) از همنشینی او سود فراوان می‌توانید برد. نامش هلیکون و از اهالی کوزیکوس و از شاگردان اودوکسوس است و تعالیم استاد خود را نیک می‌شناسد. چندی هم با یکی از شاگردان ایسوکراتس و همچنین با پولوکسنوس شاگرد بروسون معاشر بوده‌است. با این همه بر خلاف بیشتر اقران خود مردی خوشخو و مهربان است. ولی این نکته را با احتیاط تذکر می‌دهم زیرا هلیکون انسانی است مانند دیگر انسانها، یعنی موجودی تغییرپذیر، و اندکند کسانی که از پاره‌ای جهات هرگز تغییر نمی‌یابند. از این رو دربارهٔ او نیز محتاط بودم و نه تنها خود کوشیدم او را بشناسم بلکه از هموطنانش نیز تحقیق کردم و از هیچ کس خبر نامطلوبی نشنیدم. تو نیز او را بیازمای و از احتیاط فروگذاری مکن و در عین حال اگر وقت داری از او فلسفه بیاموز و اگر وقت نداری یکی از کسانت را وادار کن که از او هر چه بیشتر

بیاموزد و آنگاه به‌هنگام فرصت هر چه آموخته‌است به‌تو یاد بدهد.

۳۶۱ اما دربارهٔ چیزهایی که خواسته‌بودی بفرستم اینقدر می‌گویم که پیکرهٔ آپولون آماده شد و توسط لپتینس فرستادم. این پیکره را هنرمند جوانی به‌نام لئوخارس ساخته‌است. در نزد او پیکرهٔ دیگری هم دیدم که بسیار خوب ساخته‌بود و آن را نیز خریدم تا به‌همسر تو که به‌هنگام تندرستی و بیماری به‌نحوی شایسته پرستاری مرا کرده‌است اهدا کنم. پس آن را به‌او بده مگر آنکه در آن باره نظری دیگر داشته‌باشی. از این گذشته دوازده کوزه شراب شیرین و ده کوزه عسل برای کودکانت می‌فرستم. انجیر نتوانستم بفرستم چون تا من رسیدم فصلش گذشته بود، و دانه‌های مورد هم که نگاه‌داشته‌بودند فاسد شده‌بود. در آینده باید در این باره مراقبت بیشتری کنیم. در مورد باغها هم لپتینس با تو مذاکره خواهدکرد.

وجهی را که برای تهیهٔ آن چیزها و همچنین برای پرداختن به‌مقامات دولتی لازم بود از لپتینس گرفتم و بدین منظور مطلبی عنوان کردم که گمان می‌کنم هم برای هر دوی ما مناسب بود و هم مطابق حقیقت. به‌او گفتم پولی که برای کشتی لوکادی صرف شده‌است باید به‌من مسترد شود و آنگاه پول را گرفتم و مقداری را خود بکاربردم و مقداری را صرف خرید آن اشیا نمودم. اکنون بشنو که وضع پول تو و من در آتن از چه قراراست. چنانکه پیشتر به‌تو گفته‌ام از پول تو و خودم و دوستانم مقداری بکارخواهم‌برد ولی خواهم‌کوشید که هر چه کمتر و به مقداری مطابق نظر صاحب پول که برای احتیاج من کافی است بکاربرده‌شود. یکی از موارد احتیاج به‌شرحی است که می‌گویم: از خواهرزادگانم که همه درگذشته‌اند چهار دختر مانده‌است که یکی به‌سن زناشویی رسیده و دیگری هشت ساله است و سومی سه ساله و چهارمی هنوز یک ساله نشده. من و خویشانم باید جهیزیهٔ آنان را فراهم‌سازیم و اگر من زنده نمانم تکلیف از من ساقط است. اگر پدران دختران تا هنگام زناشویی ایشان توانگرتر از من بشوند من دیگر تکلیفی بعهده‌نخواهم‌داشت ولی امروز من توانگرتر از آنانم و به‌همین جهت به‌یاری دیون و دیگران جهیزیهٔ مادرانشان را هم فراهم‌ساخته‌ام. یکی از آن دختران فرزند خواهر اسپوسیپوس است و با او ازدواج خواهدکرد. برای این دختر بیش از سی مینه لازم نیست و این مبلغی است که با توجه به‌وضع خانوادگی ما برای او کافی است. اگر مادرم درگذرد بیش از سی مینه هم برای ساختن گور او ضروری خواهد بود.

تکالیف من در حال حاضر در این حدودند. اگر به‌سبب سفر به‌نزد تو مخارج مخصوصی لازم شود یا مجبور شوم مبالغی به‌مقامات دولتی بپردازم خواهم‌کوشید مبلغی هر چه کمتر صرف شود ولی به‌هر حال همه را به‌حساب تو خواهم‌گذاشت.

۳۶۲ دربارهٔ وجوهی که باید در آتن خرج شود ناچارم شمه‌ای دیگر بیان کنم. اگر مصارف دیگری برای تجهیز گروه آوازخوان یا امور دیگر پیش‌آید، بر خلاف آنچه می‌پنداشتم، در اینجا دوستی نداری که وجه لازم را در اختیار تو بگذارد. از این گذشته نباید فراموش کنی که اگر وجه نقد خرج شود سودی حاصل خواهدشد در حالی که اگر وجه موجود نباشد و منتظر شویم تا کسان تو بیایند این امر سبب زیان خواهدبود و گذشته از آن مایهٔ بدنامی تو خواهدگردید. این نکته را سهل مگیر زیرا در این باره لااقل یک تجربه دارم و آن این است که اراستوس آیگینایی را به‌نزد دوستت آندرومدس فرستادم و گفته‌بودی که اگر وجهی لازم شود از او بگیرم. مرادم این بود که با آن وجه اشیاءِ گرانبهایی را که با نامهٔ خود خواسته‌بودی تهیه کنم و برای تو بفرستم. آندرومدس پاسخ داده‌بود که «هر چه در گذشته به‌پدر این پادشاه پرداخته‌ام با زحمت زیاد توانسته‌ام پس بگیرم. از این رو مبالغ کوچک می‌توانم بپردازم ولی به‌پرداخت مبالغ بزرگ آماده نیستم.» اما لپتینس هر چه خواستم با کمال میل پرداخت و در موارد دیگر نیز در خدمت کوتاهی نکرد. پس می‌بینی که ناچارم در مورد پول عقیده‌ام را به‌تو فاش بگویم تا ببینی که دوستانت با تو چگونه رفتار کرده‌اند. گرچه همواره وعده می‌دهند که اگر مصارفی ضرورت یابد ترا متوجه سازند ولی هرگز بدین وعده وفا نمی‌کنند زیرا می‌ترسند این عمل تو را خوش‌نیاید. پس بکوش تا آنان را عادت بدهی که چه در این مورد و چه در موارد دیگر با تو بی‌پرده سخن بگویند زیرا تو باید از همه چیز آگاه گردی و در هر باره تصمیم نهایی را خود بگیری و حق نداری از شنیدن هیچ خبری برنجی. رعایت این قاعده برای مقامی که تو داری بسیار ضروری است. اگر وجوه لازم را بجا مصرف کنی و به‌موقع درست مسترد داری این کار به‌طور کلی و حتی برای افزودن ثروت تو سودمند تواند بود. عقیدهٔ من همیشه چنین بوده‌است و در آینده نیز چنین خواهدبود. پس مگذار مدعیان تو را در نزد مردم بدنام کنند و بگویند که از رفتار تو رنج می‌برند زیرا برای شهرت و مقام تو خوب نیست که مردمان گمان کنند که زندگی با تو دشوار است.

اکنون باید مطلبی هم دربارهٔ دیون بنویسم. چند نکته هست که هنوز نمی‌توانم در مورد آنها سخنی بگویم تا نامهٔ تو برسد. دربارهٔ مطالبی که نمی‌خواستی با او در میان بنهم هنوز با او گفت و گویی نکرده‌ام ولی کوشیدم تا بفهمم اگر تو نقشه‌های خود را اجرا کنی دیون راضی خواهدشد یا ناراضی، و بدین نتیجه رسیدم که شق اخیر پیش‌خواهدآمد. این را هم ناگفته نگذارم که دیون به‌عقیدهٔ من نقشهٔ انقلاب در سر نمی‌پروراند.

۳۶۳ باید به‌کراتینوس برادر تیموثئوس که دوست مورد اعتماد من است زرهی اهدا کنیم از آن نوع که سربازان پیاده بر تن می‌کنند. به‌هر یک از دختران کبس نیز باید سه دست جامه بدهیم و جامه‌ها لازم نیست از قماش ظریف باشند بلکه کتان سیسیلی کافی است. گمان می‌کنم نام کبس را شنیده‌باشی. او همان است که نامش در رسالهٔ «فایدون» یا مرگناپذیری روح پیش‌می‌آید و در آنجا او و سیمیاس با سقراط گفت و گو می‌کنند. به‌هر حال دوستی وفادار و شایان اعتماد است.

اما دربارهٔ اینکه کدام یک از نامه‌های من مطلبی جدی دارد و کدام نه، گمان می‌کنم علامتی را که با هم قرارگذاشته‌ایم بیادداشته‌باشی و به‌هر حال بار دیگر می‌گویم که کسان بسیاری می‌خواهند که سفارشنامه‌ای برای آنان بنویسم و همه را نمی‌توانم بآسانی رد کنم. در آغاز هر نامهٔ جدی کلمه «خدا» را می‌نویسم و در آغاز نامه‌های غیر جدی کلمه «خدایان» را.

سفیران نیز خواهش کرده‌اند که در این نامه فراموششان نکنم و حق هم دارند زیرا همه جا نام تو را به‌نیکی می‌برند خصوصاً فیلاگروس که اگر به‌یادت باشد در آن هنگام دستش بیمار بود. فیلایدس هم که از نزد شاه ایران بازگشته است همه جا از تو بنیکی یاد می‌کند و اگر نمی‌ترسیدم که نامه مفصل شود سخنان او را می‌نوشتم. لیتینس می‌تواند در این باره اطلاع کافی به‌تو بدهد.

اگر خواستی زره یا چیزهای دیگری را که در این نامه نوشته‌ام بفرستی آنها را به‌کسی بسپار که مورد اعتمادت باشد ولی اگر چنان کسی نیافتی توسط تریلوس بفرست. او شوهر خواهر تیسون است که در موقع مسافرت من رئیس پلیس شهر بود و با من دوستی دارد و مرد تربیت‌شده‌ای است.

تندرست باش و از آموختن فلسفه غفلت مکن و جوانان دیگر را نیز وادار کن که در تحصیل فلسفه بکوشند. سلام مرا به‌همبازی من برسان و به‌آریستوکریتوس و دیگران بگو که هر گاه نامه‌ای از من برسد تو را هر چه زودتر باخبر کنند و

تقاضاهایی را که می‌کنم به‌یادت بیاورند تا زود انجام‌بدهی. پول لپتینس را هر چه زودتر به‌او بپرداز تا در روز احتیاج دیگران از یاری ما دریغ نورزند.

یاتروکلس که آزادش کرده‌ام به‌همراه این نامه می‌آید. به‌او پاداش کافی بده زیرا نیکخواه توست و هر خدمتی که بخواهی بجامی‌آورد. اصل این نامه یا رونوشت آن را نگاه‌دار و همچنان بمان که اکنون هستی.

دوره آثار افلاطون

جلد چهارم

ترجمهٔ

محمدحسن لطفی - رضا کاویانی

دورهٔ آثار افلاطون

جلد چهارم

ترجمهٔ

محمدحسن لطفی

شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

افلاطون

دورهٔ کامل آثار افلاطون

جلد چهارم

قوانین و رسائل منسوب به‌افلاطون

Die Gesetze

ترجمه‌شده از متون آلمانی و فرانسهٔ زیر:

Platon, Sämtliche Werke. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg.

Platon, Oeuvres complètes. Bibliotheque de la Pleiade.

چاپ اول: اردیبهشت‌ماه ۱۳۵۷ هـ. ش. ــ تهران

چاپ دوم: اردیبهشت‌ماه ۱۳۶۷ هـ. ش. ــ تهران

چاپ سوم: مهرماه ۱۳۸۰ هـ. ش. ــ تهران

حروفچینی: شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی

صفحه‌آرایی، یکسان‌سازی اعلام و استخراج فهرست راهنما: فتانه کهوند

تعداد: ۵۵۰۰ نسخه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

شابک X - ۰۲۸ - ۴۸۷ - ۹۶۴ (دورهٔ چهارجلدی) ISBN 964 - 487 - 028 - X (4 VOL. Set)

فهرست

قوانين

فهرست تحلیلی قوانین[1]

کتاب نخست

کتاب دوم

کتاب سوم

---

۱. آنچه در فهرست تحلیلی قوانین آمده، شماره‌های استفانوس است.

کتاب چهارم

کتاب پنجم

کتاب ششم

کتاب هفتم

کتاب نخست

مهمان آتنی: خدایی را پایه‌گذار قوانین شهر خود می‌دانید یا بشری را؟ ۶۲۴

کلینیاس: خدایی را، دوست من، خدایی را! در این تردید نیست. واضع قوانین شهر ما زئوس است، و هموطنان این مگیلوس، یعنی مردم لاکدایمون، آپولون را قانونگذار خود می‌دانند. چنین نیست مگیلوس؟

مگیلوس: راست است.

مهمان آتنی: پس می‌خواهی به گفتهٔ هومر استناد کنی و بگویی مینوس که هر نه سال یک بار به‌نزد پدر خود زئوس می‌رفت طبق تعلیمات پدر قانون اساسی شهر شما را وضع کرده؟

کلینیاس: آری، در شهر ما چنین می‌گویند. رادامانثوس برادر مینوس نیز- ۶۲۵
که بی‌گمان نامش را شنیده‌اید ـ در عدالت سرامد آدمیان بوده‌است، و ما مردم کرتا معتقدیم که این شهرت او زادهٔ داوریهای عادلانه‌ای است که در مسائل حقوقی می‌کرده.

آتنی: چه نام نیکی! سزاوار فرزند زئوس همین است. اکنون که شما هر دو در دامن چنین قوانین خوبی پرورش یافته‌اید، گمان می‌کنم بدتان نخواهدآمد اگر در این راه‌پیمایی دربارهٔ جامعه و قانون گفت و گو کنیم. از کنوسوس تا غار و معبد زئوس، چنانکه می‌شنویم، راهی دراز است. ظاهراً در راه چندین استراحتگاه در سایهٔ درختان انبوه هست، و برای ما که سالخورده‌ایم کاملاً مطبوع خواهدبود که گاهگاه از رنج گرما به‌سایهٔ درختی پناه ببریم و با گفت و گوهای خردمندانه یکدیگر را مشغول داریم تا راه را آهسته و آرام بپایان‌برسانیم.

کلینیاس: راست است، دوست گرامی. در بیشه‌های کوچک کنار راه سروهایی بلند و زیبا هست، و چمنزارهایی که می‌توانیم در آنها کمی بیاساییم.

آتنی: بسیار خوب.

کلینیاس: بگذار نخست به‌چشم ببینیم و آنگاه تعریف کنیم. راه بیفتیم!

آتنی: حق با توست. بگو ببینم به‌چه علت قوانین شما مقرر داشته‌اند که مردم بر سر سفره‌های همگانی غذا بخورند و در ورزشگاههای عمومی ورزش کنند و دارای آن گونه سلاح باشند؟

کلینیاس: دوست من، گمان می‌کنم پی‌بردن به‌علت اینها برای هر کسی آسان باشد. وضع طبیعی کشور ما کرتا را می‌شناسید و می‌دانید که مثلاً مانند تسالی صاف و هموار نیست. در تسالی مردم بیشتر سواره می‌روند ولی در کشور ما باید پیاده راه پیمود چون کشور ما چنانکه گفتم ناهموار است و برای پیاده‌روی مناسب‌تر. از این رو سلاح مردم ما ناچار باید سبک باشد تا هنگام پیاده‌روی بر دوش سنگینی نکند. وزن تیر و کمان نیز باید با وزن دیگر سلاحها متناسب باشد. بنا بر این در کشور ما همه چیز برای زمان جنگ حساب شده‌است. گمان می‌کنم قانونگذار ما همین اصل را در نظر داشته و به‌همین سبب دستور داده‌است که مردم بر سفره‌های عمومی غذا بخورند. زیرا می‌دانست که در میدان جنگ همهٔ افراد به‌منظور حراست خود ناچار خواهندشد یکجا و در کنار یکدیگر غذا صرف کنند. قانونگذار معتقد بوده‌است که هر کشوری پیوسته با کشورهای دیگر در جنگ است و اگر مردمان متوجه این نکته نیستند در نظر او از ابلهی آنان است. از
۶۲۶ این رو همچنان که افراد در میدان جنگ برای ایمنی ناچارند یکجا و با هم غذا بخورند و جمعی افسر و سرباز مسلح را به‌پاسداری لشکرگاه بگمارند، در زمان صلح نیز نباید ترک این روش گویند زیرا کلمهٔ «صلح» که بیشتر مردم بر زبان دارند کلمه‌ای است میان‌تهی و بی‌معنی. حقیقت این است که همهٔ کشورها طبیعتاً، بی‌آنکه اعلام جنگی کرده‌باشند، در جنگ دائم با یکدیگرند. اگر به‌موضوع از این دیدگاه بنگری خواهی‌دید که قانونگذار کرتا به‌احتمال قوی با توجه به‌این جنگ دائم بوده‌است که، چه برای جامعه و چه برای یکایک افراد کشور ما، تکالیفی از آن گونه که می‌شناسی مقرر داشته‌است. علت اینکه او ما را موظف به‌مراعات این قوانین کرده این است که معتقد بوده اگر آدمی در جنگاوری استاد نباشد نه از ثروت و مال سودی می‌تواند بجوید و نه از فنون و پیشه‌ها، زیرا هر چه مغلوبان دارند متعلق به‌غالبان است.

آتنی: دوست گرامی، پیداست که به‌کنه قوانین کرتا خوب پی‌برده‌ای. برای

اینکه نقطهٔ ابهامی نماند خواهش می‌کنم دربارهٔ این نکته توضیحی بیشتر بده: آیا می‌خواهی‌بگویی هدف اصلی هر جامعه باید این باشد که سازمان سیاسی خود را به‌نحوی مرتب سازد که در جنگ بتواند بر حریفان پیروز شود؟

کلینیاس: آری همین است. گمان می‌کنم این دوست من نیز با این سخن موافق باشد.

مگیلوس: مرد شریف، مگر ممکن است یکی از مردمان لاکدایمون بدین سؤال پاسخی جز این بدهد؟

آتنی: آیا این اصل، که به‌عقیدهٔ تو در مورد رابطهٔ هر کشور با کشورهای دیگر صادق است، در مورد روابط دهکده‌ای با دهکده‌های دیگر نیز صدق می‌کند؟

کلینیاس: چرا صدق نکند؟

آتنی: پس همان اصل در این مورد نیز صادق است؟

کلینیاس: آری.

آتنی: آیا در داخل یک دهکده، در مورد هر خانه در برابر خانه‌های دیگر، و همچنین در مورد هر فرد در برابر افراد دیگر نیز همین اصل را صادق می‌دانی؟

کلینیاس: البته.

آتنی: آیا هر کس در برابر خویشتن نیز باید چنان بیندیشد که دشمن در برابر دشمن می‌اندیشد؟ یا در این باره باید اصلی دیگر را بپذیریم؟

کلینیاس: خوب گفتی ای مهمان آتنی! میل دارم تو را به‌این نام بخوانم نه به‌نام «مهمانی از آتیکا». چه، حق این است که تو را به‌نام آتنه، که یکی از خدایان است، بخوانیم. زیرا تو با این سخن ریشهٔ اصلی اعتقاد ما را نمایان ساختی و آن را به‌نخستین مبدأش برگرداندی و مطلب را کاملاً روشن نمودی. اکنون بآسانی خواهی توانست پی‌ببری که گفتهٔ ما مطابق با حقیقت است: یعنی هر کس دشمن دیگری است، چه در زندگی فردی و چه در زندگی اجتماعی. حتی هر فردی دشمن خویشتن است.

آتنی: چه گفتی؟

کلینیاس: آری، دوست گرامی. پیروزی بر خود بهترین پیروزیهاست، و ازپای‌درآمدن در برابر خویش، ننگین‌ترین شکستها. همین، دلیل روشنی است بر اینکه هر کسی با خویشتن در جنگ است.

آتنی: عجب! بگذار مطلب را از دیدگاهی دیگر بنگریم. گفتیم که هر کس یا

بر خود پیروز می‌شود و یا در برابر خویش ازپای‌درمی‌آید. آیا همین سخن را در مورد یک خانه، یک روستا و یک شهر نیز می‌توان گفت؟

۶۲۷ کلینیاس: سؤالی است بجا. زیرا این حالت در شهرها و کشورها بارها روی‌می‌دهد: آنجا که نیکان و شریفان بر تودهٔ مردم، یعنی بر بدان و فرومایگان، پیروز شوند حق داریم بگوییم که آن شهر یا آن کشور بر خود پیروز شده‌است و آن را بدین علت بستاییم. اگر وضع به‌عکس این باشد، خلاف این را خواهیم‌گفت.

آتنی: این نکته را، که آیا ممکن است بدان بر نیکان پیروز شوند، امروز کنار می‌گذاریم. زیرا در این باره گفتنی بسیار است. اما مطلبی را که هم‌اکنون گفتی گمان می‌کنم فهمیده‌باشم. مراد تو این است که گاه میان قومی که در سرزمینی واحد بدنیاآمده‌اند، افراد ظالم و شریر دست به‌دست هم می‌دهند و مردمان بهتر و شریفتر را، که از حیث شمار کمتر از دیگرانند، به‌عنف و زور تحت رقیت خود درمی‌آورند. در کشوری که چنین وضعی حکمفرما شود باید گفت آن کشور در برابر خود شکست‌خورده و ازپای‌درآمده‌است و از این رو کشور بدی است. ولی آنجاکه نیکان بر بدان حکومت کنند می‌توان گفت کشور بر خود حاکم است، و کشور خوبی است.

کلینیاس: دوست گرامی، این عقیده گرچه عقیدهٔ غریبی است، ولی چاره‌ای جز پذیرفتن آن نیست.

آتنی: بنا بر این دست از آن برمدار! بگذار این نکته را نیز بررسی کنیم. در میان چند برادر که از یک پدر و مادرند، آیا عجیب است اگر بیشتر آنان بد باشند و چند تنی شریف و درستکار؟

کلینیاس: به‌هیچ وجه عجیب نیست.

آتنی: در چنین موردی من و شما نباید در پی آن باشیم که ببینیم: اگر در آن خانواده بدان بر نیکان حکم برانند آیا می‌توان گفت «آن خانواده مقهور خود گردیده‌است؟» و در صورتی که عکس آن وضع باشد، آیا می‌توان گفت که «آن خانواده بر خود حاکم است؟» زیرا موضوع بحث کنونی ما این نیست که معلوم کنیم کدام عبارت را در کجا باید بکاربرد، بلکه می‌خواهیم روشن سازیم کدام قانون درست و کامل است و کدام نادرست و ناقص.

کلینیاس: حق با توست.

مگیلوس: من نیز با تو همداستانم.

آتنی: در مورد چند برادری که مثال آوردیم، آیا می‌توان تصور کرد که کسی در کشمکشهایی که میان آنان روی‌می‌دهد داوری کند؟

کلینیاس: البته.

آتنی: از این دو کس کدام را می‌توان داور بهتری خواند: آنکه همهٔ برادران بد را بکشد و برادران نیک را وادار کند که بر خود حاکم باشند، یا آنکه زمام حکومت را به‌دست برادران نیک بسپارد و برادران بد را زنده بگذارد و کاری کند که اینان به‌میل و ارادهٔ خود از برادران نیک فرمان ببرند؟ بگذار داور سومی هم تصور کنیم: این یکی از افراد خانواده‌ای که با یکدیگر در کشمکشند هیچ یک را نمی‌کشد، بلکه آنان را با یکدیگر آشتی می‌دهد و آنگاه برای تنظیم روابط آنان ۶۲۸ قوانینی وضع می‌کند و از این طریق دوستی و صفای دائم در میان آنان برقرار می‌سازد.

کلینیاس: این شخص سوم بی‌گمان بهترین داور و قانونگذار است.

آتنی: ولی چنانکه دیدیم او هنگام وضع قانون توجهی به‌جنگ ندارد، بلکه نظرش متوجه خلاف جنگ است.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: دربارهٔ کسی که می‌خواهد در شهری نظم و آرامش برقرار سازد چه باید گفت؟ آیا او هنگام وضع قانون باید جنگ با دشمن بیگانه را در نظر بگیرد یا کشمکشی را که در داخل شهر روی‌می‌دهد و جنگ داخلی نامیده‌می‌شود؟ آیا هر کس نباید همواره در این اندیشه باشد که آتش چنین جنگی هرگز شعله‌ور نشود و اگر شعله‌ور شد هر چه زودتر خاموش گردد؟

کلینیاس: البته هر کس باید در این اندیشه باشد.

آتنی: ولی اگر چنان جنگی پیش‌آید، آیا بهتر آن است که گروهی از مردم شهر کشته‌شوند تا آرامش و صفا برقرار شود؟ یا بهتر است آرامش را از راه آشتی به‌شهر بازگردانند و آنگاه با نیروی متحد به‌دفع دشمن بیگانه روی‌آورند؟

کلینیاس: معلوم است که هر کسی برای وطن خود شق دوم را آرزو می‌کند.

آتنی: پس آیا قانونگذار نیز باید همین شق را در نظر بگیرد؟

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: آیا قانونگذاران قوانین را با توجه به‌خیر و صلاح عموم وضع می‌کنند؟

کلینیاس: البته.

آتنی: خیر و صلاح عموم نه جنگ خارجی است و نه کشمکش داخلی. از این رو همه باید از خدا بخواهند که هیچ یک از این دو پیش نیاید بلکه مردمان در کنار یکدیگر در دوستی و صفا بسربرند. بنا بر این آن پیروزی که می‌گفتید هر کشوری باید بر خود پیدا کند، خیر و صلاح عموم نیست، بلکه رنجی است که بعضی اوقات ناگزیر باید تحملش کرد، همچنان که اگر بدنی بیمار شود ناچار است رنج معالجه را بپذیرد تا تندرست گردد، و حال آنکه بهترین حالات برای بدن این است که هرگز نیازمند مداوا نشود. همین اصل در مورد شهر و فرد نیز صادق است. پس باید بگوییم مرد سیاسی خوب کسی نیست که توجهش در مرتبهٔ نخست به جنگ با دشمنان خارجی باشد، و قانونگذار قابل کسی نیست که هنگام قانونگذاری در زمان صلح، جنگ را هدف خود قراردهد بلکه کسی است که هنگامی که برای جنگ قانون وضع می‌کند هدفش برقراری صلح و آرامش باشد.

کلینیاس: دوست گرامی، بظاهر سخن تو درست است. با این همه تعجب خواهم‌کرد اگر آشکار شود که قوانین شهر ما و لاکدایمون با توجه به‌جنگ، و دشواریهایی که جنگ با خود می‌آورد، وضع نشده‌است.

۶۲۹ آتنی: ممکن است چنین باشد. اکنون هم لازم نیست وقت خود را به بررسی آنها بگذرانیم. بلکه باید پژوهش را چنان دنبال کنیم که گویی هدف ما و قانونگذاران شهرهای شما جز جنگ نیست. پس در راهی که پیش‌گرفته‌ایم با من همقدم شوید. نخست بگذارید تورتایوس را پیش بخوانیم و کمی با او بحث کنیم. تورتایوس در اصل آتنی بود ولی به‌زادگاه این دوست ما مهاجرت کرد و در زمرهٔ همشهریان او درآمد. تا کنون در جهان هیچ کس به‌اندازهٔ تورتایوس جنگ را نستوده‌است. از گفته‌های او یکی این است:

«هرگز مردی را نخواهم‌ستود
هر چند توانگرترین فرزند زمین باشد
و از مزایای بیشمار بهره‌مند،
اگر در روز نبرد نشان‌ندهد که پهلوانی دلاور است»

یقین دارم تو نیز این شعرها را شنیده‌ای و گمان می‌کنم مگیلوس همهٔ آنها را از بر داشته‌باشد.

مگیلوس: بدیهی است.

کلینیاس: ما نیز آنها را از مردمان لاکدایمون شنیده‌ایم.

آتنی: بسیار خوب. اکنون بیایید همه روی به‌این شاعر کنیم بگوییم: «تورتایوس، شاعر گرانمایه! حق داری مردانی را بستایی که در میدان جنگ دلیرند. من و مگیلوس و کلینیاس اهل کنوسوس، در این باره با تو موافقیم. ولی می‌خواهیم بگویی که آیا منظور تو نیز از این پهلوانان، همان کسانی است که ما در نظر داریم؟ برای اینکه مطلب روشن شود بگو که آیا تو مانند ما به‌دو گونه جنگ قائل هستی؟ یا در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟» گمان می‌کنم کسی هم که از حیث دانایی در مرتبه‌ای بمراتب پایین‌تر از تورتایوس باشد، می‌تواند بدین سؤال پاسخی درست بدهد و بگوید که جنگ بر دو گونه است: یکی جنگ داخلی، که چنانکه دیدیم زشت‌ترین و بدترین جنگهاست، دیگری جنگ با کشورها و اقوام بیگانه، که در زشتی به‌پایهٔ نوع نخستین نمی‌رسد.

کلینیاس: درست است.

آتنی: «بسیار خوب، تورتایوس. کدام یک از این دو گونه جنگ را در نظر داری، و کسی که می‌ستایی در کدام یک از آن دو باید نشان‌دهد که پهلوان راستین است؟ ظاهراً منظورت جنگ با بیگانگان است چون در شعرت می‌گویی:

«از کسانی بیزارم که تاب ندارند جلوهٔ نبردهای
خونین و پاره‌پاره‌شدن پیکر دشمنان را ببینند.»

از این شعر چنین برمی‌آید که تو به‌احتمال قوی کسانی را می‌ستایی که در جنگ با دشمنان بیگانه دلیر باشند.» آیا گمان می‌کنید تورتایوس بدین سؤال پاسخ مثبت خواهدداد؟

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: آری، اینان مردانی درخور ستایشند. ولی ما معتقدیم مردانی که در جنگهایی بدتر از این، شهامت نشان‌دهند بمراتب بهتر از ایناناند، و شاهد ما به‌درستی این عقیده، شاعری سیسیلی از شهر مگارا است به‌نام تئوگنیس، که می‌گوید:

«آن که در تنگنای جنگ داخلی دست از وفا برندارد،
ای کورنوس، بسی گرانبهاتر از سیم و زر است.»

به‌عقیدهٔ ما کسی که در گرماگرم فجیع‌ترین جنگها چنین سیرتی از خود بروز دهد پهلوانی است بمراتب بزرگتر از آن دیگری و تقریباً می‌توان گفت ۶۳۰

همچنان که عدالت و خویشتن‌داری و دانایی توأم با شجاعت، بمراتب بالاتر از شجاعت تنهاست، پهلوان مورد نظر ما نیز بسی برتر از پهلوان نخستین است. زیرا مردی که از همهٔ اجزاءِ فضیلت انسانی بهره‌مند نباشد نمی‌تواند در اثنای جنگ در وفاداری ثابت‌قدم بماند. پافشاری در جنگ و بی‌اعتنایی به‌مرگ، بدان گونه که تورتایوس می‌گوید، از هر سرباز مزدور ساخته‌است ولی می‌دانیم که این گونه سربازان، جز عده‌ای قلیل، به‌افراط می‌گرایند و مردمانی ظالم و بی‌آزرم و بی‌خردند.

اکنون باید دید از این گفت و گو چه نتیجه‌ای بدست‌می‌آید؟ نتیجه ظاهراً این است که نه تنها قانونگذارانی که از زئوس الهام می‌گیرند، بلکه همهٔ قانونگذاران هنگام وضع قانون هدفی جز والاترین فضیلت انسانی ندارند. این فضیلت بنا به‌گفتهٔ تئوگنیس، وفاداری در حین خطر است، یعنی آن گونه وفاداری که می‌توان عدالت کاملش خواند. فضیلتی که تورتایوس می‌ستاید، گرچه درخور ستایش است ولی از حیث مقام و اهمیت در مرتبهٔ چهارم قراردارد.

کلینیاس: چه گفتی دوست گرامی؟ آیا اعتقاد تو این است که ما باید قانونگذاران خویش را به‌مرتبهٔ بدترین قانونگذاران تنزل دهیم؟

آتنی: نه، چنین نمی‌کنیم. ولی اگر بگوییم لوکورگوس و مینوس هنگام وضع قانون برای لاکدایمون و کرتا، جز به‌جنگ نظر نداشته‌اند، خویشتن را به‌مرتبه‌ای پایین تنزل داده‌ایم.

کلینیاس: پس به‌عقیدهٔ تو چه باید بگوییم؟

آتنی: حقیقت را! دربارهٔ قوانینی که الهام‌بخش آنها خدایانند جز بدین گونه نباید سخن گفت. آنچه باید گفت این است که خداوند هنگام وضع قانون تنها جزئی از فضیلت انسانی ــ آن هم فروترین جزء ــ را در نظر نداشته‌است، بلکه تمام فضیلت بشری منظور نظر او بوده. آنگاه باید قوانین را با توجه به‌اجزاء مختلف فضیلت انسانی بررسی کرد، نه بدان گونه که امروز رایج است. قانونگذاران امروزی، هر یک جزئی از قوانین را که بدان نیاز دارد پیش می‌کشد و دربارهٔ آن تحقیق می‌کند: یکی به‌قانون ارث می‌پردازد، دیگری به‌قانون کیفر و سومی به‌قانونی
۶۳۱ دیگر. ولی ما بر آنیم که بررسی قوانین باید از راهی درست انجام‌گیرد، یعنی بدان گونه که ما اکنون آغازکرده‌ایم. من با روشی که تو در تحقیق پیش گرفته‌ای به‌طور کلی موافقم زیرا راه درست بررسی قوانین همین است که پژوهش‌کننده فضیلت

انسانی را در نظر آورد و بررسی را با این فرض آغاز کند که قانونگذار هنگام وضع قانون هدفی جز فضیلت انسانی نداشته‌است. ولی آنکه گفتی قانونگذار شهر شما تنها به‌جزءِ کوچکی از فضیلت انسانی نظر داشته‌است، به‌عقیدهٔ من درست نیست و به‌همین جهت گفتار مفصلی را که شنیدی به‌میان آوردم. آیا میل داری بگویم که در این باره چگونه توضیحی از تو چشم‌داشتم؟

کلینیاس: البته.

آتنی: می‌بایست مطلب را بدین گونه تشریح کنی: «بی‌جهت نیست که قوانین کرتا در سراسر یونان شهرتی بسزا دارند. چه، این قوانین اگر درست اجرا شوند برای آدمیان نیکبختی ببارمی‌آورند و آنان را از همهٔ نعمتها بهره‌مند می‌کنند. نعمتها بر دو گونه‌اند: نعمتهای بشری و نعمتهای خدایی. ولی نعمتهای بشری فرع بر نعمتهای خدایی‌اند. از این رو اگر جامعه‌ای بتواند نعمتهای خدایی را که نعمتهای بزرگتری هستند بچنگ‌آورد، از نعمتهای کوچکتر نیز برخوردار می‌شود، وگرنه از هر دو بی‌بهره می‌ماند. از نعمتهای کوچکتر، در مرتبهٔ نخست تندرستی است، پس از آن زیبایی است، در مرتبهٔ سوم نیروی پویایی و دیگر حرکات بدنی، و در مرتبهٔ چهارم ثروت است. ولی ثروت کور نیست بلکه چشمان تیزبین دارد اگر از خرد پیروی کند.

این موهبت اخیر، یعنی خرد، نخستین و بزرگترین نعمت خدایی است. بعد از خرد، خویشتن‌داری و تعادل روح است. چون این دو نعمت با شجاعت به‌هم آمیزند نعمت سوم، یعنی عدالت، پدیدمی‌آید. در مرتبهٔ چهارم شجاعت است. همهٔ این نعمتهای خدایی طبیعتاً پیشرو نعمتهای بشری هستند. از این رو قانونگذار باید آنها را برابر شمارد و بر نعمتهای بشری مقدم بدارد. آنگاه باید مردم را به‌این نکته آگاه سازد که مراد از همهٔ قوانین و دستورهای نوشته، این است که مردمان بتوانند از آن دو نوع نعمت بهره‌مور شوند، ولی باید بدانند که غایت نعمتهای بشری، نعمتهای خدایی است، و غایت نعمتهای خدایی شناسایی خردمندانه، که برتر از همهٔ نعمتهاست. بنا بر این قانونگذار باید دربارهٔ زناشویی و زادن فرزندان و تربیت آنان، خواه پسر باشند و خواه دختر، و همچنین دربارهٔ تربیت و طرز رفتاری که هر کس از آغاز جوانی تا سالهای پیری باید درپیش‌گیرد، به‌پیروی از تفکر و خرد معین کند که کدام کار شایسته است و کدام ناشایست. قانونگذار باید خوشیها و دردها و آرزوها و میلهای مردمان را بدقت بررسی کند و ۶۳۲

بشناسد، تا بتواند به‌یاری قانون ستودنی را بستاید و نکوهیدنی را بنکوهد. از این گذشته باید در مورد خشم و ترس، و حالاتی که به‌سبب دچارآمدن به‌بدبختی یا رهایی از آنها به‌آدمیان دستمی‌دهد، و نیز در مورد اضطرابهایی که به‌سبب بیماری یا جنگ یا تنگدستی یا عوارضی به‌عکس اینها به‌اشخاص روی‌می‌آورد، دقیقاً معین کند که در این گونه موارد کدامین رفتار خوب است و کدامین بد. سپس قانونگذار باید درآمد و خرج مردم را، از هر نوع و به‌هر قبیل که باشد، و روابط مالی آنان را، که گاه سبب پیوستگی و گاه علت جدایی عمدی یا غیرعمدی می‌شود، در نظر آورد و حق را از خلاف حق بازشناسد، تا بتواند تمیز دهد که کدام فرد ذیحق است و کدام بی‌حق، و به‌کسانی که با میل و رغبت از قانون پیروی می‌کنند پاداش دهد و آنان را که از قانون سرمی‌پیچند به‌کیفر رساند. پس از آنکه شالودهٔ قوانین را ریخت باید به‌این مطلب بپردازد که مردگان را چگونه باید به‌خاک بسپارند و چگونه باید از آنان بنیکی یاد کنند. پس از آنکه از این مهم نیز فارغ شد باید برای قوانینی که وضع کرده‌است پاسدارانی بگمارد که بعضی در پرتو شناسایی و برخی به‌سبب رأی درست، شایستگی چنین مقامی را داشته‌باشند تا تمام جامعه با رشتهٔ خرد به‌هم پیوند یابد و معلوم شود که پیشوای جامعه عدالت و خویشتن‌داری است نه جاه و ثروت.»

دوستان گرامی، چشم‌دارم مطلب را بدین گونه شرح دهید، و بازنمایید که قوانینی که می‌گویید زئوس و آپولون به‌مینوس و لوکورگوس الهام کرده‌اند حاوی همهٔ این جزئیاتند، و هر کس که از راه پژوهش علمی یا تجربهٔ شخصی به‌کنه قانون آشنا باشد می‌تواند این جزئیات را در قوانین شهر شما بیابد، هر چند ما در این لحظه از یافتن آنها ناتوانیم.

کلینیاس: دوست گرامی، اکنون میل داری بحث را چگونه دنبال کنیم؟

آتنی: گمان می‌کنم باید مطلب را بار دیگر از سر بگیریم و نخست دربارهٔ دستورهایی گفت و گو کنیم که هدفشان ایجاد شجاعت است، همچنان که در آغازِ بحث کردیم. پس از آن اگر موافق باشید، به‌جزئی دیگر از فضیلت انسانی خواهیم پرداخت و در این کار از روشی پیروی خواهیم‌کرد که در تحقیق جزءِ نخستین پیش‌گرفته‌ایم. بدین‌سان در همهٔ اجزاءِ فضیلت انسانی تحقیق خواهیم‌کرد تا راهمان کوتاه شود و از راه‌پیمایی ملول نگردیم. پس از آنکه از بررسی همهٔ اجزاءِ فضیلت فارغ شدیم، خواهیم‌کوشید تا، اگر خدا بخواهد، نشان‌دهیم چرا و چگونه

هدف همهٔ جزئیاتی که برای قانون ذکر کرده‌ایم چیزی جز فضیلت انسانی نیست.

مگیلوس: خوب گفتی. نخست بکوش تا قوانین زئوس را، که این کلینیاس ستایشگر اوست، بررسی کنی. ۶۳۳

آتنی: بسیار خوب، چنین خواهم‌کرد ولی قوانین زادگاه تو و شهر خویش را نیز از نظر دور نخواهم‌داشت چون بحثی که درپیش‌داریم باید به‌همهٔ ما مربوط شود. اکنون بدین سؤال پاسخ بدهید: آیا معتقدیم که منظور قانونگذار، از اینکه مقرر داشت همهٔ افراد بر سفره‌های همگانی غذا بخورند و در ورزشگاههای همگانی ورزش کنند، این بود که مردم کشور برای جنگ آماده شوند؟

مگیلوس: آری.

آتنی: آیا بدین منظور دستور سوم و چهارمی هم داده‌است؟ شاید هنگام بحث دربارهٔ دیگر اجزاءِ فضیلت (یا به‌هر نام دیگر که می‌خواهید آنها را برای روشن‌شدن مطلب بخوانید) نیز ناچار شویم این گونه دستورها را یکایک بشماریم.

مگیلوس: پاسخی که من و هر لاکدایمونی دیگر بدین سؤال می‌دهد چنین است: آری، دستور سوم این است که مردم به‌شکار بپردازند.

آتنی: پس بگذار بکوشیم تا اگر بتوانیم دستور چهارمی و پنجمی هم پیدا کنیم.

مگیلوس: می‌کوشم دستور چهارم را بیان کنم: این دستور تمرین شکیبایی در برابر درد است. این تمرین در شهر ما، گاه از راه مشت‌زنی صورت می‌گیرد و گاه از راه نوعی ربودن، و در اثنای تمرین همیشه افراد یکدیگر را بسختی می‌زنند. دو سال تربیت سربازی را نیز باید به‌اینها افزود. در دوران سربازی هر کس ناچار است رنجهایی طاقت‌فرسا تحمل کند، از جمله در زمستان پای برهنه راه برود و بی‌رختخواب روی زمین بخوابد و همهٔ کارهای خویش را خود انجام‌دهد و روز و شب راه بپیماید. رنجهایی هم که در اثنای جشنهای ورزشی باید تحمل کرد، کمتر از آن نیست، مانند کشتی‌گرفتن در آفتاب سوزان و مشقات دیگری از این دست، که اگر بخواهیم همه را بشماریم سخن بپایان نمی‌رسد.

آتنی: خوب گفتی دوست لاکدایمونی. بگذار اکنون بکوشیم تا مفهوم شجاعت را برای خود روشن کنیم. آیا شجاعت، تنها پایداری در برابر ترس و درد است؟ یا پایداری در برابر لذتهایی را هم که دل هر کس را چون موم نرم می‌کنند

باید شجاعت نامید؟

مگیلوس: گمان می‌کنم شجاعت پایداری در برابر هر دوی اینهاست.

آتنی: اگر بحث پیشین را بیادداشته‌باشم، کلینیاس ادعا کرد که یک شهر یا یک شخص ممکن است در برابر خویشتن ازپای‌درآید و تسلیم شود. چنین نیست دوست گرامی؟

کلینیاس: راست است.

آتنی: آیا پس فقط کسی را باید ترسو بنامیم که در برابر درد از پای درمی‌آید؟ یا کسی هم که در برابر لذت تسلیم می‌شود ترسوست، حتی ترسوتر از آن یکی؟

کلینیاس: به‌عقیدهٔ من هر دو ترسو هستند. حتی همهٔ ما دربارهٔ کسی که در برابر لذت تسلیم شود می‌گوییم او به‌وضعی ننگین مغلوب خود شده‌است، و او را بمراتب زبونتر از کسی می‌دانیم که نتواند در برابر دردهای طاقت‌فرسا شکیبا باشد.

۶۳۴ آتنی: گمان نمی‌کنم قانونگذارانی که از زئوس و آپولون الهام گرفته‌اند خواسته‌باشند شجاعتی لنگ پدیدآورند تا تنها در برابر دشمنانی که از چپ می‌آیند پایداری کند ولی در مقابل دشمنانی که از راست حمله می‌آورند، یعنی در برابر هوسها و لذتها، ناتوان باشد. بلکه منظور نظر آنان شجاعتی سالم و نیرومند بوده‌است که بتواند در برابر همهٔ دشمنان یکسان پایداری ورزد.

کلینیاس: عقیدهٔ من نیز همین است.

آتنی: از این رو بار دیگر می‌پرسم: در شهرهای شما کدامند آن قوانینی که سبب می‌شوند مردم از برابر لذتها نگریزند همچنان که از برابر درد نباید گریخت، بلکه مردمان را با لذتهای گوناگون آشنا می‌سازند و در عین حال از راه اجبار یا به وسیلهٔ جایزه و پاداش وادارشان می‌کنند که در برابر لذت پایداری ورزند و بر آن حکومت کنند؟ آیا در مورد لذت نیز چنین دستورهایی دارید؟ کدامند آن قوانینی که مردمان را نه تنها در برابر دردها بلکه در مقابل لذتها نیز، که پیروزشدن بر آنها وظیفهٔ هر آدمی است، دلیر بارمی‌آورند و نمی‌گذارند شما در برابر دشمنانی که به‌شما از دیگر دشمنان نزدیکتر و بمراتب خطرناکترند ازپای‌درآیید؟

مگیلوس: دوست گرامی، دربارهٔ لذت بآسانی نمی‌توانم دستورهایی کلی و روشن، از آن گونه که برای درد برشمردم، ذکر کنم. ولی شاید بتوانم دستورهایی

جزئی و کوچک بیادبیاورم.

کلینیاس: من هم نمی‌توانم در قوانین کرتا چنان دستور صریحی بیابم.

آتنی: جای تعجب نیست. ولی دوستان گرامی، اگر یکی از ما در اثنای تحقیق برای یافتن حقیقت و کمال مطلوب، در قوانین کشوری که زادگاه دیگری است عیبی پیدا کند، دیگران نباید از او آزرده‌شوند بلکه باید با کمال دوستی و صفا سخنش را بپذیرند.

کلینیاس: خوب گفتی، دوست آتنی. راه درست همین است که نشان‌دادی.

آتنی: کلینیاس گرامی، برای سالخوردگانی چون ما جز این شایسته نیست.

کلینیاس: راست می‌گویی.

آتنی: اینکه آیا حق داریم به‌نظام سیاسی لاکدایمون و کرتا خرده بگیریم یا نه، مطلب دیگری است. ولی عقیده‌ای را که مردمان کشورهای دیگر دربارهٔ آن نظام سیاسی دارند ظاهراً من بهتر از شما می‌توانم تشریح کنم. شاید همهٔ قوانین شما خوب باشد. ولی به‌هر حال یکی از آنها را باید بهترین قوانین شمرد. مرادم آن قانونی است که به‌جوانان اجازه نمی‌دهد دربارهٔ نیکی یا بدیِ قوانین موجود تجسسی کنند، بلکه به‌آنان حکم می‌کند که همه یکدل و یکزبان بگویند که همهٔ قوانین کشور خوبند زیرا اثر الهام خدایانند. اگر کسی سخنی جز این به‌زبان آورد دیگران حق ندارند آن را تحمل کنند. ولی اگر یکی از پیرمردان عیبی در قوانین پیدا کند، می‌تواند آن را در جایی که جوانان نباشند به‌یکی از سران کشور یا همسالان خود تذکر دهد.

کلینیاس: راست می‌گویی، دوست گرامی، و بی‌آنکه قانونگذاران ما را دیده ۶۳۵
باشی چون غیبگویی به‌نیت آنان پی‌برده‌ای.

آتنی: بسیار خوب. چون جوانی در میان ما نیست و همه مردان سالخورده‌ایم حق داریم دربارهٔ نیک و بد این قوانین بحث کنیم بی‌آنکه گناهکار شمرده‌شویم.

کلینیاس: درست است. اگر ایرادی به‌قوانین ما داری پنهان مکن و عقیده‌ات را فاش بگو. این کار نه تنها عیبی ندارد بلکه آدمی اگر از شنیدن ایراد خشمگین نشود و گفته‌های خرده‌گیران را با شکیبایی و تأمل بشنود، ممکن است در صدد چاره‌جویی برآید.

آتنی: درست است. ولی بدان که من اکنون قصد خرده‌گیری بر قوانین شما ندارم بلکه نخست می‌خواهم آنها را بشناسم و به‌کنه آنها پی‌ببرم و در آن میان اگر ایرادی به‌نظرم رسید بیان کنم. تا آنجا که می‌دانم در میان اقوام یونانی و بیگانه، شما یگانه قومی هستید که قانونگذارانش از نزدیک‌شدن به‌هر گونه لذتی بازداشته‌اند. دربارهٔ درد و ترس، قانونگذار شما بر این عقیده بوده‌است که اگر کسی از جوانی عادت کند که از هر ترس و رنجی بگریزد، چون روزی با خطری بزرگ رو به‌رو شود ناچار از میدان خواهدگریخت و در نتیجه، اسیر و بردهٔ کسانی خواهدشد که به‌رنجهای بزرگ خو گرفته‌اند. من معتقدم که همان قانونگذار در مورد لذت نیز بایستی به‌همان گونه می‌اندیشید و به‌خود می‌گفت: اگر فرزندان ما از کودکی با لذتهای بزرگ آشنا نشوند و به‌پایداری در برابر آنها خو نگیرند، چون روزی با لذتی بزرگ رو به‌رو شوند، درست چون کسانی خواهندبود که به‌هنگام خطر از میدان می‌گریزند. بدین معنی که اینان نیز یا اسیر کسانی خواهندشد که به‌خویشتن‌داری در برابر لذتها خوگرفته‌اند، و یا بردهٔ افرادی که وسایل رسیدن به‌این گونه لذتها را بدست‌دارند، و چنانکه می‌دانی بیشتر کسانی که وسیلهٔ نیل به‌لذات را در دست دارند فرومایگانند. فرزندان چنان جامعه‌ای روحی خواهندداشت نیمه‌اسیر و نیمه آزاد. از این رو لایق آن نخواهندبود که مردمانی آزاد و شجاع نامیده‌شوند. اکنون بیندیشید و ببینید این ایراد بجاست یا نه؟

کلینیاس: در نظر اول چنین می‌نماید که ایراد تو بجاست. ولی این گونه داوری سطحی و سریع در امری چنین مهم شایستهٔ جوانان ساده‌لوح است نه درخور ما.

آتنی: کلینیاس گرامی و دوست لاکدایمونی، اگر اکنون بخواهیم مطابق برنامه‌ای که برای خود معین کرده‌ایم مطلبی را پیش‌بکشیم که جایش بلافاصله پس از مطلب نخستین است، باید پس از شجاعت، به‌خویشتن‌داری بپردازیم. آیا در این باره نیز، مانند قوانینی که دربارهٔ جنگ دارید، چیزی می‌توان در کشورهای شما یافت که در مقام مقایسه با کشورهای دیگر مزیتی بشمارآید؟

۶۳۶ **مگیلوس:** جواب‌دادن به‌این پرسش آسان نیست. با این همه گمان می‌کنم غذاخوردن بر سر سفرهٔ همگانی و ورزشهای عمومی برای تأمین هر دو فضیلت سودمند باشد.

آتنی: دوست گرامی، در مسائل مربوط به‌سازمان سیاسی جامعه بدشواری

می‌توان چیزی یافت که هم در مقام اندیشه خالی از اشکال باشد و هم در عمل. این اصل در مورد تن آدمی نیز صادق است. زیرا هیچ گونه روش زندگی نمی‌توان یافت که برای تن از لحاظی سودمند و از لحاظ دیگر زیان‌آور نباشد. ورزش در ورزشگاه عمومی و غذاخوردن بر سفرهٔ همگانی در حال حاضر از چندین نظر برای جامعه و دولت سودمند است ولی به‌هنگام شورش و اغتشاش، چنانکه در میلت و بویوتی و ثوریوی دیده شده‌است، زیان ببارمی‌آورد. گذشته از این چنین می‌نماید که این رسم و عادت دیرین در هم‌میهنان شما تمایل طبیعی به‌جنس مخالف را، که نه تنها در آدمیان بلکه در همهٔ جانوران وجوددارد، منحرف ساخته‌است. از این حیث همهٔ شهرهایی که برای ورزش اهمیتی بیش از اندازه قایلند، سزاوار سرزنشند، علی‌الخصوص شهرهای شما. اعم از اینکه این مسأله از روی مزاح یا بجد مورد بحث قرارگیرد، به‌هر حال باید تصدیق کرد که مرد و زن اگر برای تولید نسل با هم گردآیند از آن لذتی طبیعی می‌برند، ولی به‌هم برآمدن مرد با مرد یا زن با زن خلاف طبیعت است، و نخستین کسی که دست به‌چنین کاری یازیده است بی‌گمان به‌سائقهٔ شهوت لگام‌گسیخته عمل کرده. همه می‌دانیم که داستان گانومدس[1] ساخته و پرداختهٔ مردمان کرتا است و معتقدیم که چون آنان زئوس را واضع قوانین خود می‌دانند این داستان را ساخته و به‌زئوس نسبت داده‌اند تا به پیروی او از این لذت غیرطبیعی بهره جویند. ولی بهتر است اکنون داستان‌سرایی را به‌یک سو نهیم و بر سر بحث خود دربارهٔ قوانین بازگردیم. وقتی که آدمیان به‌فکر وضع قوانین می‌افتند ناچارند همهٔ اندیشهٔ خود را متوجه لذتها و دردها کنند، چه در جامعه و چه در یکایک افراد بشر. زیرا این دو، چشمه‌هایی هستند که به‌فرمان طبیعت به‌جریان افتاده‌اند. آن که از این دو چشمه به‌هنگام مناسب مقداری که جایز است برگیرد، خواه جامعه باشد خواه فرد انسانی یا جانوری دیگر، همواره نیکبخت است. ولی آن کس که به‌افراط یا تفریط گراید و رعایت اقتضای موقع نکند، زندگیش با بدبختی همراه خواهدبود.

مگیلوس: دوست گرامی، همهٔ این گفته‌ها درست می‌نماید و دهان مخاطب را می‌بندد. با این همه معتقدم حق با قانونگذار لاکدایمونی بود که از مردم

---

۱. در اساطیر یونان آمده‌است که گانومدس شاهزادهٔ زیبایی بود. زئوس عاشق او شد و او را ربود و ساقی بزم خدایان کرد. ـ م.

خواست تا از لذات گریزان باشند. دفاع از قوانین کنوسوس بعهدهٔ این دوست ماست. ولی دربارهٔ اسپارت باید بگویم که بعقیدهٔ من این کشور دارای بهترین
قانونها دربارهٔ لذت است چنانکه از این حیث هیچ کشوری بدان نمی‌رسد. قوانین ۶۳۷
ما همهٔ اسباب خوشی را که سبب می‌شود مردمان لگام‌گسیخته بارآیند و دست به کارهای ابلهانه زنند، از کشور رانده‌است. در هیچ شهر و روستای اسپارت یک بزم می‌خوارگی با همهٔ متعلقات و نتایج آن که سبب برانگیختن شهوتهاست نمی‌توان یافت. اگر در گذرگاهی عمومی، حتی در جشن باکوس، مستی دیده‌شود مردم گریبانش را می‌گیرند و به‌سزایش می‌رسانند، حال آنکه در شهر شما یک بار به جمعی از مستان برخوردم که بر ارابه‌ای سوار بودند. حتی در تارنت نیز که تحت‌الحمایهٔ ماست با حیرت بسیار دیدم که در جشن باکوس همهٔ مردم شهر مستند. در کشور ما هیچ گاه چنین وضعی پیش‌نمی‌آید.

آتنی: دوست گرامی لاکدایمونی من، این گونه کارها اگر به‌اعتدال باشد ستودنی است و اگر به‌افراط و تفریط باشد ناپسند. هموطنان من بآسانی می‌توانند با اشاره به‌بی‌بندوباری زنان شما از خود دفاع کنند. چه در تارنت و چه در کشور ما و چه در کشور شما، مردم در برابر این گونه خرده‌گیریها یک پاسخ دارند و آن این است که می‌گویند: «همین که هست خوب است». اگر بیگانه‌ای در این شهر چیزهایی ببیند که در شهر او رایج نیست در جوابش می‌گویند: «این همه تعجب لازم نیست. رسم ما این است. شاید در شهر تو نیز رسم و عادت دیگری باشد». ولی ما، دوستان من، این بحث را برای آن آغاز نکرده‌ایم که از رسوم و آداب دیگران سخن بگوییم بلکه منظور این است که در خوبی و بدی خود قانونگذاران تحقیق کنیم و ببینیم کدام عمل آنان بجاست و کدام بیجا. از این رو لازم است دربارهٔ خود مستی قدری بیشتر سخن بگوییم زیرا این رسم موضوع کوچکی نیست و قانونگذاری استاد لازم است تا در این باره قاعده‌ای وضع کند. نمی‌پرسم که آیا شراب‌خوردن باید مجاز باشد یا نه. سؤال من دربارهٔ مستی است و مرادم این است که آیا در این باره باید مانند اسکوئیان و ایرانیان و تراکیاییان و کارتاژیها و مردمان کلت و ایبری، که همه جنگجو هستند، رفتار کرد، یا مانند شما؟ شما، چنانکه خود می‌گویید، پیوسته از می‌خوارگی گریزانید. اسکوئیان و تراکیاییان، چه مرد و چه زن، شرابی بسیار قوی بی‌آنکه آب در آن بیامیزند، می‌آشامند و حتی به‌جامه‌های خود نیز شراب می‌پاشند و این را رسمی پسندیده می‌دانند.

ایرانیان نیز به‌شراب و دیگر لذتهایی که شما نکوهیده می‌دانید، دلبستگی دارند گرچه بیش از اقوام دیگر اعتدال نگاه‌می‌دارند.

مگیلوس: ولی دوست گرامی، ما هر گاه افزار جنگ برمی‌گیریم همهٔ آنان را ۶۳۸
تار و مار می‌کنیم.

آتنی: بهتر آن است که این سخن را به‌میان نیاوری. زیرا ما علت بسیاری از شکستها و پیروزیها را که در گذشته روی‌داده‌است یا در آینده روی‌خواهدداد نمی‌شناسیم. بدین سبب نمی‌توانیم برای آنها علتی قطعی پیدا کنیم. شکست یا پیروزی در جنگ دلیلی مسلم بر خوبی و بدی سازمان سیاسی نیست. کشورهای کوچک از شکست در برابر کشورهای بزرگ ناگزیرند. لوکروی از سوراوس شکست خورد، حال آنکه قوانین لوکروی بمراتب بهتر از قوانین سوراکوس است. کئوس نیز در برابر آتن ازپای‌درآمد، و هزاران مثال دیگر از این دست می‌توان آورد. بنا بر این بهتر آن است که رسوم و آداب و سازمانهای سیاسی هر کشور را جداگانه بررسی کنیم تا پژوهش ما به‌نتیجه برسد. در این گفت و گو سخن از شکست و پیروزی به‌میان نمی‌آوریم بلکه می‌کوشیم پی‌ببریم که در این یا آن سازمان سیاسی چه نیک است و چه بد. ولی نخست گوش کنید تا بگویم که در این جست و جو چگونه باید پیش رفت.

مگیلوس: بگو.

آتنی: بیشتر مردمان را عادت بر این است که چون کسی نام رسم یا آیینی را می‌برد، زود یکی آن را می‌ستاید و دیگری نکوهش می‌کند. حال آنکه این درست نیست و مانند آن است که به‌کسی بگویند پنیر غذای خوبی است و او زود این گفته را رد کند بی‌آنکه نخست تحقیق کند که پنیر چه اثری در بدن دارد و آن را از کجا باید بدست‌آورد و چگونه و با کدام غذا و در چه حالی باید خورد. به‌نظر من ما نیز در بحث خود همان شیوه را پیش‌گرفته‌ایم. زیرا تا یکی از ما کلمهٔ مستی را به‌میان می‌کشد زود یکی آن را می‌ستاید و دیگری می‌نکوهد. دلایلی هم که آورده‌می‌شود مستند به‌گفته‌های دیگران و گواهان بیگانه است. یکی چون به قول گروهی انبوه از آن گونه گواهان تکیه می‌کند گمان می‌برد که گفته‌اش مطابق حقیقت است و دیگری می‌گوید اقوامی که از این عادت بدورند در جنگ همیشه پیروزند، و سومی باز سخنانی خلاف آن به‌میان می‌آورد. اگر بخواهیم دربارهٔ همهٔ رسوم و آداب بدین روش بحث کنیم به‌عقیدهٔ من نتیجه‌ای نخواهیم‌گرفت. از این

رو میل دارم در موضوع مورد بحث، یعنی مستی، به‌روشی دیگر، که به‌عقیدهٔ من روش بهتری است، سخن بگویم و بدین‌سان بکوشم تا روش قابل اعتمادتری برای تحقیق در این گونه مسائل به‌شما نشان‌دهم. چه در غیر این صورت هزاران قوم دیگر که با رسوم شهرهای شما همداستان نیستند با شما به‌مجادله برخواهند خاست و این گفت و گو هرگز پایان نخواهدگرفت.

۶۳۹ **مگیلوس:** اگر برای تحقیق در این مسائل روش قابل اعتمادتری هست بی‌شک باید آموخت.

آتنی: بگذارید برای روشن‌شدن مطلب مثالی بیاوریم: فرض کنیم کسی بگوید که پرورش بز کاری است نیکو و سودمند، و دیگری که بزهای بی‌چوپان را دیده‌است که چگونه کشتزارها را پایمال می‌کنند، سخن او را ناصواب بداند، و چون بارها جانوران اهلی را بی‌چوپان یا در تحت مراقبت شبانان بد دیده‌است معتقد باشد که پرورش دام به‌طور کلی کار زیان‌آوری است. آیا سخنان و استدلالهای چنین کسی را می‌توان پذیرفت؟

مگیلوس: نه.

آتنی: آیا ناخدای خوب کسی است که تنها در دریانوردی بصیر باشد اعم از اینکه تلاطم دریا بیمارش کند یا نه؟ یا ناخدای خوب به‌شرطی دیگر نیز نیازمند است؟

مگیلوس: ناخدایی که دریا بیمارش کند به‌هیچ روی شایان اعتماد نیست.

آتنی: دربارهٔ سردار سپاه چه می‌گویی؟ آیا کسی که در فرماندهی استاد است ولی هنگام خطر خود را می‌بازد و از ترس بیمار می‌شود، سردار خوبی است؟

مگیلوس: نه.

آتنی: آیا کسی را که هم از فن سرداری سپاه بی‌خبر است و هم ترسو، می‌توان سردار خوبی شمرد؟

مگیلوس: او به‌کار سرداری سپاه نمی‌آید بلکه باید به‌پیرزنان فرمان بدهد.

آتنی: آیا دربارهٔ کسی هم که جامعه‌ای را می‌ستاید یا نکوهش می‌کند، همین گونه می‌اندیشی؟ طبیعت جامعه اقتضا می‌کند که به‌نحو درست اداره شود، چه وجود جامعه فقط در این صورت می‌تواند مفید باشد. حال اگر کسی که دربارهٔ جامعه سخن می‌گوید هرگز جامعه‌ای با مدیری شایسته ندیده‌باشد بلکه آنچه با آن سروکار داشته‌است بی‌مدیر، یا با مدیری ناشایسته بوده‌باشد، آیا به‌داوری او

دربارهٔ جامعه، خواه ستایش باشد و خواه نکوهش می‌توان اعتماد کرد؟

مگیلوس: نه. زیرا او نه اجتماعی با ادارهٔ درست دیده و نه در چنین جامعه‌ای بسربرده‌است.

آتنی: بسیار خوب. آیا بزم باده‌گساری نوعی جامعه نیست؟

مگیلوس: چرا.

آتنی: حال باید دید کدام یک از ما چنین جامعه‌ای به‌صورت درست دیده است؟ پاسخ شما دو تن روشن است: هرگز چنین اجتماعی ندیده‌اید، چون در کشور شما نه مرسوم است و نه مجاز. من، هم خود بارها در جاهای مختلف در آن گونه مجامع شرکت کرده‌ام و هم از دیگران دربارهٔ آنها جویا بوده‌ام. ولی تا کنون نه خود دیده و نه از کسی شنیده‌ام که یکی از آنها به‌نحو شایسته برگذار شود. البته گاه نظم و آرامشی در کار بوده‌است ولی در بیشتر موارد نتیجه نامطلوب بوده.

کلینیاس: دوست گرامی، توضیحی بیشتر بده. چون ما، چنانکه خود گفتی، تجربه‌ای در این امر نداریم و اگر باری در چنین بزمی بوده‌ایم، تمیز خوب و بد آن بر ما آسان نبوده‌است.

آتنی: راست می‌گویی: پس به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار تا مطلب ۶۴۰
روشن شود. آیا تصدیق می‌کنی که هر گاه جمعی برای انجام کاری گرد هم آیند یکی از میان جمع باید رهبری دیگران را بعهده‌بگیرد؟

کلینیاس: چگونه تصدیق نکنم؟

آتنی: آیا پیش از این نگفتیم که سردار سپاه خود باید مردی شجاع باشد؟

کلینیاس: گفتیم.

آتنی: آیا مرد شجاع به‌هنگام خطر کمتر از ترسویان باضطراب‌می‌افتد؟

کلینیاس: آری.

آتنی: اگر بتوانیم برای سرداری سپاه مردی بیابیم که ترس و اضطراب در او راه نیابد، آیا همان مرد را فوراً به‌فرماندهی سپاه نخواهیم‌گماشت؟

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: ما در این بحث در پی کسی نیستیم که در زمان جنگ به‌سپاهی که رویاروی با دشمن است فرمان براند بلکه جویای مردی هستیم که به‌هنگام صلح، اجتماعی از دوستان را اداره کند.

کلینیاس: راست است.

آتنی: ولی چنین اجتماعی هم، اگر در آن شراب بسیار نوشیده‌شود، بی‌هیاهو و آشوب نمی‌ماند. چنین نیست؟

کلینیاس: درست است. حتی گاه هیاهو از حد می‌گذرد.

آتنی: پس آیا در چنین اجتماعی هم وجود مدیر و سرپرستی قابل ضروری است؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: آیا برای این منظور نباید مردی را برگزید که طبعی معتدل داشته‌باشد و بتواند خود را از سرکشی و لگام‌گسیختگی برکنار دارد؟

کلینیاس: معلوم است.

آتنی: گمان می‌کنم او علاوه بر آن باید به‌ماهیت اجتماع به‌طور کلی آشنا باشد. زیرا وظیفه‌اش تنها این نیست که نگذارد به‌دوستی افراد گزندی وارد آید، بلکه باید کاری کند که اجتماع سبب افزایش دوستی میان آنان گردد.

کلینیاس: درست است.

آتنی: بنا بر این کسی که برای ادارهٔ جمعی از باده‌گساران برگزیده‌می‌شود باید خردمند و هشیار باشد. چه، اگر جوانی مست و بی‌تجربه را بدین سمت بگزینند باید خوشحال بود اگر خود او رسوایی ببارنیاورد.

کلینیاس: راست می‌گویی.

آتنی: بسیار خوب. اگر در کشوری این گونه مجالس با نظم شایسته برگذار شوند، و با این همه کسی به‌علت اینکه آنها را مطلقاً مضر می‌داند در مقام نکوهش برآید، شاید بتوان سخنش را مستدل خواند. ولی اگر کسی رسوم و آدابی را که به‌طریقی نادرست برگذار می‌شود نکوهش کند، باید گفت در مرتبهٔ اول طریق برگذاری چنان نیست که او می‌پندارد. در ثانی هر کار اگر بی‌رهبری استادی هشیار و باتجربه صورت‌گیرد ناپسند می‌نماید. آیا تصدیق نمی‌کنی که ناخدا یا هر
۶۴۱ کسی که عنان چیزی را، چه کشتی، چه ارابه و چه سپاه، بدست‌دارد، اگر مست و شوریده باشد آن چیز را به‌تباهی می‌کشاند؟

کلینیاس: دوست گرامی، در اینجا حق با توست. ولی از جمع باده‌گساران هر چند با نظم و ترتیب کامل باشد، چه سودی حاصل می‌شود؟ سپاهی که سرداری آزموده دارد فایده‌اش پیروزی بر دشمن است. همچنین است در مورد مثالهای دیگری که آوردی. ولی بزم باده‌گساران چه فایده‌ای برای فرد یا جامعه دارد؟

آتنی: اگر از ما بپرسند که تربیت‌کردن پسری تنها، یا جمعی از پسران، چه سودی برای جامعه دارد، چه باید پاسخ دهیم؟ اگر سؤال چنین طرح شود، آیا پاسخی جز این توانیم‌داد که فایدهٔ تربیت یک فرد برای جامعه ناچیز است؟ ولی اگر سؤال را به‌صورت کلی طرح کنند و بپرسند که تربیت درست برای جامعه چه سود دارد، پاسخ آسانتر خواهدبود زیرا خواهیم‌گفت پسرانی که از تربیت درست برخوردار شوند مردان شایسته می‌گردند، و این گونه مردان هر کاری را به‌بهترین صورت بانجام‌می‌رسانند و به‌هنگام جنگ بر دشمن پیروز می‌شوند. از این رو تربیت مایهٔ پیروزی است، حال آنکه پیروزی نه تنها مایهٔ تربیت نیست بلکه بیشتر اوقات درشتی و خشونت ببارمی‌آورد. بارها دیده شده‌است که پیروزی در جنگ سبب غرور شده، و غرور مفاسد بی‌شمار به‌دنبال آورده‌است. تربیت به‌هیچ روی مایهٔ خشونت و فساد نمی‌شود. ولی پیروزی بارها به‌خشونت انجامیده‌است و در آینده نیز چنین خواهدشد.

کلینیاس: دوست گرامی، گمان می‌کنم می‌خواهی‌بگویی شرکت در جمع می‌گسارانی که محفلشان با نظم و آرامی شایسته برگذار شود، جزئی از تربیت است.

آتنی: چرا نگوییم؟

کلینیاس: آیا می‌توانی بر درستی این سخن دلیلی بیاوری؟

آتنی: کسانی که در درستی این سخن تردید دارند بیشمارند. از این رو آوردن دلیلی که همگان را قانع کند تنها از خدایان ساخته‌است. ولی چون بحثی که درپیش‌گرفته‌ایم راجع به‌قوانین و سازمانهای اجتماعی است آماده‌ام، اگر مایل باشید، عقیدهٔ خود را بیان کنم.

کلینیاس: آری، میل داریم عقیدهٔ تو را در این موضوع که این همه مورد اختلاف است، بشنویم.

آتنی: بسیار خوب. ولی باید براستی بکوشید تا جان کلام مرا دریابید. من نیز خواهم‌کوشید تا مطلب هر چه روشن‌تر اداشود. ما آتنیان در سراسر یونان به پرگویی مشهوریم و شما اسپارتیان به‌کم‌سخنی شهره‌اید. شما مردمان کرتا نیز چنانکه معروف است به‌سکوت و اندیشیدن بیش از گفتار ارج می‌نهید. از این رو باید مراقب باشم تا گمان نبرید که می‌خواهم دربارهٔ باده‌گساری که موضوع کوچک ۶۴۲
و بی‌اهمیتی است بیهوده سخن به‌درازا بکشم. با این همه برای اینکه بتوانیم حق

مطلب را بگزاریم، ناچاریم نخست دربارهٔ موسیقی سخنی بگوییم؛ و برای اینکه از این بحث اخیر نتیجه‌ای بگیریم لازم است ابتدا مفهوم تربیت را روشن سازیم. از این رو برای بیان مطلب به‌شرحی دراز نیازمندیم. پس بیندیشید و بگویید چه باید کرد. آیا میل دارید این مطلب را به‌یک سو نهیم و به‌مسأله‌ای دیگر از مسائل قانونگذاری بپردازیم؟

مگیلوس: دوست آتنی، شاید نمی‌دانی که خانوادهٔ من با شهر شما پیوندی ناگسستنی دارد. بدین سبب احساس من نسبت به‌شهر شما مانند احساسی است که در این گونه موارد به‌همهٔ کودکان دست‌می‌دهد. همین که در کودکی بشنویم که خانوادهٔ ما از طرف شهر مأمور پذیرایی مردمان شهر دیگری است از همان دم بدان شهر بیگانه دل‌می‌بندیم. زیرا گاه و بی‌گاه مردم آن شهر مهمان ما می‌شوند و به‌خانهٔ ما رفت و آمد می‌کنند. آدمی در این گونه موارد شهر بیگانه را چون وطن دوم خود می‌پندارد. احساس من در برابر شهر شما درست به‌همین گونه بوده است. در کودکی وقتی که دوستانم در لاکدایمون می‌خواستند آتنیان را بستایند یا نکوهش کنند می‌گفتند: مگیلوس، شهر شما در فلان مورد با ما بد رفتار کرده‌است یا در فلان مورد به‌یاری ما شتافته. در این گونه گفت و گوها من در برابر کسانی که می‌خواستند از آتن بدگویی کنند به‌طرفداری از شهر شما برمی‌خاستم و در دل خود محبتی نسبت به‌شما احساس می‌کردم. اکنون نیز از شنیدن زبان آتنی لذت می‌برم و اینکه می‌گویند هر آتنی خوب و درستکار در حد اعلای خوبی و درستکاری است، به‌نظر من کاملاً راست است زیرا آتن یگانه شهری است که مردم در آنجا براستی آزادند و از این رو نیکان آن شهر بی‌آنکه عاملی خارجی و مصنوعی در کار باشد به‌تقدیر الهی نیک و حق‌پرستند. بنا بر این به‌هر تفصیلی که صلاح می‌دانی سخن بگوی.

کلینیاس: دوست گرامی، بگذار من نیز نظر خود را بی‌پرده بیان کنم و آنگاه هر چه می‌خواهی‌بگوی. شاید شنیده‌باشی که در اینجا مردی به‌نام اپی‌منیدس زندگی می‌کرد که از مجذوبان خدا و خویشاوند من بود. این مرد ده سال پیش از حملهٔ ایرانیان، به‌فرمان سخنگوی پرستشگاه به‌شهر شما آمد و مراسم قربان را که خدا دستور داده‌بود بجای‌آورد و به‌مردم آتن که در آن روزها از لشکرکشی ایرانیان ترسان بودند اعلام کرد که ایرانیان تا ده سال دست به‌حمله نخواهندزد و پس از حمله نیز بی‌آنکه به‌مقصود برسند عقب خواهندنشست و زیانی که خود از این کار

خواهندبرد بیش از زیانی خواهدبود که به‌شما خواهندرساند. از آن زمان نیاکان من با مردم شهر شما پیوندی دوستانه یافته‌اند و همهٔ افراد خانوادهٔ من مردم شهر شما را به‌دیدهٔ دوستی می‌نگرند.

آتنی: چنین می‌نماید که برای شنیدن آمادگی دارید. من نیز میل دارم ۶۴۳
سخن بگویم. ولی افسوس که خواستن همیشه با توانستن همراه نیست. با این همه از کوشش نباید بازایستاد. برای اینکه موضوع بحث به‌اندازهٔ کافی روشن شود بگذارید نخست ماهیت تربیت و اهمیت و آثار عملی آن را روشن کنیم. زیرا مطلبی که می‌خواهیم تشریح کنیم باید از این نقطه آغاز شود و با ستایش خدای شراب پایان پذیرد.

کلینیاس: اگر صلاح می‌دانی، چنین می‌کنیم.

آتنی: پس نخست توضیح می‌دهم که تربیت چیست. شما نیز بدقت گوش فرادهید تا ببینید با گفتهٔ من موافقید یا نه.

کلینیاس: بسیار خوب، بگو.

آتنی: عقیدهٔ من این است که هر کس بخواهد در کاری ماهر شود باید آن را از کودکی تمرین کند، و خواه در حال بازی و خواه بجد با همهٔ اموری که بدان کار مربوط است آشنا شود. مثلاً از دو کودک، اگر یکی بخواهد کشاورز قابل شود و دیگری بنای ماهر، یکی باید در حین بازی زمین شخم بزند و دیگری باید خانه‌هایی کوچک بسازد. مربی نیز باید اسباب‌باریهایی به‌شکل اسباب کار کشاورزان و بنّایان در دسترس آنان بگذارد و اطلاعات مقدماتی برای حرفه‌ای که در آینده پیش‌خواهندگرفت به‌آنان بیاموزود. مثلاً به‌بنّای آینده باید راه بکاربردن وسایل اندازه‌گیری و شاقول را آموخت و به‌سرباز آینده باید در حین بازی فن سواری و دیگر اموری را که سربازان بدان نیازمندند، یاد داد. خصوصاً باید بازی را وسیله قرارداد برای اینکه سلیقه و تمایل کودک در جهت وظیفه‌ای که در بزرگی ایفا خواهدکرد برامبیفتد. بنا بر این رکن اصلی تربیت به‌عقیدهٔ من راهنمایی درست است تا در روح کودک به‌هنگام بازی نسبت به‌کاری معین چنان دلبستگی بوجود آید که آدمی فقط در پرتو آن می‌تواند در فن خود به‌مقام استادی برسد. اکنون نوبت شماست که بیندیشید و بگویید آیا تا اینجا با من همداستانید یا نه.

کلینیاس: چگونه همداستان نباشیم؟

آتنی: ولی دربارهٔ مفهوم تربیت باید توضیح بیشتری بدهیم. عادت ما بر

این است که وقتی که می‌خواهیم کسانی را از حیث تربیت بستاییم یا نکوهش کنیم می‌گوییم آن مرد تربیت‌یافته است و این یکی تربیت‌نایافته. حال آنکه همین مرد دوم ممکن است در بقالی یا پاروزنی یا حرفه‌های دیگر از این دست، استادی کامل باشد. معنی تربیت در بحث کنونی ما شامل این امور نیست. بلکه منظور این است که آدمی از لحاظ اخلاقی چنان بارآید که پیوسته بکوشد تا عضوی کامل و مفید برای جامعه باشد، و نه در مقام فرمانروایی و نه در حال فرمانبرداری پای از طریق عدالت بیرون ننهد. مفهوم تربیت در بحث امروزی ما تنها شامل این گونه پرورش است، حال آنکه آن انواع دیگر که غایتشان مهارت در
۶۴۴ گردآوردن مال یا نیروی تن یا مهارت دیگری است، و سروکاری با خرد و عدالت ندارند، دارای چنان ارزشی نیستند که به‌نام تربیت خوانده‌شوند. پس برای اینکه در معنی این کلمه اختلافی پیش‌نیاید می‌گوییم: تربیت به‌معنی درست چنان پرورشی است که مردان قابل و عادل بارآورد. از این رو معتقدیم تربیت والاترین موهبتی است که بهترین افراد آدمی از آن برخوردارند و کسی که بهرهٔ کافی از آن ندارد ولی هنوز بهره‌گیری از آن برایش ممکن است، باید همهٔ عمر را در جبران این نقص بکوشد.

کلینیاس: درست است.

آتنی: در این نکته نیز توافق کرده‌ایم که مردان نیک و قابل کسانی هستند که بر خود حاکمند، و آنان که عنان اختیار خویش را بدست‌ندارند بد و فرومایه‌اند.

کلینیاس: این نیز درست است.

آتنی: اجازه بدهید بکوشم تا مطلب را با ذکر مثالی روشنتر سازم.

کلینیاس: بسیار خوب.

آتنی: آیا معتقد نیستیم که هر یک از ما فردی واحد است؟

کلینیاس: چرا.

آتنی: ولی این فرد واحد، دو مشاور بی‌خرد دارد که یکی ضد دیگری است: یکی را لذت می‌خوانیم و دیگری را درد.

کلینیاس: راست است.

آتنی: علاوه بر آن دو، پندارهایی نیز دربارهٔ آینده دارد که همه با هم به‌نام انتظار خوانده‌می‌شوند. انتظار درد را ترس می‌نامیم و انتظار لذت را امید. برفراز همهٔ اینها، خرد جای دارد که می‌اندیشد و تمیز می‌دهد که کدامین درد یا لذت

خوب است و کدامین بد. این تشخیص اگر به‌صورت اعتقاد عمومی و قطعی جامعه درآید، قانون نامیده‌می‌شود.

کلینیاس: فهم مطلب برای من خالی از زحمت نیست. با این همه به‌گفتار ادامه بده. می‌کوشم تا بازپس نمانم.

مگیلوس: من نیز درست همین حال را دارم.

آتنی: برای روشن‌شدن مطلب بگذارید فرض کنیم هر یک از ما عروسکی است که خدایان برای خیمه‌شب‌بازی و تفریح یا به‌منظوری جدیتر ساخته‌اند. حقیقت امر در این باره بر ما معلوم نیست. ولی همین قدر می‌دانیم که هر یک از آن عوامل (لذت و درد و غیر آن) چون ریسمانهایی در درون ما هستند که یکی ما را به‌سویی می‌کشد و دیگری به‌سوی دیگر و در نتیجه، یکی ما را بدین کار وامی‌دارد و دیگری به‌کاری مخالف آن. اینجاست که اختلاف فضیلت و رذیلت نمایان می‌شود. خرد به‌ما فرمان می‌دهد که پیوسته به‌یکی از آن دو جهت روی آوریم، و دست از ریسمانی که ما را به‌آن جهت خاص می‌کشاند برنداریم و در برابر نیروی ریسمانهای دیگر ایستادگی کنیم. این است راه زرین و مقدس خرد که قانون نام دارد. ریسمانهای دیگر سخت و خشنند و از فلزهای کم‌بها ساخته شده‌اند، و هر دم به‌صورتی نمایان می‌شوند، در حالی که ریسمان خرد از زر ناب است و بسیار نرم. از این رو آدمی باید همیشه به‌آن نیرو ببخشد و یاری برساند. زیرا ریسمان خرد گرچه زیباترین ریسمانهاست، ولی چون نرم و لطیف است و نیروی کافی ندارد، باید به‌او یاری رساند تا بتواند بر کشش ریسمانهای دیگر غلبه کند. با این مثال ماهیت فضیلت انسانی هویدا می‌شود، و تا اندازه‌ای روشن ۶۴۵
می‌گردد که «بر خود چیره‌بودن» و «در برابر خویش ازپای‌درآمدن» یعنی چه. همچنین نشان‌داده‌می‌شود که اولاً فرد چگونه باید به‌فرمان خرد گوش فرادارد و در همهٔ زندگی از آن پیروی کند، و در ثانی جامعه چگونه باید در پرتو رهبری خداوند یا یکی از افراد آدمیان که در این امور صاحب‌نظر است، گفتار خرد را به‌گوش هوش بشنود و با پیروی از الهام خرد قانونی وضع کند که هم روابط افراد را در داخلهٔ آن منظم سازد و هم تکلیف خود آن را در رفتاری که باید در برابر جامعه‌های دیگر پیش‌گیرد، معین کند. بدین‌سان مفهوم فضیلت و رذیلت آشکار می‌شود، و با روشن‌شدن این دو مفهوم بهتر می‌توانیم دربارهٔ تربیت و رسوم و آداب اجتماعی، از جمله دربارهٔ بزمهای می‌گساری، داوری کنیم. شاید تصور کنید

این موضوع کوچکتر و کم‌اهمیت‌تر از آن است که درباره‌اش بدین تفصیل سخن گفته‌شود. ولی گمان می‌کنم بزودی آشکار خواهدشد که اهمیت مطلب اقتضا می‌کند که در تشریح آن از درازی سخن نهراسیم.

کلینیاس: اگر چنین است نباید به‌بحثی کوتاه قناعت ورزیم بلکه باید بررسی را تا پایان دنبال کنیم.

آتنی: بسیار خوب. اگر عروسک ما مست شود به‌چه حالی درمی‌آید؟

کلینیاس: منظورت از این سؤال چیست؟

آتنی: هنوز منظور خاصی ندارم. می‌خواهم بدانم مستی، عروسک ما را به‌چه حالی درمی‌آورد؟ بگذار سؤالی روشنتر طرح کنم: آیا مستی سبب نمی‌شود که احساس درد و لذت و میل و نفرت به‌صورتی شدیدتر نمایان شود؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: وضع ادراک حسی و نیروی یادآوری و تصور و تفکر در حال مستی چگونه است؟ آیا شراب اینها را نیز تقویت می‌کند، یا این نیروها در کسی که شراب بیش از اندازه بخورد بکلی خاموش می‌شوند؟

کلینیاس: براستی خاموش می‌شوند.

آتنی: پس چنان کسی به‌حال کودکی بازمی‌گردد؟

کلینیاس: بی‌گمان.

۶۴۶ آتنی: یعنی به‌حالی که در آن هیچ گونه تسلطی بر خود ندارد؟

کلینیاس: آری.

آتنی: آیا در آن حال از حیث اخلاقی به‌پایین‌ترین مرتبه تنزل می‌کند؟

کلینیاس: آری.

آتنی: پس معلوم می‌شود تنها سالخوردگان نیستند که دوباره به‌حال کودکی برمی‌گردند بلکه مستان نیز چنینند.

کلینیاس: درست است، دوست گرامی.

آتنی: با این همه آیا دلیل خردمندانه‌ای هست بر اینکه چنین رسم و آیینی را نگاه‌داریم و از آن نهراسیم؟

کلینیاس: ظاهراً باید دلیلی باشد. لااقل تو چنین می‌گویی، و حتی ساعتی پیش آماده بودی آن دلیل را بیان کنی.

آتنی: سخن مرا خوب بیادداری. براستی هم آماده‌ام آن دلیل را بگویم،

علی‌الخصوص چون شما نیز آماده‌اید که گوش بدهید.

کلینیاس: البته گوش خواهیم‌داد تا ببینیم چه دلیلی هست بر اینکه آدمی خواسته و دانسته خود را دچار چنان حالتی کند؟

آتنی: آیا منظورت این است که روح خود را دچار چنان حالتی کند؟

کلینیاس: آری.

آتنی: دوست گرامی، اگر کسی تن خود را عمداً دچار حالت بدی مانند لاغری یا زشتی یا ناتوانی کند نباید تعجب کنیم؟

کلینیاس: البته تعجب‌آور است.

آتنی: پس اگر کسی به‌پای خود به‌نزد پزشک برود و از او داروهای گوناگون بگیرد و بخورد، آیا خواهیم‌گفت نمی‌داند که بی‌درنگ پس از خوردن دارو، حتی در طی چندین روز پس از آن، تنش به‌حالی خواهدافتاد که اگر ادامه یابد او را از زندگی بیزار خواهدکرد؟ همچنین کسانی که به‌پای خود به‌ورزشگاه می‌روند و رنج ورزش و کشتی‌گیری را بر خود هموار می‌سازند، آیا نمی‌دانند که پس از ورزش مدتی خسته و کوفته خواهندبود؟

کلینیاس: البته می‌دانند.

آتنی: با این همه آیا با آزادی کامل به‌آن کارها تن‌درمی‌دهند چون از آنها فایده‌ای انتظار دارند؟

کلینیاس: معلوم است.

آتنی: آیا در مورد کارهای دیگر نیز نباید همین گونه بیندیشیم؟

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: اگر این اندیشه درست باشد آیا باید آن را در مو ـ شر ـت در بزمهای باده‌گساری نیز صادق بدانیم؟

کلینیاس: آری.

آتنی: پس اگر معلوم شود فایدهٔ باده‌نوشی کمتر از فایدهٔ کارهایی که برشمردیم نیست، آن اصل را در این مورد نیز صادق خواهیم‌دانست. باده‌نوشی دست‌کم در آغاز بهتر از ورزش است زیرا مانند ورزش با رنج و مشقت همراه نیست.

کلینیاس: حق با توست. ولی تعجب خواهم‌کرد اگر بتوانیم برای باده‌نوشی نیز فایده‌ای پیدا کنیم مانند فایده‌ای که ورزش برای تن دارد.

آتنی: نکته‌ای که اکنون باید بررسی کنیم، همین است. آیا دو نوع ترس وجود ندارد که یکی تقریباً بر خلاف دیگری است؟

کلینیاس: آن دو کدامند؟

آتنی: ما گاه از یک بدی که انتظار داریم به‌ما روی‌آورد، می‌ترسیم.

کلینیاس: راست است.

آتنی: گاه هم از نظر و عقیدهٔ مردم می‌ترسیم: یعنی بیم آن داریم که اگر
۶۴۷ سخنی ناشایسته بگوییم یا کاری ناپسند بکنیم مردم ما را بد بدانند و به‌دیدهٔ حقارت بنگرند. این ترس اخیر را شرم می‌خوانیم.

کلینیاس: درست است.

آتنی: منظور از اینکه گفتم دو نوع ترس وجوددارد، همین است که شنیدی. آن نوع دوم، به‌هنگام دردها و لذتهای بزرگ، و همچنین در حین ترسهایی که از نوع نخستینند، پدیدار می‌شود.

کلینیاس: درست است.

آتنی: قانونگذاران و همهٔ مردمان خردمند برای ترس دوم ارزش و اعتبار فراوان قائلند و آن را به‌نام شرم می‌خوانند. عکس آن را گستاخی و بی‌شرمی نام می‌دهند و برای فرد و جامعه بزرگترین بدبختیها می‌شمارند.

کلینیاس: کاملاً درست است.

آتنی: این ترس دوم در مواردگوناگون به‌یاری ما می‌شتابد، وعلی‌الخصوص در میدان جنگ سبب می‌شود که بر دشمن پیروز گردیم. زیرا پیروزی ناشی از دو عامل است: بی‌باکی در برابر دشمن و شرم از دوستان.

کلینیاس: راست است.

آتنی: بدین جهت هر فردی، هم باید بی‌باک باشد و هم ترسناک. در کدام مورد باید چنین بود و در کدام مورد چنان، به‌حد کافی توضیح دادیم.

کلینیاس: راست است.

آتنی: اگر بخواهیم کسی بی‌باک شود، او را به‌پیروی از اصول قانونی به جاهایی می‌بریم که پر از عوامل ترس‌آور است. بدین‌سان او را به‌مقابله با خطر عادت می‌دهیم و بی‌باک می‌سازیم.

کلینیاس: روشن است.

آتنی: ولی اگر بخواهیم کسی آنجا که بیمناکی شایسته است بیمناک شود،

چه باید بکنیم؟ آیا نباید او را دچار حالتی سازیم که بی‌شرمی دامنگیرش شود و آنگاه عادتش دهیم که با بی‌شرمی به‌نبرد برخیزد و با میلها و هوسهای خود بجنگد و از این جنگ پیروز بدرآید؟ و آیا نباید کاری کنیم که او مثلاً با ترسی که در درونش لانه دارد مبارزه کند و از این طریق شجاعت بدست‌آورد؟ کسی که از این گونه تمرین و ممارست برکنار بماند، هرگز نخواهدتوانست شجاعتی را که در درونش نهفته‌است بیدار سازد، و جوانی که خواه در حال مزاح و تفریح و خواه در موارد جدی با میلها و هوسهایی که آدمی را به‌سوی بی‌شرمی و ستمکاری سوق می‌دهند به‌مبارزه برنخیزد و به‌یاری خرد بر آنها غلبه نکند چگونه ممکن است از فضیلت خویشتن‌داری بهره‌ای برگیرد؟

کلینیاس: به‌هیچ روی ممکن نیست.

آتنی: آیا یکی از خدایان نوشابه‌ای به‌آدمیان بخشیده‌است که هر کس ـ هر چند شجاعترین مردمان باشد ـ از آن بنوشد دستخوش ترس شود و هر جرعه‌ای ترس وی را بیشتر کند چنانکه حتی بی‌باکترین مردمان پس از چند پیاله چنان از پای‌درآید که خود را زبون‌ترین موجودات بشمارد و از هر واقعهٔ
کنونی یا آینده بیمناک باشد، و همین که اثر نوشابه زایل شد دوباره به‌حال ۶۴۸
نخستین بازگردد؟

کلینیاس: چنین نوشابه‌ای نمی‌شناسیم.

آتنی: حق با توست. ولی اگر می‌شناختیم، آیا آن نوشابه برای قانونگذار بهترین وسیلهٔ ایجاد شجاعت در مردمان نمی‌بود؟ و آیا نمی‌توانستیم به‌قانونگذار بگوییم: قانونگذار گرامی، خواه واضع قوانین کرتا باشی و خواه هر کشور دیگر، آیا میل نداری دارای چنین محکی باشی تا بتوانی شجاعت و بزدلی افراد جامعه‌ات را بیازمایی؟

کلینیاس: بدیهی است که هر قانونگذاری بدین سؤال پاسخ مثبت می‌داد.

آتنی: آیا برای این آزمایش وسیله‌ای می‌خواهی بگزینی که از هر حیث شایان اعتماد است، یا وسیله‌ای که خطرهای گوناگون دربردارد؟

کلینیاس: مسلم است که شق نخستین را انتخاب می‌کرد.

آتنی: ای قانونگذار، آیا بهتر نیست برای این آزمایش، آن نوشابه را بکارببری و از این طریق افراد جامعه را در معرض ترس و واهمه قراربدهی و در اعمال و رفتاری که در حال ترس از آنان سرمی‌زند دقیق شوی، و آنگاه آنان را از

راه تشویق و تنبیه یا با دادن جایزه و پاداش وادار سازی که به‌ترس غلبه کنند و بی‌باک شوند، و کسانی را که سر از اطاعت تو باززنند به‌کیفر برسانی؟ یا معتقدی که این نوشابه را، هر چند کوچکترین عیبی در آن نباشد، نباید بکاربرد؟

کلینیاس: گمان نمی‌کنم که قانونگذار از چنین نوشابه‌ای صرفنظر کند؟

آتنی: دوست گرامی، بکاربردن این نوشابه دست‌کم تمرینی است بمراتب آسانتر از تمرینهای دیگر، و هر کس می‌تواند اثر آن را، اگر بخواهد، تنها دربارهٔ خود بیازماید و اگر بخواهد، دربارهٔ گروهی بزرگ یا کوچک امتحان کند. ممکن است یکی در گوشه‌ای خلوت بارها از آن بنوشد و مادام که به‌بی‌باکی در برابر عوامل وحشت‌انگیز کاملاً خو نگرفته‌است از حضور در برابر همگان خودداری ورزد، و دیگری که اعتماد به‌نفس بیشتر و طبعی بی‌باکتر دارد آن را در حلقهٔ دوستان و آشنایان صرف کند تا نشان‌دهد که قادر است در برابر تأثیر آن پایداری ورزد بی‌آنکه کوچکترین عملی خلاف اخلاق از او سربزند، و در عین حال در نوشیدن افراط روا ندارد تا مبادا اثر نوشابه او را ازپای‌درآورد.

کلینیاس: آری، شرط عقل آن است که چنین کند.

۶۴۹ آتنی: اکنون بگذار باز روی به‌آن قانونگذار کنیم و بگوییم: «بسیار خوب، قانونگذار گرامی، نوشابه‌ای که در آدمی ایجاد ترس کند نه خدایان به‌ما داده‌اند و نه آدمیان توانسته‌اند بسازند. شربتی را که جادوگران می‌سازند در این بررسی بحساب‌نمی‌آوریم. ولی شاید نوشابه‌ای بشناسیم که اثرش ایجاد بی‌باکی و اعتماد به‌نفس بی‌موقع باشد؟»

کلینیاس: قانونگذار پاسخ خواهدداد: «البته چنین نوشابه‌ای هست که شراب خوانده‌می‌شود».

آتنی: آیا اثر این نوشابه درست بر خلاف اثر نوشابه‌ای نیست که اندکی پیش درباره‌اش سخن گفتیم؟ زیرا هر که از آن بنوشد شکفته و شادان می‌شود و هر چه بیشتر بنوشد امید و نشاطش رو بفزونی می‌گذارد و می‌پندارد که نیرومندتر از پیش شده‌است. سرانجام چنان طلاقتی در زبانش پیدا می‌شود که در هر موضوع که به‌میان آید بتفصیل سخن می‌گوید و چنان بی‌باک و آزاد می‌گردد که هر چه در دل دارد به‌زبان می‌آورد و از دست‌زدن به‌هیچ کاری ترس ندارد. چنین نیست؟

کلینیاس: البته چنین است.

آتنی: بگذار بیادبیاوریم که گفتیم روح ما باید دارای دو صفت باشد: یکی آنکه به‌حد اعلی بی‌باک و شجاع باشد. دیگر آنکه تا آنجا که ممکن است بیمناک باشد.

کلینیاس: گمان می‌کنم این صفت دوم همان است که به‌نام شرم خواندی.

آتنی: مطلب را بسیار خوب بیادداری. گفتیم برای تمرین بی‌باکی و شجاعت، آدمی باید بارها با وحشت و هراس رو به‌رو شود. آیا برای ممارست در صفت دوم نباید هر چه بیشتر در موقعیتهایی بر خلاف آن قرارگیرد؟

کلینیاس: ظاهراً درست است.

آتنی: پس تمرینی که برای بدست‌آوردن شرم باید کرد این است که آدمی در برابر عواملی که موجد بی‌باکی و گستاخی می‌شوند بکوشد تا بی‌شرمی بر وجودش غلبه نکند، بلکه از بی‌شرمی بترسد و عادت کند بر اینکه در آن حال سخن زشت نگوید و کاری ننگین نه خود مرتکب شود و نه از دیگران بپسندد.

کلینیاس: درست است.

آتنی: عوامل موجد بی‌باکی و گستاخی عبارتند از خشم و شهوت و نادانی و طمع؛ علاوه بر اینها باید توانگری و زیبایی و نیرومندی، و به‌طور کلی هر چه را که سبب ایجاد لذت می‌شود و صدای خرد را در درون ما خاموش می‌کند، در زمرهٔ آن عوامل شمرد. برای اینکه بتوانیم خود و دیگران را از طریقی بسیار آسان و بی‌خطر بیازماییم و در عین حال برای بدست‌آوردن شرم تمرین کنیم، آیا لذتی مناسبتر از لذت بزم می‌گساری و خوشیها و شوخیهای آن می‌شناسید؟ البته باید در بکاربردن این محک جانب احتیاط را نگاه‌داشت. ولی به‌نکته‌ای که می‌گویم بدقت گوش کنید: آیا برای آزمایش کسی که طبیعتی خشن و فرومایه دارد، بهتر آن است که با او داد و ستدی کنیم و حیثیت و مال خود را به‌خطر اندازیم، یا اینکه در جشن خداوند شراب در کنار او بنشینیم؟ آیا برای شناختن روحیات و
۶۵۰ اخلاق کسی که بندهٔ شهوت است راهی جز این نیست که زن و دختر و پسر خود را به‌دست او بسپاریم و عزیزان خود را در معرض خطر قراردهیم؟ اگر بخواهیم همهٔ این گونه موارد را بشماریم سخن هرگز بپایان‌نمی‌رسد. پس آیا بهتر آن نیست که در بزمهای باده‌گساری بی‌آنکه به‌خطری تن دردهیم در اخلاق و روحیات دیگران دقیق شویم؟ گمان می‌کنم همهٔ مردم، و حتی ساکنان کرتا و دیگر شهرها، تصدیق کنند که این گونه آزمایش مناسبترین و سهل‌ترین و

سریع‌ترین و مطمئن‌ترین آزمایشهاست.

کلینیاس: راست است.

آتنی: شناختن طبیعت و حالات روح انسانی یکی از لوازم آن هنری است که وظیفه‌اش تربیت ارواح آدمیان است، و گمان می‌کنم همهٔ ما در این نکته متفق باشیم که آن هنر جز هنر سیاست نیست.

کلینیاس: بی‌گمان.

کتاب دوم

آتنی: اکنون باید تحقیق کنیم که بزم میگساری، اگر از آن بدرستی ۶۵۲
استفاده شود، آیا تنها این فایده را دارد که بهما فرصتی میدهد تا منش خود را بیازماییم، یا فایدهای بزرگتر در آن نهفتهاست که درخور بررسی عمیقتر و جدیتر است؟ تحقیقی که تا کنون کردیم این حدس را در من بوجودآورد که چنین فایدهای باید در آن باشد. ولی در پژوهشی که برای دستیافتن بهماهیت و کیفیت این فایده خواهیمکرد باید بهوش باشیم تا فریب حدس و گمان را نخوریم و از راه راست منحرف نشویم.

کلینیاس: بسیار خوب، تحقیق را آغاز کن.

آتنی: معنایی را که اندکی پیش برای مفهوم تربیت درست بیان کردیم
بیادبیاورید. در این دم بهنظر من چنین میآید که یگانه وسیلهٔ حفظ آن همین ۶۵۳
بزمهای میگساری است بهشرط اینکه بهروش درست اداره شوند.

کلینیاس: ادعای غریبی است!

آتنی: بهعقیدهٔ من نخستین احساسی که کودکان در عالم کودکی پیدا میکنند احساس لذت و درد است. فضیلت و رذیلت را نیز روح نخستین بار در این حوزه کسب میکند. روشنبینی خردمندانه و عقاید درست و استوار اگر در سالهای پیری هم بهآدمی دستدهد سعادت بزرگی است، هر چند بههر حال رسیدن آدمی بهدرجهٔ کمال بسته بهاین است که از خرد و روشنبینی و همهٔ مواهب دیگری که با آنها توأمند برخوردار گردد. بنا بر این، تربیت بهعقیدهٔ من عبارت است از نخستین شکوفایی فضیلت در روح کودک: بدین معنی که لذت و میل و درد و نفرت بهصورتی شایسته در درون کودک پدیدار شوند پیش از آنکه کودک بتواند بهیاری خرد بهآنچه در درونش میگذرد آگاه گردد. اگر در مرحلهای که این

آگاهی در او پیدا می‌شود احساس لذت و درد با خرد هماهنگ باشد، و معلوم شود که هر دوی آنها در پرتو تمرین درست در درون او به‌صورت شایسته پدیدار گردیده‌اند، همین هماهنگی، فضیلت است. اگر از فضیلت جزئی را که مربوط به عادت پسندیده در مورد لذت و درد است (و سبب می‌شود که آدمی از اوان کودکی تا پایان عمر، به‌آنچه شایستهٔ دوست‌داشتن است بگراید و از آنچه شایان تنفر است بگریزد) جدا کنیم و این جزء را به‌نام «تربیت» بخوانیم، دست کم به‌عقیدهٔ من، تعریف درست تربیت را یافته‌ایم.

کلینیاس: دوست گرامی، سخنانی که پیشتر دربارهٔ تربیت گفتی درست بود. نکته‌ای هم که اکنون به‌آنها افزودی از هر لحاظ درست است.

آتنی: بسیار خوب. آن عادت پسندیده در مورد لذت و درد که در کودکی بدست‌آمده‌است با گذشت زمان روی به‌ضعف می‌گذارد و بتدریج از میان می‌رود. ولی چون خدایان به‌آدمیان، که برای رنج‌کشیدن آفریده‌شده‌اند، به‌دیدهٔ ترحم می‌نگرند، اوقاتی برای جشنهای دینی معین کرده‌اند تا آدمیان در اثنای آنها از مشقت بیاسایند. علاوه بر این خدایان بزرگ مقرر داشته‌اند که خدایان دانش و هنر، و آپولون که سرپرستی آنان را بعهده‌دارد، و همچنین دیونوسوس، در آن جشنها مهمان آدمیان باشند و آدمیان در پرتو همنشینی آنان اخلاق و عادات ازدست‌رفته را بازیابند. اکنون باید دید آیا این سخن راست و موافق طبیعت است یا نه؟ می‌گوییم: هیچ موجود زنده در سالهای جوانی نمی‌تواند آرام و خاموش بنشیند. بعضی پیوسته در جست و خیزند و از فرط نشاط همواره می‌خواهند بازی کنند و برقصند. برخی دیگر صداهای گوناگون درمی‌آورند. بجز انسان، همهٔ جانوران از احساس نظم یا بی‌نظمی در حرکات، که وزن و آهنگ نامیده‌می‌شود، بیگانه‌اند. تنها ما آدمیان از این قاعده مستثنی هستیم. خدایانی که در جشنها ۶۵۴
به‌همنشینی ما گماشته‌شده‌اند، گرایش طبیعی به‌نظم و هماهنگی را به‌ما بخشیده و این گرایش را در ما با لذتی خاص همراه ساخته‌اند. آنان، هنگامی که ما را برای رقصیدن و سرودخواندن گرد هم می‌آورند حرکات ما را رهبری می‌کنند. نام «کُر» را نیز ــ که از کلمهٔ «کارا» به‌معنی شادمانی مشتق است ــ آنان به‌ما آموخته‌اند.

آیا می‌توانیم این توجیه را درست بشماریم و بپذیریم؟ و آیا تصدیق می‌کنید که نخستین تربیت را آپولون و خدایان دانش و هنر به‌آدمیان می‌دهند؟

کلینیاس: آری، تصدیق می‌کنیم.

آتنی: پس آیا به‌عقیدهٔ ما کسی که از سرودخواندن و رقصیدن لذتی نبرده، از تربیت بی‌بهره است؟ و بعکس، از تربیت آن کسی برخوردار است که در بزمهای رقص و شادمانی به‌اندازهٔ کافی شرکت داشته؟

کلینیاس: آری.

آتنی: بنا بر این کسی که از تربیت بهرهٔ کافی گرفته‌است، باید بتواند خوب برقصد و خوب بخواند.

کلینیاس: ظاهراً درست است.

آتنی: بگذار ببینیم معنی این ادعا چیست؟

کلینیاس: کدام ادعا؟

آتنی: گفتیم: چنان کسی باید «خوب بخواند» و «خوب برقصد». آیا نباید به‌آن اضافه کنیم که «ترانه‌ای زیبا بخواند و رقصی زیبا اجرا کند؟»

کلینیاس: البته باید اضافه کنیم.

آتنی: از دو کس که در رقص و نغمه‌سرایی مهارت دارند کدام یک را باید از حیث تربیت برتر از دیگری شمرد: آنکه براستی و از روی اعتقاد راسخ زیبا را زیبا می‌شمارد و زشت را زشت، و در برابر هر یک از آنها رفتاری مناسب در پیش می‌گیرد، یا آنکه به‌وسیلهٔ صدا و حرکات بدن نغمه‌ها و رقصهایی را که به‌زیبایی شهره‌اند اجرا می‌کند در حالی که خود نه از زیبایی لذت می‌برد و نه از زشتی بیزار است؟ آیا آن شخص نخستین، هر چند نتواند با صدا و حرکات بدن زیبایی را با مهارت کامل مجسم سازد، چون روحش مفتون زیبایی و بیزار از زشتی است، بر دیگری ترجیح ندارد؟

کلینیاس: بدیهی است که آن یک از حیث تربیت در مرتبه‌ای والاتر قرار دارد.

آتنی: پس می‌گوییم هر یک از ما سه تن که بتواند در رقص و آواز زیبایی را از زشتی بازشناسد، خواهدتوانست تشخیص دهد که آیا کسی از تربیت بهره‌مند است یا نه. کسی که از آن شناسایی بی‌بهره است از این تشخیص ناتوان خواهد بود. این سخن به‌عقیدهٔ شما درست است؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: بنا بر این ناچاریم مانند سگان شکاری بکوشیم تا به‌خفاگاه زیبایی در آهنگها و حرکات بدن، یعنی در نغمه‌سرایی و رقص، پی‌ببریم. چه اگر در این

جست و جو کامیاب نشویم هر سخنی که دربارهٔ تربیت درست، چه در جامعهٔ یونانی و چه در جامعه‌های دیگر، بگوییم بی‌فایده خواهدبود.

کلینیاس: راست است.

آتنی: بسیار خوب. کدام حرکات بدن و کدام آهنگها را باید زیبا شمرد؟ اگر
۶۵۵ مردی دلیر و مردی جبون گرفتار مصیبتی واحد شوند، آیا حرکات بدن و آهنگ صدای آنان از هر حیث به‌هم شبیه خواهدبود؟

کلینیاس: نه تنها از حیث حرکت و صدا، بلکه از حیث رنگ رخساره نیز میان آن دو فرق خواهدبود.

آتنی: راست است، دوست گرامی. ولی در هنرهایی که با موسیقی پیوند دارند فقط به‌آهنگ صداها و حرکات بدن باید توجه کرد زیرا پایهٔ آن هنرها وزن و آهنگ است. بنا بر این آنجا که سخن از آن هنرها در میان است فقط باید از وزن خوب و آهنگ خوب سخن گفت نه از «رنگ حرکات و اصوات» چنانکه آموزگاران رقص و آواز به‌کنایه می‌گویند. آهنگ صدا و حرکات بدن دلیران زیباست در حالی که آهنگ صدا و حرکات بدن ترسویان همیشه زشت است. برای اینکه سخن را کوتاه کنیم، می‌گوییم همهٔ آهنگها و حرکاتی را که، خواه در زندگی واقعی و خواه در تقلید هنرمندانه، فضیلت روح یا زیبایی بدن را نمایان می‌سازند، بی‌استثنا باید زیبا شمرد و همهٔ آهنگها و حرکاتی را که نمایندهٔ نقصی روحی یا بدنی هستند همیشه باید زشت خواند.

کلینیاس: ما نیز با این سخن موافقیم و همین روش را بکارخواهیم‌بست.

آتنی: بگذارید این نکته را نیز بررسی کنیم: آیا همهٔ آدمیان از همهٔ رقصها و نغمه‌ها یکسان لذت می‌برند؟

کلینیاس: به‌هیچ وجه.

آتنی: علت اختلاف چیست؟ آیا چیزهایی معین برای همهٔ ما آدمیان زیبا نیستند؟ یا همان چیزها برای همهٔ ما زیبا هستند، ولی پاره‌ای از آنها به‌دیدهٔ گروهی زیبا جلوه می‌کنند و پاره‌ای دیگر به‌نظر گروهی دیگر؟ گمان نمی‌کنم کسی ادعا کند که رقصهای مجسم‌کنندهٔ رذیلت زیباتر از رقصهایی هستند که فضیلت انسانی را نمایان می‌سازند. همچنین هیچ کس ادعا نخواهدکرد که از تماشای حرکاتی که رذیلت اخلاقی را مجسم می‌کنند شادمان می‌شود در حالی که دیگران از رقصهای دیگر لذت می‌برند. البته بیشتر مردم می‌گویند ماهیت راستین

موسیقی لذتی است که در روح آدمی ایجاد می‌کند. ولی این سخن را هرگز نباید پذیرفت زیرا سخنی است کفرآمیز. گمان می‌کنم علت اصلی آن اختلاف سلیقه این است که...

کلینیاس: چه؟

آتنی: رقصهای گوناگون، تقلید رفتاری است که اشخاص مختلف با روحیات گوناگون در حین انجام کارهای مختلف یا در برابر حوادث مختلف درپیش‌می‌گیرند. اجراکنندگان رقص، نقش آن اشخاص را ایفا می‌کنند. کسی که به‌اقتضای طبیعت یا بر حسب عادت یا به‌هر دو سبب رفتار و کردارش با آنچه رقاص یا نغمه‌سرا مجسم می‌سازد موافق باشد، از دیدن آن رقص و شنیدن آن نغمه شادمان می‌شود و آنها را زیبا می‌شمارد و می‌ستاید. ولی کسانی که طبیعت یا اخلاق یا عاداتشان مخالف چنان حرکاتی است از دیدن آنها منزجر می‌شوند و جز نکوهش سخنی دربارهٔ آنها نمی‌گویند. کسانی هم هستند که طبیعتی نیکو ولی عاداتی ناپسند دارند، یا بعکس. اینان درست خلاف چیزی را می‌ستایند که از دیدن یا شنیدنش شادمان می‌شوند. زیرا آن گونه رقصها و نغمه‌ها را مطبوع و نشاطبخش، و در عین حال زشت و خلاف اخلاق می‌شمارند و در برابر کسانی که در این گونه امور صاحب‌نظرند شرم دارند از اینکه آن حرکات را از خود نشان ۶۵۶
دهند یا آن سرودها را بخوانند چنانکه گویی به‌زشتی آنها واقفند، حال آنکه در تنهایی از همهٔ آنها لذت می‌برند.

کلینیاس: کاملاً درست است.

آتنی: بسیار خوب. آیا کسی که از تقلید حرکات و آهنگهای زشت لذت می‌برد، از این کار زیانی به‌او می‌رسد؟ یا کسی که از خلاف آن گونه حرکات و نغمه‌ها شادمان می‌شود، از این امر سودی می‌برد؟

کلینیاس: به‌احتمال قوی، آری.

آتنی: فقط به‌احتمال قوی؟ یا ضرورت چنین اقتضا می‌کند که کسی که با بدان همنشین شود، و نه تنها از عادات و حرکات زشت آنان منزجر نگردد بلکه آنها را مطبوع و خوشایند بیابد و تنها به‌عنوان مزاح و در حال نیمه‌خواب و نیمه‌بیداری آنها را نکوهش کند، ناچار همرنگ آنان می‌شود؟ مگر اقتضای ضرورت این نیست که هر کس شبیه کسانی شود که با آنان همنشین است هر چند از افشای این همنشینی در برابر همگان ننگ داشته‌باشد؟ آیا سود یا زیانی

بزرگتر از این می‌شناسیم که با چنین ضرورتی اجتناب‌ناپذیر به‌انسان روی می‌آورد؟

کلینیاس: گمان نمی‌کنم.

آتنی: پس آیا معتقدید در کشوری که قوانین خوبی دارد، شاعران و هنرمندان را آزاد می‌گذارند که هر چه خواستند در قالب وزن و آهنگ بریزند و به‌فرزندان مردم بیاموزند و جوانان را از راه رقصها و آوازهای دسته‌جمعی به‌سوی فضیلت یا رذیلت، هر کدام پیش‌آید، سوق دهند؟

کلینیاس: چنین کاری دور از خرد است.

آتنی: ولی امروز این آزادی در همهٔ کشورها حکمفرماست به‌استثنای مصر.

کلینیاس: مصریان چه قوانینی در این باره دارند؟

آتنی: اگر بگویم تعجب خواهیدکرد. قرنها پیش از این، ساکنان مصر به‌درستیِ این نظریه پی‌بردند که جوانان را باید به‌حرکات و آهنگهای زیبا عادت داد. پس از آنکه این اصل را در کشور برقرار نمودند، نمونه‌های زیبایی را در پرستشگاههای خود مجسم ساختند. از آن پس به‌نقاشان و پیکرسازان اجازه ندادند در این هنرها بدعتی بیاورند یا چیزهایی ابداع کنند که با آنچه از روزگاران پیشین مانده‌است فرق داشته‌باشد. امروز نیز نقاشان و پیکرسازان و موسیقی‌دانان حق ندارند از این قانون سرببیچند. اگر در نقشها و پیکره‌هایی که ده‌هزار سال پیش ـ این رقم را از روی مسامحه نمی‌گویم، بلکه براستی ده‌هزار سال پیش ـ در
آنجا ساخته شده‌است بدقت بنگری خواهی‌دید که آنها نه زیباتر از آثار امروزی ۶۵۷
هستند و نه زشت‌تر، بلکه از حیث زیبایی با آنها برابرند.

کلینیاس: خیلی غریب است.

آتنی: غریب نیست بلکه دلیل مسلمی است بر روشن‌بینی در قانونگذاری و سیاست. اگر هم دیگر سازمانهای سیاسی آنجا قابل خرده‌گیری باشد، این قانون مربوط به‌موسیقی و رقص بسیار درست و شایان توجه است و نشان‌می‌دهد که اگر تربیت جوانان جدی گرفته‌شود بآسانی می‌توان قوانینی برای این امور وضع کرد و مثلاً سرودها و آهنگهایی را که درست و موافق طبیعتند به‌وسیلهٔ قانون معین ساخت و حفظ نمود. چنین کاری بی‌تردید فقط از خدایی ساخته‌است یا از انسانی که لطف خاص خدا شامل حالش باشد، چنانکه مصریان نیز معتقدند که آهنگها و

سرودهایی که در طی قرون و اعصار محفوظ مانده‌اند آثار ایزیس‌اند. از این رو، چنانکه گفتیم، اگر قانونگذار بتواند در این امور، ولو تا حدی، راه درست را پیدا کند، باید باکمال شهامت آن را در سلک اصول سیاست درآورد و سرمشق عموم قراردهد. زیرا کشش لذت و درد، که همواره از طریق آهنگهای نو به‌خودنمایی می‌پردازد، چنان نیرویی ندارد که آهنگهای قانونی را، فقط بدان سبب که با گذشت زمان کهنه شده‌اند، از میان بردارد. دست کم در مصر این مطلب به‌ثبوت رسیده‌است و آهنگهای کهن از دگرگونی و زوال مصون مانده‌اند.

کلینیاس: مثالی که آوردی درستی سخنت را روشن کرد.

آتنی: پس بگذارید با اطمینان کامل راه درست استفاده از موسیقی و رقص و آواز دسته‌جمعی را چنین بیان کنیم: ما آدمیان وقتی که خود را خرسند احساس می‌کنیم شادمان می‌شویم، و وقتی که شادمان هستیم احساس خرسندی می‌کنیم.

کلینیاس: راست است.

آتنی: و در حالی که آکنده از شادمانی هستیم نمی‌توانیم آرام بنشینیم.

کلینیاس: درست است.

آتنی: در این حال جوانان بی‌اختیار به‌رقص برمی‌خیزند و ما پیرمردان چون نیروی جست و خیز در بدن نداریم بهتر آن می‌بینیم که بنشینیم و رقص و بازی جوانان را تماشا کنیم. ولی چون هنوز آرزوی جنبش و رقص در درون ما جایگزین است مسابقه‌هایی برای جوانان برپا می‌کنیم و به‌کسانی که بهتر از دیگران بتوانند خاطرات جوانی را در ما بیدار کنند پاداش می‌دهیم.

کلینیاس: درست است.

آتنی: پس آیا حق داریم عقیده‌ای را که امروز دربارهٔ مسابقه‌های همگانی
رایج است درست ندانیم؟ به‌عقیدهٔ مردمان امروزی ماهرترین شرکت‌کنندگان در
مسابقه کسی است که بیش از دیگران بتواند ما را شادمان کند، و پاداش مسابقه
حق اوست. اگر قراراست که ما با تماشای مسابقه شادمان شویم، پس آن کسی که
بیش از دیگران بتواند مردم را شادمان کند باید برتر از دیگران شمرده‌شود، و ۶۵۸
پاداش مسابقه نیز باید به‌او داده‌شود. ولی آیا این عقیده به‌نظر ما نیز درست
است؟

کلینیاس: شاید.

آتنی: دوست گرامی، بهتر است بدین زودی داوری نکنیم بلکه موضوع را از دیدگاههای مختلف بنگریم. فرض کن کسی مسابقه‌ای ترتیب دهد بی‌آنکه معین کند که مسابقهٔ ورزشی است یا مسابقهٔ رقص و موسیقی یا اسب‌سواری یا ارابه‌رانی. بلکه همهٔ مردم شهر را در جایی گرد آورد و پاداشهایی معلوم کند و بگوید موضوع مسابقه تفریح و شادمانی است، بی‌آنکه نوع تفریح را مشخص سازد. آنگاه اعلام کند که هر که بخواهد می‌تواند در مسابقه شرکت کند و بهترین پاداش به‌کسی داده خواهدشد که بهتر از دیگران بتواند مایهٔ تفریح تماشاگران شود و آنان را شادمان سازد. گمان می‌کنی این مسابقه چگونه برگذار خواهدشد؟

کلینیاس: از چه حیث؟

آتنی: به‌احتمال قوی نخست کسی، مثلاً هومر، پیش خواهدآمد و حماسه‌ای خواهدخواند. دومی چنگ خواهدنواخت و سرودی خواهدخواند. سومی تراژدی پیش‌خواهدآورد و چهارمی کمدی. حتی بعید نیست شعبده‌بازی هم به‌میدان درآید و معتقد باشد که بهترین پاداشها حق اوست. حال اگر گروه انبوهی از این گونه افراد هنرهای خود را به‌معرض نمایش بگذارند آیا خواهیم‌توانست بگوییم که پاداش نخستین را کدام یک از آنان بدست‌خواهدآورد؟

کلینیاس: سؤال غریبی است. پیش از آنکه شرکت‌کنندگان را به‌چشم ببینیم و آثارشان را به‌گوش خود بشنویم، چگونه می‌توانیم پاسخ این سؤال را بدهیم؟

آتنی: آیا میل داری من خود پاسخ این سؤال عجیب را بدهم؟

کلینیاس: مانعی نیست.

آتنی: اگر داوری با کودکان باشد، بی‌گمان شعبده‌باز را انتخاب خواهندکرد. چنین نیست؟

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: نوجوانان پاداش نخستین را به‌نویسندهٔ کمدی خواهندداد، در حالی که زنان تربیت‌یافته و مردان جوان، و شاید بیشتر تماشاگران، نویسندهٔ تراژدی را برتر از دیگران خواهندشمرد.

کلینیاس: به‌احتمال قوی چنین خواهدشد.

آتنی: ما پیرمردان نیز شاید کسی را بر دیگران برتری نهیم که اشعاری از ایلیاد و اودوسه‌ئوس یا آثار هسیودوس بخواند، زیرا ما از شنیدن آنها لذتی خاص

می‌بریم. ولی سؤالی که اکنون پیش‌می‌آید این است که برندهٔ حقیقی مسابقه کدام یک از آن هنرمندان است؟

کلینیاس: راست است.

آتنی: ظاهراً من و شما در پاسخ این سؤال خواهیم‌گفت: برندهٔ حقیقی مسابقه کسی است که همسالان ما بدین عنوان انتخابش کنند. زیرا به‌عقیدهٔ ما مهمترین رسمی که در همهٔ کشورها باید برقرار ساخت این است که سالخوردگان برای داوری در این گونه موارد صالح‌تر از همهٔ گروههای دیگر شناخته‌شوند.

کلینیاس: حق نیز همین است.

آتنی: با این همه به‌تودهٔ تماشاگران نیز باید حق داد که بگویند معیار نیک و بد در موسیقی لذتی است که این هنر در شنوندگان ایجاد می‌کند. ولی نه در هر شنونده‌ای! بلکه به‌احتمال قوی نغمهٔ عالی چنان نغمه‌ای است که افراد شریف و تربیت‌شده را شادمان کند، و بهترین و عالی‌ترین نغمه‌ها چنان نغمه‌ای است که ۶۵۹
کسی را که از حیث فضیلت و تربیت در بالاترین مرتبه قراردارد به‌نشاط آورد. بدین جهت معتقدیم کسی صلاحیت داوری در این امور دارد که از فضیلت انسانی هر چه بیشتر بهره‌مند باشد زیرا داور، علاوه بر روشن‌بینی و اطلاع در موضوع داوری، به‌شجاعت نیز نیاز فراوان دارد. داور راستین حق ندارد از تودهٔ تماشاگران الهام بگیرد و از هیاهوی مردم بهراسد، و پس از آنکه به‌حقیقت امر پی‌برد به‌سبب بزدلی با همان دهان که پیش از اعلام حکم خدایان را گواه گرفته‌است حکمی خلاف عقیدهٔ خود بیان کند. داور برای آن بر مسند داوری ننشسته‌است که چون کودکان دبستانی از دیگران چیزی فراگیرد بلکه او آموزگار تماشاگران است و وظیفه‌اش این است که کسانی را که با وسایل ناشایسته توجه تماشاگران را به‌خود جلب می‌کنند از میدان بیرون کند. آداب و رسوم دیرین و اصیل که در روزگاران کهن در سراسر یونان حکمفرما بود، چنین اختیاری به‌داور می‌داد، درست بر خلاف قانونی که امروز در سیسیل و ایتالیا رایج است. این قانون، داوری را به‌عهدهٔ تماشاگران می‌گذارد تا با بلندکردن دست برندهٔ مسابقه را معلوم کنند. نخستین نتیجه‌ای که از این قانون در آن کشورها حاصل شده این است که خود شاعران به‌فساد گراییده‌اند. زیرا اینان هنگامی که می‌خواهند اثری بیافرینند سلیقهٔ داوران را در نظر می‌گیرند. نتیجهٔ دوم آنکه تربیت ذوق و سلیقهٔ مردم به‌خود مردم واگذار شده‌است. بدین جهت سلیقهٔ مردم روز به‌روز فاسدتر می‌شود. زیرا به‌جای

اینکه برای تربیت ذوق و سلیقهٔ مردمان، اخلاق و سیرتی بهتر از سیرت خود آنان به‌عنوان سرمشق در برابر چشمشان قراردادهشود درست عکس آن حکمفرماست، و در این کار خود آنان مقصرند. اکنون باید دید همهٔ این سخنان چه سودی برای بحث ما دارد؟ شاید فایدهٔ آنها این است که...

کلینیاس: کدام است؟

آتنی: به‌نظر من چنین می‌آید که بحث ما برای سومین یا چهارمین بار دایره‌ای پیمود و به‌نقطهٔ نخستین بازگشت، یعنی به‌آنجا که گفتیم تربیت جوانان باید آنان را به‌سوی عقایدی رهبری کند که قانون درست شمرده و مردان خردمند و سالخورده بر اثر تجربه به‌راستی آنها معتقد گردیده‌اند.

برای اینکه پسران نورسیده عادت کنند که نه در حال خوشی از فرمان قانون سرببپیچند و نه در برابر درد، و با کسانی که به‌درستی احکام قانون اعتماد دارند درنیفتند، بلکه چه در خوشی و چه در رنج پا به‌جاپای سالخوردگان بگذارند، باید اشعار و مقامهای موسیقی به‌صورتی درآیند که مانند نغمه‌هایی سحرآمیز روح جوانان را با نیرویی هر چه بیشتر به‌سوی آن هماهنگی که اندکی پیش تشریح کردیم سوق دهند. ولی چون نوجوانان قدرت تحمل مطالب جدی را ندارند باید به‌اشعار و نغمه‌ها عنوان بازی و تفریح داد و از آنها چنانکه گویی بدین منظور تنظیم شده‌اند استفاده کرد چنانکه پزشکان نیز با بیماران به‌همین روش رفتار می‌کنند. می‌دانید که پزشکان هر چه را برای بیمار سودمند باشد با غذاها و نوشیدنیهای مطبوع به‌بیمار می‌دهند و خوردنیهای مضر را به‌صورت غذاهای تلخ و بدمزه به‌او عرضه می‌کنند تا بیمار به‌خوردن چیزهای سودمند و اجتناب از ۶۶۰
غذاهای مضر خو گیرد. قانونگذار خردمند نیز به‌شاعران و موسیقیدانان اندرز می‌دهد و اگر اندرز سود نبخشید آنان را مجبور می‌سازد، که با سخنان و اشعار دلنشین خود اخلاق و روحیات مردان شجاع و خویشتن‌دار، و به‌وسیلهٔ رقصها حرکات آن گونه مردان، و از راه سرودها سخنان آنان را مجسم سازند.

کلینیاس: ولی، دوست گرامی، آیا گمان می‌کنی در کشورهای دیگر چنین رسمی هست؟ من خود تا آنجا که حافظه‌ام یاری می‌کند چنین کشوری نمی‌شناسم جز کشور ما و لاکدایمون. در کشورهای دیگر هر روز روشی تازه در موسیقی و رقص پیدا می‌شود، آن هم نه از راه قانون بلکه به‌وسیلهٔ سلیقه‌های آشفته‌ای که هرگز مانند مردم مصر به‌آنچه از پیشینیان رسیده‌است وفادار نمی‌مانند و هر

لحظه به‌سویی دیگر می‌گرایند.

آتنی: راست می‌گویی، کلینیاس گرامی. اگر گمان کردی من از رسوم و آدابی سخن می‌گویم که امروز در کشورها برقرار است جای تعجب نیست زیرا نتوانستم مطلب را بدان گونه که در نظر داشتم بیان کنم. من تنها آرزوهای خود را دربارهٔ شعر و موسیقی تشریح کردم ولی بیانم چنان نارسا بود که تو را به‌شبهه انداخت. سخن‌گفتن از اوضاع فاسد و علاج‌ناپذیر همیشه ملال‌انگیز است گرچه بعضی اوقات راه گریز از آن نیست. پس آیا معتقدی رسوم و آدابی که اشاره کردیم در کشور شما و لاکدایمون بیش از کشورهای دیگر حکمفرماست؟

کلینیاس: آری.

آتنی: آیا اگر آن رسوم و آداب در کشورهای دیگر نیز برقرار بود بهتر از رسم و آیین امروزی نبود؟

کلینیاس: بدیهی است که بهتر بود.

آتنی: بسیار خوب. بگذار ببینیم دربارهٔ مطالب دیگر نیز به‌توافق می‌رسیم یا نه. رسم و آیین تربیت در کشور شما چنین است که شاعران را مجبور می‌کنید بگویند: «تنها مردی براستی نیکبخت است که از فضیلت انسانی بهره دارد، یعنی خویشتن‌دار و عادل است، اعم از آنکه بزرگ و مقتدر و توانگر باشد یا کوچک و ناتوان و تنگدست. کسی که ظالم و لگام‌گسیخته است، هر چند توانگرتر از کینوراس و میداس باشد همواره بدبخت و سیه‌روز خواهدبود.» بدین جهت شاعران برای اینکه نظر شما را جلب کنند می‌گویند:

«هرگز مردی را نخواهم‌ستود
هر چند توانگرترین فرزند زمین باشد
و از مزایای بیشمار بهره‌مند»

اگر هر کار زیبا و پسندیده را به‌پیروی از عدالت انجام‌ندهد. زیرا تنها مرد عادل ۶۶۱
می‌تواند

«در روز نبرد نشان‌دهد که پهلوانی دلاور است»

در حالی که ظالم هرگز آن مایه دلیری ندارد که

«منظرهٔ نبردهای خونین را ببیند
و در هنگام حمله، حتی بر باد شمال تراکیا سبقت بگیرد.»

چنین مردی از موهبت به‌معنی راستین بهره‌مند نیست. مرادم این است که آنچه

تودهٔ مردم موهبت می‌دانند چنان ارجی ندارد که نام موهبت به‌آن دادهشود. مردم معتقدند که والاترین نعمتها تندرستی است. پس از آن زیبایی را می‌شمارند و در مرتبهٔ سوم توانگری را. از این گذشته هزاران چیز دیگر را نیز به‌نام موهبت می‌خوانند: مانند چشم تیزبین، سامعهٔ قوی، ظرافت و نیرومندی دیگر حواس و بسی چیزهای دیگر از این دست. همچنین است قدرت حکمرانی، تا انسان هر چه خواست بتواند بکند. والاترین نعمتها در نظر آنان این است که آدمی از همهٔ مزایایی که برشمردیم برخوردار باشد و تا ابد زنده بماند! ولی من و شما می‌گوییم: این مزایا برای مردی که از فضیلت و خرد و عدالت بهره‌مند است، نعمتهایی بزرگند در حالی که همهٔ آنها بی‌استثنا، و حتی تندرستی، برای ستمکاران مایهٔ سیه‌روزی است. دیدن و شنیدن و همهٔ حواس و حتی زندگی، هر چند جاودان باشد، برای کسی که از عدالت و به‌طور کلی از تمام فضیلت بی‌بهره است جز سیه‌روزی حاصلی ندارد. این سیه‌روزی تنها در صورتی کمتر است که چنان کسی پس از عمری بسیار کوتاه بمیرد. گمان می‌کنم شما به‌شاعران دستور خواهیدداد، و حتی آنان را مجبور خواهیدساخت، که این سخنان را با وزن و آهنگی مناسب به‌جوانان بگویند و با این روش آنان را چنانکه شایسته است تربیت کنند. به‌نکته‌ای که می‌گویم بدقت گوش کنید: من بر آنم که آنچه مردم مصیبت و بلا می‌نامند برای ستمکاران موهبت است و برای مردم عادل مصیبت، در حالی که آنچه در نظر مردم نعمت شمردهمی‌شود برای ستمکاران مصیبت است و برای مردم عادل و درستکار موهبت و مزیت! در این نکته با هم موافقیم یا نه؟

کلینیاس: در جزئی موافقیم و در جزءِ دیگر نه.

آتنی: کسی را در نظر بیاورید که تندرست و توانگر و بسیار مقتدر است. علاوه بر این بسیار دلیر است و تنی نیرومند دارد. مرگ را به‌او دسترس نیست و از آنچه مردم بلا و رنج و مصیبت می‌نامند مصون است. ولی درونی آکنده از ظلم و گناه دارد. آیا نمی‌توانم شما را قانع کنم که چنین کسی نه تنها کوچکترین بهره‌ای از نیکبختی ندارد، بلکه بی‌اندازه بدبخت و تیره‌روز است؟

کلینیاس: البته حق با توست.

آتنی: خوب. سؤالی که پشت سر این می‌آید کدام است؟ کسی که دلیر و
زیبا و توانگر است و در همهٔ عمر هر چه اراده کند می‌تواند بدست‌آورد، ولی در ۶۶۲
عین حال ستمکار و فاسد است، آیا به‌عقیدهٔ شما زندگی او آلوده به‌ننگ نیست؟

کلینیاس: البته ننگین است.

آتنی: و آیا این زندگی برای او بدبختی و تیره‌روزی نیست؟

کلینیاس: نه بدان اندازه که تو ادعا می‌کنی.

آتنی: آیا این زندگی را نامطبوع و زیان‌آور نیز نمی‌دانید؟

کلینیاس: چگونه می‌توانیم چنین عقیده‌ای را بپذیریم؟

آتنی: چگونه؟ دوست گرامی، اگر خداوند میان ما هماهنگی برقرار کند عقیدهٔ مرا بآسانی خواهیدپذیرفت. ولی این هماهنگی هنوز پیدا نشده‌است. من خود در درستی آن سخن تردید ندارم و آن را درست‌تر از این می‌دانم که بگویم «کرتا جزیره‌ای است». اگر من قانونگذار بودم همهٔ شاعران و حتی همهٔ مردم کشور را مجبور می‌کردم در ترویج آن عقیده بکوشند، و اگر کسی ادعا می‌کرد که تبهکاران زندگی مطبوعی بسرمی‌برند، یا جز عدالت چیزی هست که برای آدمی سود حقیقی دربردارد، او را به کیفر می‌رساندم و حتی سخت‌ترین کیفرها را دربارهٔ او اجرا می‌کردم و بدین‌سان هموطنانم را موظف می‌ساختم که دربارهٔ بسیاری از مسائل غیر از آنچه امروز در کرتا و لاکدایمون و دیگر کشورهای جهان مرسوم است بیندیشند و سخن بگویند. دوستان گرامی، شما را به‌خدایان سوگند می‌دهم، بگویید: اگر می‌توانستیم از زئوس و آپولون، که قوانین کشورهای شما را وضع کرده‌اند بپرسیم: «آیا زندگی همراه با عدالت لذیذترین زندگیها نیست؟ یا معتقدید دو نوع زندگی هست که یکی توأم با لذت است و دیگری توأم با عدالت؟» چه پاسخ می‌دادند؟ فرض‌کنید می‌گفتند: «دونوع زندگی هست» در آن صورت باز می‌پرسیدیم: «کدام یک از دو کس نیکبخت‌تر است: آن که همهٔ عمر را به‌عدالت بسرمی‌برد یا آن که زندگی لذیذ و مطبوعی می‌گذراند؟» اگر جواب می‌دادند که زندگی مطبوع بیشتر قرین سعادت است، آیا می‌توانستیم این جواب را بپذیریم؟ ولی باور ندارم که چنین سخنی را از خدایان بتوان شنید. بلکه فرض می‌کنم مخاطب ما پدران ما و قانونگذاران پیشینند و اینان بودند که گفتند: «کسی که زندگی مطبوعی را می‌گذراند نیکبخت‌تر از دیگران است». از این رو سؤال دیگری می‌کنم و می‌گویم: «پدر گرامی، آیا آرزو نمی‌کردی که زندگی من قرین سعادت باشد؟ و در عین حال همواره به‌من نمی‌گفتی که در سراسر زندگی باید از عدالت پیروی کرد؟» گمان می‌کنم آن قانونگذار یا آن پدر با شنیدن این سؤال از تناقضی که در گفتارش نهفته‌است به‌حیرت خواهدافتاد. ولی اگر به‌جای پاسخ پیشین می‌گفت که زندگی

۶۶۳ از روی عدالت با نیکبختی، بیشتر قرین است، در این صورت هر که این سخن را می‌شنید به‌اندیشه فرومی‌رفت تا ببیند در زندگی توأم با عدالت کدام نیکی و زیبایی نهفته‌است که بسی بالاتر و بهتر از لذت است و بدان علت قانونگذار آن را برتر می‌شمارد؟ کدام است آن نیکی و زیبایی که مردمان عادل از آن برخوردارند و هیچ گونه پیوندی با لذت ندارد؟ آیا محبوب خدایان و آدمیان بودن و مورد ستایش آنان قرارگرفتن خوب و زیباست و در عین حال نامطبوع و دردناک؟ و آیا منفور خدایان و آدمیان بودن خلاف آن است؟ آیا به‌هیچ کس ظلم‌نکردن و از هیچ کس ستم‌نکشیدن دردناک و نامطبوع است و در عین حال نیک و زیبا؟ و آیا خلاف آن مطبوع و لذیذ است و در عین حال زشت و ننگین؟

کلینیاس: چگونه می‌توان به‌این سؤالها پاسخ مثبت داد؟

آتنی: پس نظریه‌ای که بر طبق آن لذت و عدالت و نیکی و زیبایی جدا از یکدیگر نیستند لااقل این حسن را دارد که آدمیان را وادار می‌کند در زندگی عدالت و پرهیزگاری پیشه کنند. از این رو اگر قانونگذار به‌عقیده‌ای که تشریح کردیم ایراد بگیرد و آن را نپذیرد مرتکب گناه خواهدشد. چه در این صورت هیچ کس آماده نخواهدبود کاری کند که رنج و ناکامی در پی آن باشد نه خوشی و شادمانی. چنانکه می‌دانید، هر چه از دور دیده‌شود برای همهٔ مردم، بخصوص برای کودکان و جوانان، در پردهٔ ابهام پوشیده‌است. وظیفهٔ قانونگذار این است که آن پردهٔ ابهام را به‌کنار بزند و به‌هر وسیله‌ای، خواه از راه ایجاد عادت و خواه به‌وسیلهٔ جایزه و پاداش و خواه به‌یاری استدلال، مردمان را بر آن دارد که عدل و ظلم را چون دو نقش ببینند که برای تماشا از فاصله‌ای دور ساخته‌شده و چنان در برابر یکدیگر قرارگرفته‌اند که به‌دیدهٔ مردمان فاسد و ظالم نقش ظلم زیبا و مطبوع و نقش عدل زشت و نامطبوع می‌نماید در حالی که به‌دیدهٔ عادلان نقش عدل زیبا و مطبوع جلوه می‌کند و نقش ظلم زشت و نامطبوع.

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: داوری کدام یک از آن دو را باید درست بشماریم: داوری کسی را که روحی فاسد و ظالم دارد یا داوری عادل را؟

کلینیاس: البته داوری عادل را.

آتنی: پس نتیجه می‌گیریم که زندگی آمیخته با ظلم نه تنها زشت و ننگین بلکه بمراتب نامطبوع‌تر از زندگی توأم با عدالت است.

کلینیاس: از استدلالی که کردیم همین نتیجه بدستمی‌آید.

آتنی: با فرض اینکه سخن ما درست نباشد، اگر قانونگذاری که به‌وظیفهٔ خود واقف است بخواهد به‌منظور تشویق جوانان به‌کسب فضیلت انسانی دروغی بگوید، دروغی مفیدتر از آن سخن نخواهدیافت تا به‌یاری آن مردمان را وادار کند که کارهای نیک و عادلانه را به‌میل و رغبت انجام‌دهند نه از روی اجبار. چنین نیست؟

کلینیاس: دوست گرامی، حقیقت همواره زیبا و غیرقابل انکار است ولی معتقدساختن مردم به‌آن آسان نیست.

آتنی: شاید. ولی چنانکه می‌دانی معتقدساختن مردم به‌راستی داستان آن مرد صیدایی، با اینکه هیچ باورکردنی نیست، و هزاران داستان دیگر ظاهراً چندان دشوار نبوده‌است.

کلینیاس: منظورت کدام داستان است؟

آتنی: مثلاً شنیده‌ای که در داستان می‌گویند از دندانهایی که در زمین نهفته‌بودند مردانی مسلح روییدند! همین خود بهترین شاهد است بر اینکه ۶۶۴
قانونگذار می‌تواند جوانان را به‌هر چه بخواهد معتقد سازد. بدین جهت او باید در هر چه می‌گوید هدفش این باشد که جوانان را به‌چنان معتقداتی پایبند سازد که برای جامعه سودمند است، و به‌هر وسیله‌ای متوسل شود تا همهٔ افراد جامعه در آن معتقدات شریک شوند و یکدل و یک‌زبان، چه در اشعار و سرودها و چه در بحث و سخن، به‌آنها وفادار بمانند. اگر شما عقیده‌ای غیر از این دارید بگویید!

کلینیاس: گمان نمی‌کنم هیچ یک از ما ایرادی بدین سخن داشته‌باشد.

آتنی: بسیار خوب. اکنون وقت آن رسیده‌است که مطلب بعدی را به‌میان بیاورم. من معتقدم نقش اصلی دسته‌های آوازخوان، که بر سه نوعند، باید این باشد که به‌وسیلهٔ سرودها و نغمه‌ها اصولی را که تشریح کردیم یا پس از این تشریح خواهیم‌کرد، در روحهای جوان و ظریف جایگزین سازند. خصوصاً بدین نکته باید توجه شود که اینکه از قول خدایان می‌گوییم زندگی توأم با فضیلت لذت‌بخش‌ترین زندگیهاست عین حقیقت است و جوانان را به‌این اصل زودتر و آسانتر می‌توان معتقد ساخت تا به‌اصول دیگر.

کلینیاس: تصدیق می‌کنم.

آتنی: بنا بر این چنین مقرر خواهیم‌داشت که نخست دستهٔ پسران

نورسیده که در خدمت خدایان دانش و هنر است به‌پیش‌آید و تعالیمی را که بتفصیل بیان کردیم به‌صورت سرود در برابر همهٔ مردمان شهر بخواند. پس از آن دسته‌ای که از جوانان کمتر از سی‌ساله تشکیل یافته‌است خواهدرسید و آپولون را به‌درستی مضامین سرودهایی که می‌خواند به‌شهادت خواهدطلبید و از او تقاضا خواهدکرد که اعتقاد بدان مضامین را در جوانان راسخ‌تر سازد. سپس دستهٔ سوم، یعنی مردان سی‌ساله تا شصت‌ساله پای در میان خواهندگذاشت و سرود خواهند خواند. مردانی که بیش از شصت سال دارند چون از سرودخواندن ناتوانند سرگذشتها و داستانهایی کهن دربارهٔ همان اصول اخلاقی و دستورهایی که در این باب از خدایان به‌آدمیان رسیده‌است روایت خواهندکرد.

کلینیاس: دوست گرامی، آن دستهٔ سوم کدام است؟ ما چنین دسته‌ای نمی‌شناسیم.

آتنی: با این همه بیشتر مطالبی که تا کنون گفتیم، با همان دسته ارتباط دارد.

کلینیاس: این نکته را هنوز درنیافته‌ایم. توضیح بیشتری بده.

آتنی: اگر به‌یاد داشته‌باشید در آغاز این بحث گفتیم که جانوران در سالهای جوانی نمی‌توانند آرام و خاموش بنشینند بلکه پیوسته تنشان در جنبش و آوازشان بلند است بی‌آنکه حرکات و صداهایشان تابع نظم و ترتیبی باشد. هیچ جانوری گرایش به‌نظم و آهنگ ندارد و تنها آدمی از این موهبت برخوردار است.
۶۶۵ نظمی که به‌حرکات تن مربوط است وزن نامیده‌می‌شود و نظم مربوط به‌صداها و ارتباط آوازهای زیر و بم را پرده می‌خوانند، و وقتی که هر دو را یکجا در نظر بگیرند عنوان هماهنگی به‌آن می‌دهند. علاوه بر این گفتیم که خدایان، که به ناتوانی ما دل می‌سوزانند، آپولون و فرشتگان دانش و هنر را مأمور ساخته‌اند که رقصها و سرودهای ما را مرتب سازند و در این کار به‌ما یاری کنند. اگر به‌یادتان باشد از دیونوسوس نیز نام بردیم.

کلینیاس: همهٔ این مطالب را بیادداریم.

آتنی: دربارهٔ رقصها و سرودهای آپولون و فرشتگان دانش و هنر پیشتر سخن گفته‌ایم اکنون لازم است دربارهٔ رقص و سرود سوم که با دیونوسوس ارتباط دارد توضیحی بدهیم.

کلینیاس: پس توضیح کافی بده. زیرا وقتی که یکباره و بی‌توضیح قبلی

سخن از دسته‌ای از مردان سی‌ساله و پنجاه‌ساله و شصت‌ساله به‌میان می‌آید که با هم می‌رقصند و می‌خوانند شنونده دچار شگفتی می‌شود.

آتنی: حق با توست. باید بتفصیل توضیح دهم تا ضرورت وجود این دستهٔ سوم معلوم شود.

کلینیاس: بسیار خوب.

آتنی: آیا آماده‌اید نکته‌ای را که ساعتی پیش تصدیق کردید، بار دیگر تصدیق کنید؟

کلینیاس: کدام نکته؟

آتنی: مگر نگفتم همهٔ افراد جامعه اعم از پسر و دختر و زن و مرد و آزاد و بنده باید تعالیمی را که تشریح کردیم مانند ادعیه و عزایم بخوانند و برای اینکه این کار یکنواخت و خسته‌کننده نباشد، بلکه مردم با رضا و رغبت به‌آن تن‌دردهند، گاه‌گاه باید در آهنگ سرودها تغییر داده‌شود؟

کلینیاس: چگونه می‌توان در درستی این روش تردید داشت؟

آتنی: اگر چنین است، پس بهترین اعضای جامعه که به‌سبب روشن‌بینی و سالخوردگی احترام خاصی در میان مردم دارند در کدام فرصت سرودهای زیبای خود را بخوانند؟ یا معتقدید باید از این گروه که می‌توانند عالی‌ترین تأثیر را در روحیهٔ جوانان بکنند بکلی صرفنظر کرد؟

کلینیاس: اگر جنبه‌هایی را که برشمردی در نظر بگیریم از این گروه نمی‌توانیم چشم‌پوشید.

آتنی: برای استفاده از این گروه چه راهی باید درپیش‌گرفت؟ نه این راه را که شرح می‌دهم؟

کلینیاس: کدام راه؟

آتنی: آدمی هر چه پیرتر شود هوس سرودخواندن را ازدست‌می‌دهد، و اگر مجبور به‌خواندن شود هر چه سالخورده‌تر و عاقلتر باشد شرمگین‌تر می‌شود. چنین نیست؟

کلینیاس: راست است.

آتنی: پیرمردان اگر ناچار شوند در نمایشخانه در برابر مردم بایستند و سرود بخوانند بیش از اندازه شرمزده می‌شوند. اگر آنان را مجبور کنند مانند کسانی که برای مسابقهٔ سرودخوانی آماده می‌شوند مدتی در غذاخوردن امساک

ورزند و با شکم گرسنه به‌همراهی دیگران تمرین کنند، آیا گمان نمی‌کنید وظیفهٔ خود را در نهایت شرم‌زدگی و از روی کمال بی‌میلی انجام‌خواهندداد؟ ۶۶۶

کلینیاس: پس چه باید کرد تا از روی رغبت برای سرودخواندن آماده شوند؟

آتنی: به‌عقیدهٔ من باید قانونی وضع کنیم که به‌موجب آن پسران پیش از رسیدن به‌هیجده‌سالگی حق نداشته‌باشند قطره‌ای شراب بنوشند و در عین حال آنان را متوجه سازیم که پیش از آنکه به‌کارهای سخت و جدی تن‌دردهند نباید به‌آتشی که در تن و روح خود دارند آتشی دیگر بیفزایند. بدین‌سان مانع می‌شویم از آنکه پسران نورسیده از سرکشی طبیعی که در نهادشان نهفته‌است زیانی ببینند. به‌جوانانی که از هیجده‌سالگی گذشته و به‌سی‌سالگی نرسیده‌اند اجازه می‌دهیم کمی شراب بنوشند ولی هرگز نباید از دایرهٔ اعتدال قدمی فراتر بگذارند، بلکه باید از مستی و لاابالی‌گری برحذر باشند. آنان که از سی‌سالگی گذشته‌اند حق دارند پس از صرف غذا با دوستان، علاوه بر خدایان دیگر از دیونوسوس، خدای شراب، نیز دعوت کنند که در بزم آنان حاضر شود. دیونوسوس شراب را بدان جهت به‌ما آدمیان عطا کرده‌است که دارویی برای درد پیری داشته‌باشیم و با خوردن آن همهٔ غمها را از یاد ببریم و دوباره جوان گردیم، و همچنان که آهن در آتش نرم می‌شود روح ما در مصاحبت شراب نرم و لطیف شود. مردی که چنین حالی پیدا کند، آیا آماده نخواهدبود با میل و رغبت در حضور دوستان و آشنایان سرودهایی را که اندکی پیش تشریح کردیم بخواند؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: برای اینکه آنان را وادار کنیم در دسته‌های سرودخوانان شرکت جویند گمان می‌کنم راهی که نشان‌دادم راه خوبی باشد.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: اکنون باید دید این مردان چه سرودهایی باید بخوانند و کدام یک از خدایان دانش و هنر را بستایند؟ آیا نباید سرودهایی که می‌خوانند برای خود آنان برازنده باشد؟

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: کدام سرود درخور مردان خردمندی است که مجذوب خدایانند؟ همان سرودها که جوانان می‌خوانند؟

کلینیاس: ما مردمان کرتا و لاکدایمون سرودی جز آنچه در جوانی آموخته‌ایم نمی‌توانیم بخوانیم.

آتنی: علت آن روشن است: شما هرگز فرصت نیافته‌اید بهترین انواع سرودها را بیاموزید. زیرا نظام سیاسی شما برای میدان جنگ ساخته شده‌است نه برای زندگی در شهری بزرگ، و جوانان کشور شما چون کره‌اسبهایی زندگی می‌کنند که به‌صورت گله در چراگاه بسرمی‌برند. هیچ یک از شما هرگز بدین فکر نیفتاده است که کره‌ای وحشی و بی‌لگام از گله جدا کند و سرپرستی بر او بگمارد تا به وسایلی که برای تربیت کودکان شایسته است او را رام کند و به‌جایی برساند که او تنها به‌کار سربازی نیاید بلکه بتواند شهری کوچک یا بزرگ را اداره کند. در آغاز ۶۶۷
این بحث جوانی را که بدین‌گونه پرورش یافته‌باشد بسی شایسته‌تر از پهلوانان تورتایوس خواندیم و گفتیم شجاعت در نظر او همیشه و در همه جا، چه در مورد افراد و چه در مورد جامعه‌ها، چهارمین فضیلت انسانی است نه فضیلت نخستین.

کلینیاس: دوست گرامی، نمی‌دانم سبب چیست که باز نکوهش قانونگذاران ما را از سر گرفتی.

آتنی: در این کار تعمد ندارم، بلکه به‌هر جا که بحث می‌کشاند می‌روم. اگر شما نیز موافق باشید باید در همین راه بمانیم. اگر نغمه و سرودی پیدا کنیم زیباتر از آنچه در دسته‌های جوانان یا در نمایشهای عمومی خوانده‌می‌شود، باید آن را در اختیار کسانی بگذاریم که از خواندن سرودهای عادی شرم دارند و پیوسته در این صددند که به‌بهترین و زیباترین چیزها دست‌بیابند.

کلینیاس: راست است.

آتنی: هر چه به‌نحوی از انحاء مطبوع است از دو حال بیرون نیست: یا خاصیت اصلی آن، مطبوعی تنهاست، و یا با صفت مطبوعی نوعی درستی یا فایده توأم است. مثلاً خوردن و نوشیدن مطبوع است. از این رو ما از آنها لذت می‌بریم. درستی و فایده‌ای که در خوردن و نوشیدن با صفت مطبوعی توأم است، تأمین تندرستی است.

کلینیاس: درست است.

آتنی: در آموختن نیز لذتی هست. ولی درستی و فایده‌ای که در آموختن هست، همان است که به‌نام حقیقت خوانده‌می‌شود.

کلینیاس: راست است.

آتنی: اکنون هنرهای تقلیدی و تجسمّی را در نظر بیاورید. اثر آن هنرها این است که شباهتی را مجسم می‌سازند. اگر آن هنرها در کار خود موفق شوند لذتی در ما ایجاد می‌کنند و این لذت همان است که مطبوعی نامیدیم.

کلینیاس: صحیح است.

آتنی: ولی درستی حقیقی در آن هنرها، آن برابریی است که هر اثر هنری باید از حیث اندازه و دیگر کیفیات با سرمشق داشته‌باشد، نه لذت حاصله از آثار آنها.

کلینیاس: خوب گفتی.

آتنی: بنا بر این، لذت تنها در مورد چیزی می‌تواند معیار داوری باشد که نه فایده‌ای از آن چشم‌داشته‌باشیم، نه حقیقتی، و نه نمایاندن شباهتی. در عین حال زیانی هم در بر نداشته‌باشد بلکه یگانه هدفش مطبوعی باشد.

کلینیاس: پس منظور تو تفریح بی‌ضرر است؟

آتنی: آری. چیزی که نه زیان به‌دنبال دارد و نه سودی شایان توجه، به عقیدهٔ من بازی و تفریح است.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: بنا بر این حق داریم ادعا کنیم که در هر تقلید معیار داوری نه لذتی است که از آن بدست‌می‌آید و نه تصور نادرستی که به‌ما دست‌می‌دهد. زیرا تصوری
۶۶۸ که این و آن بدست‌می‌آورند یا لذتی که به‌این و آن دست‌می‌دهد نه سبب برابری می‌تواند بود و نه سبب هماهنگی. یگانه علت برابری، وجود برابریِ حقیقی است نه علتی دیگر.

کلینیاس: در درستی این سخن تردید نمی‌توان داشت.

آتنی: آیا هنر موسیقی هنر تقلیدی نیست؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: پس اگر کسی ادعا کند که معیار داوری در موسیقی لذتی است که از آن بدست‌می‌آید، به‌گفتهٔ او اعتنا نخواهیم‌کرد. هنری که هدفش ایجاد لذت است درخور آن نیست که جدی شمرده‌شود و در راه آن کوششی جدی بعمل‌آید. کوشش فقط در راه هنری سزاوار است که هدفش مجسم‌ساختن تصویری از زیبایی باشد.

کلینیاس: درست است.

آتنی: بنا بر این سالخوردگان ما که در جست و جوی زیباترین نغمه‌ها هستند نباید به‌نغمه‌ای دل‌ببندند که اثرش ایجاد لذت است بلکه به‌نغمه‌ای که درستی حقیقی دربردارد. درستی حقیقی هر نغمه، چنانکه گفتیم، در این است که کمیت و کیفیت سرمشق را هر چه کاملتر مجسم سازد.

کلینیاس: راست است.

آتنی: همهٔ مردم قبول دارند که کار شعر و موسیقی همواره و در هر مورد تقلیدی است از سرمشقی. یا گمان‌می‌کنید همهٔ شاعران و موسیقیدانان و شنوندگان در این نکته توافق ندارند؟

کلینیاس: البته همه در این متفقند.

آتنی: بنا بر این هر که بخواهد به‌هنگام داوری دربارهٔ یک شعر یا یک قطعهٔ موسیقی بخطانرود باید اولاً بداند که آن قطعه چه چیز را می‌خواهد مجسم سازد، و در ثانی آن چیزی را که آن قطعه می‌خواهد مجسم کند، بشناسد. کسی که از این دو بی‌خبر باشد و نداند که آن قطعهٔ شعر یا موسیقی تصویر چه چیزی را می‌خواهد بنماید، از تشخیص اینکه آیا شاعر یا موسیقیدان توانسته‌است اثر درستی بوجودآورد یا نه، ناتوان خواهدبود.

کلینیاس: واضح است.

آتنی: کسی که از تشخیص درستی و نادرستی اثر تقلیدی ناتوان باشد، چگونه می‌تواند داوری کند که آیا آن اثر خوب است یا بد؟ ولی معتقدم نتوانستم نکته‌ای را که در نظر دارم کاملاً روشن سازم. گمان می‌کنم باید توضیح مطلب را با بیانی دیگر آغاز کنم.

کلینیاس: چگونه؟

آتنی: می‌دانید که تا کنون هزاران اثر تقلیدی برای دیدن ساخته شده است.

کلینیاس: آری.

آتنی: اگر کسی نداند که هر یک از آن آثار چه چیز را می‌خواهد مجسم کند، و خود آن چیز را هم نشناسد، آیا می‌تواند تشخیص دهد که کدام یک از آن آثار از درستی حقیقی برخوردار است؟ به‌عبارت دیگر، آیا آن کس می‌تواند حکم کند که کدام اثر از حیث تناسب اندازه‌ها و اعضا، براستی شبیه سرمشق است؟ آیا او می‌داند که کدام عضو در کجا و در چه وضع و به‌چه رنگ باید باشد؟ آیا کسی که

سرمشق را نشناسد می‌تواند دربارهٔ همهٔ این جزئیات داوری کند؟

کلینیاس: نه.

آتنی: اگر هم بدانیم تصویر یا پیکره‌ای که بر ما عرضه می‌شود نمایندهٔ
۶۶۹ صورت انسانی است، و همهٔ اعضا و رنگهای آن نیر هنرمندانه ساخته شده‌باشد، آیا همین کافی است برای اینکه تشخیص دهیم که آن اثر زیباست یا از حیث زیبایی نقصی در آن هست؟

کلینیاس: دوست گرامی، اگر چنین بود، همهٔ ما بآسانی می‌توانستیم نقشها و پیکره‌های زیبا را از نازیبا تمیز دهیم.

آتنی: خوب گفتی. پس معلوم می‌شود برای اینکه کسی بتواند دربارهٔ آثار هنری، اعم از تصویر و پیکره و شعر و موسیقی، درست داوری کند، باید دارای سه شرط باشد: نخست باید بداند که آن اثر چه چیز را می‌خواهد مجسم کند و خود آن چیز را نیز بشناسد. در ثانی باید بتواند تشخیص دهد که اثر هنری تا چه حد درست ساخته شده‌است. شرط سوم آن است که بتواند تشخیص دهد که اثر هنری، خواه به‌وسیلهٔ الفاظ بوجودآمده‌باشد و خواه به‌وسیلهٔ وزن و خواه به‌وسیلهٔ آهنگ، تا چه حد زیباست.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: پس بگذارید دشواریهای خاصی را که تشخیص نیک و بد شعر و موسیقی دربردارد تشریح کنیم. چنانکه می‌دانید مردمان بدین گونه آثار بمراتب بیشتر از دیگر آثار هنری دل‌می‌بندند. بدین جهت باید در تمیز خوب و بد آنها احتیاطی بیشتر بخرج‌داد زیرا اولاً کسی که در این داوری بخطارود درونش روی به‌انحطاط می‌گذارد و بزرگترین زیان داوری نادرست به‌خود او می‌رسد. در ثانی تشخیص معایب این گونه آثار بسیار دشوار است زیرا شاعران و موسیقیدانان در هنرمندی بمراتب کمتر از خدایان دانش و هنرند. خدایان سخنانی را که از زبان مردان روایت می‌کنند با رقصها و آهنگهای زنانه همراه نمی‌سازند، و آهنگها و رقصهایی را که خاص آزادمردان می‌آفرینند با وزنهایی شایستهٔ بردگان توأم نمی‌کنند و حرکات و آهنگهای شریف را با سخنان متناقض با آنها پیوند نمی‌دهند. همچنین تصور نمی‌توان کرد که آنان صداهای جانوران و آدمیان و اسباب و آلات، و خلاصه همهٔ انواع اصوات را، با یکدیگر بیامیزند و گمان ببرند که بدین‌سان موضوعی واحد مجسم ساخته‌اند، در حالی که شاعران و نغمه‌پردازان

همهٔ این صداها را بی‌توجه به‌ناهماهنگی آنها به‌هم می‌آمیزند و در نتیجه مایهٔ
ریشخند کسانی می‌شوند که به‌قول اورفئوس «آمادهٔ راه‌یافتن به‌بلندترین قلهٔ
لذتند.» از این گذشته، شاعران و نغمه‌پردازان وزنها و حرکات را از آهنگها جدا
می‌کنند. بدین معنی که گاه الفاظ بی‌آهنگ را در قالب وزن شعر می‌ریزند و گاه
بعکس، آهنگ و وزن را جدا از الفاظ به‌صورت نغمهٔ چنگ یا نوای نی درمی‌آورند.
از این رو تشخیص اینکه وزن و آهنگ خالی از گفتار چه چیز را می‌خواهد مجسم
کند و به‌کدام سرمشق شبیه است دشوار می‌شود. نواختن چنگ و نی بی‌آنکه
رقص و ترانه‌ای در میان باشد، و اشتیاق به‌شنیدن صداهای جانوران، و تمایل به ۶۷۰
اینکه نغمه‌ای به‌سرعت هر چه بیشتر اجرا شود بی‌آنکه نوازنده در حین اجرا دچار
اشتباه گردد، حاکی از ذوق موسیقی نیست بلکه نشانهٔ بی‌فرهنگی است. ساز
بی‌آواز و آواز بی‌ساز جز هوسبازی نیست و هیچ گونه پیوندی با خدایان دانش و
هنر ندارد. در این باره همین قدر که گفتیم بس است. ولی مراد ما از این بحث این
نیست که معلوم کنیم مردانی که سی سال یا بیشتر دارند یا آنان که پنجاه‌ساله یا
سالخورده‌ترند، به‌چه نوع موسیقی نباید بپردازند بلکه این است که روشن کنیم با
کدام موسیقی باید سروکار داشته‌باشند. به‌عقیدهٔ من از آنچه تا کنون گفتیم معلوم
شد که مردان پنجاه‌ساله برای اینکه سرودهایی درخور شأن خود بخوانند باید در
موسیقی از تربیتی بمراتب بالاتر از تربیت جوانان برخوردار باشند و ذوقی خاص
برای درک آهنگ و وزن داشته‌باشند، وگرنه مردمانی که فرقی میان آهنگهای
دوریایی و غیردوریایی نمی‌توانند نهاد از تشخیص اینکه شعر یا نغمه‌ای از درستی
حقیقی و باطنی بهره‌مند است یا نه، ناتوان خواهندبود.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: مضحک این است که مردمان عادی همین که چند بار در دسته‌های «کُر» همراه دیگران سرود خواندند و به‌آهنگ سرود رقصیدند گمان می‌برند به تشخیص اینکه سرودی از حیث وزن و آهنگ کامل است یا نه، توانا شده‌اند، و غافلند از اینکه سرودخواندن و رقصیدن ملازمه‌ای با شناختن ماهیت آهنگها و وزنها ندارد. گذشته از این نمی‌دانند تنها آهنگی که از عناصر درست و شایسته تشکیل یافته‌باشد درست است و اگر جز آن باشد نادرست.

کلینیاس: صحیح است.

آتنی: کسی که عناصر تشکیل‌دهندهٔ آهنگی را نشناسد، آیا می‌تواند

تشخیص دهد که آن آهنگ عناصر ضروری را بدرستی در خود جمع دارد یا نه؟

کلینیاس: هرگز.

آتنی: بنا بر این، تنها از کسانی تقاضا خواهیم‌کرد سرود بخوانند که در پرتو تربیت درست خصایص وزنها و آهنگها را بشناسند تا بتوانند سرودهای شایسته را از سرودهای ناشایسته تمیز دهند و هنگام سرودخواندن تنها بدان راضی نباشند که این کار برای خود آنان لذتی آنی و بی‌ضرر دربرداشته‌باشد بلکه در عین حال رهبرانی شایسته برای جوانان باشند و اشتیاق به‌خلق و خوی نیک و شریف را در آنان برانگیزند. چنان تربیتی بمراتب دقیق‌تر و والاتر از تربیتی است که تودهٔ مردم و حتی شاعران و نغمه‌پردازان دارند. زیرا شاعران و نغمه‌پردازان لازم نیست آن شرط سوم را که اندکی پیش اشاره کردیم، دارا باشند و هنگامی که در برابر اثری تقلیدی قرارمی‌گیرند تشخیص دهند که آیا آن اثر زیباست یا نه،
بلکه شناختن وزن و آهنگ برای آنان کافی است. ولی برای کسانی که در این بحث ۶۷۱
منظور نظر ما هستند دارابودن هر سه شرط ضروری است تا بتوانند آثاری را که از حیث زیبایی در مرتبهٔ اول و دوم قراردارند بازشناسند و بگزینند. چه در غیر این صورت قادر نخواهندبود جوانان را با نغمه‌های سحرآمیز به‌سوی فضیلت انسانی رهنمون شوند.

گمان می‌کنم بحث ما به‌هدفی که در آغاز برای آن در نظر گرفته‌بودیم رسیده‌است. زیرا در نتیجهٔ بحث روشن شد که حق داشتیم دستهٔ سرودخوانان دیونوسوس را ضروری بشماریم. اکنون بگذارید موضوع را از جنبه‌ای دیگر بررسی کنیم تا ببینیم آیا باز به‌همان نتیجه می‌رسیم یا نه. چنانکه در آغاز بحث گفتیم، در چنین جمعی هر چه شراب بیشتر نوشیده‌شود هیاهو بیشتر می‌شود.

کلینیاس: واضح است.

آتنی: و هر کس خود را سبکتر و چالاکتر از پیش حس می‌کند و چنان بنشاطمی‌آید که زبانش دمی آرام نمی‌گیرد. هیچ کس به‌گفته‌های دیگران گوش نمی‌دهد بلکه هر کس چنان می‌پندارد که عنان خود و دیگران را بتنهایی در دست دارد.

کلینیاس: درست است.

آتنی: اگر به‌یادتان باشد گفتیم که در این حالت عواطف و احساسات می‌خوارگان چون آهن در میان آتش نرم و تازه و جوان می‌شود بحدی که اگر

کسی در کار تربیت استاد باشد بآسانی می‌تواند آنان را، چنانکه گویی جوانان نورسیده‌اند، به‌هر سو که خواهد رهبری کند. این استاد فن تربیت همان قانونگذار است که باید قوانینی برای بزمهای می‌گساری وضع کند تا هر گاه یکی از حاضران مجلس بخواهد پای از دایرهٔ اعتدال بیرون نهد و در گستاخی به‌افراط گراید و نظم مجلس را در سخن‌گفتن و خاموش‌ماندن و شراب‌نوشیدن و سرودخواندن آشفته سازد، به‌وسیلهٔ آن قانون روحیهٔ او را چنان دگرگون سازد که او از روی رضا و رغبت رفتاری بر خلاف رفتار سابق درپیش‌گیرد. تنها چنان قانونی می‌تواند در برابر خودبینی و گستاخی بی‌جایی که به‌باده‌خواران روی‌می‌آورد، آن ترس خاصی را که به‌نام شرم مقدس و جبن اخلاقی خواندیم برانگیزد.

کلینیاس: راست است.

آتنی: برای نظارت در اجرای آن قانون باید نگهبانانی از میان مردان خردمند و هشیار برگزیده‌شوند تا سمت فرماندهی به‌گروه می‌خواران داشته‌باشند. زیرا بی این گونه نگهبانان مبارزه با مستی دشوارتر از مبارزه با دشمن خواهدبود. آنگاه باید مقرر شود که اگر کسی به‌دستور آن نگهبانان، که بیش از شصت سال دارند و دستیاران دیونوسوس‌اند، گردن‌ننهد بمراتب ننگین‌تر از کسی شمرده خواهدشد که از فرمان دستیاران آرس سربتابد.[1]

کلینیاس: درست است.

۶۷۲ **آتنی:** اگر بزم تفریح و می‌گساری بدین‌سان برگذار شود و حاضران مجلس در معاشرت با یکدیگر قانون را رعایت کنند و مستان به‌دستور هشیاران گردن نهند، آیا گمان نمی‌کنی که همهٔ حاضران از این مجلس سود خواهندبرد، و چون بخواهند پراکنده شوند مانند دوستان یکدل از یکدیگر جدا خواهندشد نه چون دشمنان چنانکه امروز متداول است؟

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: پس بیایید هدیه‌ای را که دیونوسوس به‌ما داده‌است نکوهش نکنیم و آن را برای جامعه زیان‌آور نشماریم. خداوند با این هدیه سعادتی بزرگ به‌ما بخشیده‌است گرچه گفتن این حقیقت در برابر تودهٔ مردم روا نیست. زیرا مردم هر

---

۱. آرس خدای جنگ است. منظور این است که اگر کسی به‌دستور نگهبان بزم می‌گساری گردن ننهد ننگین‌تر از کسی شمرده خواهدشد که در میدان جنگ از دستور سردار سپاه سرببیچد. ـ م.

سخنی را که بشنوند بعکس می‌فهمند!

کلینیاس: منظورت را نفهمیدم.

آتنی: در میان مردم داستانی دهن به‌دهن می‌گردد: می‌گویند «هرا» که نامادری دیونوسوس بود این خدا را دیوانه کرد و دیونوسوس به‌قصد انتقام نشاط بزم شراب و همهٔ رقصهای تند را آفرید و به‌دنیای ما آورد و شراب را نیز بدین منظور به‌ما داد. شرح این داستان را به‌کسانی وامی‌گذارم که چنین افسانه‌هایی را دربارهٔ خدایان باور دارند. همین قدر می‌دانم که هیچ آدمی به‌هنگام تولد از فهم و هوش بدان مایه که در طی زندگی بدست‌می‌آورد بهره‌مند نیست و مادام که خرد و بصیرت کافی بدست‌نیاورده، پیوسته در تلاش و جنبش و هیاهوست و دمی آرام نمی‌گیرد و خاموش نمی‌ماند و همین که بتواند بر دو پای خود بایستد شروع به جست و خیز می‌کند. آیا بیادداری که گفتم این جنبش و تلاش و هیاهو آغاز موسیقی و ورزش است؟

کلینیاس: البته بیادداریم.

آتنی: این نکته را هم بیادداری که گفتیم این آغاز در ما آدمیان با حس هماهنگی و نظمی توأم است که آپولون و خدایان دانش و هنر و دیونوسوس به‌ما بخشیده‌اند؟

کلینیاس: آری.

آتنی: مردمان می‌گویند خدا شراب را برای دیوانه‌کردن آدمیان ساخته است زیرا می‌خواست از این طریق انتقام خود را بگیرد. ولی ما، بنا بر آنچه تشریح کردیم، معتقدیم که منظور خدا درست بر خلاف گفتهٔ مردم است زیرا شراب به‌روح ما شرم می‌بخشد و به‌تن ما نیرو و تندرستی می‌دهد.

کلینیاس: دوست گرامی، همهٔ این مطالب را بسیار خوب به‌یاد ما آوردی.

آتنی: از تشریح نیمی از وظیفهٔ «کُر» فارغ شدیم. اکنون اگر مایل باشید به نیمهٔ دیگر می‌پردازیم و اگر مایل نباشید صرف‌نظر می‌کنیم.

کلینیاس: منظورت از نیمهٔ اول و نیمهٔ دوم کدام است؟

آتنی: نخست گفتیم که وظیفهٔ «کُر» تربیت است. سپس دیدیم که نیمی از آن وظیفه، با وزن و آهنگ ارتباط دارد.

کلینیاس: درست است.

آتنی: نیم دیگر با حرکات تن سروکار دارد. هر چند آن نیز با حرکات صدا و

وزن توأم است، ولی هستهٔ اصلی آن را حرکات تن تشکیل می‌دهد، همچنان که در نیمهٔ نخستین حرکات صدا و وزن نقش اصلی را بعهده‌داشت.

کلینیاس: راست است.

۶۷۳ **آتنی:** آن اثر خاصی را که صدا در روح آدمی می‌بخشد و آن را به‌سوی فضیلت رهنمون می‌شود، موسیقی نامیدیم و نمی‌دانم آیا حق داشتیم چنین کنیم یا نه؟

کلینیاس: درست است.

آتنی: حرکات تن را، اگر به‌صورت بازی و تفریح باشد، رقص نام دادیم. ولی حرکاتی را که از روی تمرینی منظم و برای نیرومندساختن تن صورت‌گیرد ورزش خواندیم.

کلینیاس: راست است.

آتنی: دربارهٔ موسیقی که نیمی از فعالیت «کُر» است توضیح کافی دادیم. آیا میل دارید نیمهٔ دیگر را نیز تشریح کنیم یا نه؟

کلینیاس: دوست گرامی، گمان می‌کنی همراهان تو که یکی از کرتا و دیگری از لاکدایمون است، به‌سؤال تو دربارهٔ ورزش چه پاسخ خواهندداد؟

آتنی: در این پرسش پاسخی روشن نهفته‌است. منظورت را فهمیدم. با این پرسش به‌من دستور می‌دهی که بحث را دربارهٔ ورزش آغاز کنم.

کلینیاس: درست حدس زده‌ای. آغاز کن.

آتنی: گمان می‌کنم بحث در موضوعی که شما هر دو در آن مهارتی خاص دارید دشوار نخواهدبود.

کلینیاس: این حدس نیز درست است.

آتنی: آغاز این حرکات نیز همان جنب و جوش غریزی است که همهٔ جانوران را به‌جست و خیز وامی‌دارد. منتها آن احساس وزن و آهنگ که در نهاد بشر نهفته‌است، سبب شده که آدمیان حرکات خود را به‌صورت رقص درآورند. سپس رقص را با سرود همراه ساخته و «کُر» یعنی رقص و آواز دسته‌جمعی را، بوجودآورده‌اند.

کلینیاس: درست است.

آتنی: نیمی از «کُر» را اندکی پیش تشریح کردیم و اکنون به‌نیمهٔ دیگر می‌پردازیم.

کلینیاس: راست است.

آتنی: اگر موافق باشید بهتر است نخست آخرین سخن خود را دربارهٔ می‌گساری بگوییم.

کلینیاس: منظورت را درنیافتم.

آتنی: اگر جامعه‌ای رسم و آیین می‌گساری را جدی تلقی کند و با وضع قوانین درست آن را وسیله‌ای برای تمرین اعتدال و خویشتن‌داری سازد و با پیروی از همین اصل تفریحهای دیگر را نیز ممنوع نکند بلکه همهٔ آنها را مجاز بگذارد تا افراد جامعه عادت کنند که خود را در برابر لذتها نبازند، بلکه بر آنها تسلط بیابند، در این صورت به‌این گونه تفریحها ایرادی نمی‌توان گرفت. ولی آنجا
۶۷۴ که این گونه رسمها فقط وسیله‌ای برای خوشگذرانی شمرده‌شوند و هر فردی آزاد باشد که هر زمان و با هر کس به‌باده‌نوشی بنشیند، من در چنان جامعه‌ای نه تنها به‌هیچ کس اجازه نخواهم‌داد شراب بنوشد و مست شود، بلکه علاوه بر رسوم و آداب کرتا و لاکدایمون، قوانین کارتاژ را خواهم‌ستود که به‌موجب آنها در حین لشکرکشی هیچ کس حق ندارد قطره‌ای شراب بنوشد و همه باید به‌آب قناعت کنند. در درون شهر نیز بردگان و کنیزان، و همچنین حکمرانان در تمام مدت مأموریت، قضات در حین قضاوت و ناخدایان در حین کشتیرانی، نباید لب به شراب بزنند. علاوه بر این در روز هیچ مردی حق شراب‌خوردن ندارد مگر به منظور تقویت تن به‌هنگام ورزش یا برای رفع بیماری. شب نیز مرد و زنی که قصد نزدیکی و تولیدمثل دارند نباید شراب بنوشند. موارد دیگری نیز می‌توان شمرد که در آنها شراب‌خوردن برای همهٔ افراد ممنوع باشد. بدین جهت باغهای انگور باید کوچک و محدود باشند و همهٔ شؤون زندگی مردم، از جمله کشاورزی، باید تحت نظم و قاعده‌ای معین درآید. دوستان گرامی، سخن اصلی من دربارهٔ می‌گساری همین است و در این موضوع بیش از این چیزی نخواهم‌گفت.

کلینیاس: بسیار خوب گفتی.

کتاب سوم

آتنی: پس در این باره به‌همین قدر اکتفا می‌کنیم. اکنون لازم است ببینیم 676
آغاز پیدایش جامعهٔ سیاسی چگونه بوده‌است؟ برای یافتن پاسخ این سؤال، آیا نباید پژوهش را از این نقطه آغاز کنیم؟

کلینیاس: از کدام نقطه؟

آتنی: از همان نقطه، که مبدأ تحول جامعه‌ها از خوبی به‌بدی یا از بدی به خوبی است؟

کلینیاس: منظورت را نفهمیدم.

آتنی: مرادم طول بی‌حد زمان و دگرگونیهایی است که در طی این زمان بی‌پایان روی‌می‌دهد.

کلینیاس: باز هم نفهمیدم.

آتنی: آیا می‌توانی حساب کنی که از هنگامی که آدمیان شروع به‌تشکیل جامعه نموده‌اند چه مقدار زمان گذشته‌است؟

کلینیاس: نه، این کار آسان نیست.

آتنی: ولی گمان می‌کنم بدانی که آن زمان چنان دراز است که به‌حساب نمی‌آید؟

کلینیاس: آری، این را می‌دانم.

آتنی: آیا در طول آن زمان هزارها جامعه پدیدنیامده و هزاران جامعه از میان نرفته‌است؟ این جامعه‌های بیشمار انواع و اقسام نظامهای سیاسی را داشته‌اند. جامعه‌های کوچک به‌جوامع بزرگ و جوامع بزرگ به‌جامعه‌های کوچک مبدّل شده‌اند. چه بسا جامعه‌های خوب روی به‌بدی نهاده و چه بسا جامعه‌های بد به‌نیکی گراییده‌اند. چنین نیست؟

کلینیاس: بی‌گمان چنین است.

آتنی: بگذارید بکوشیم تا بلکه بتوانیم به‌علت این تحولها پی‌ببریم. گمان می‌کنم در آن صورت خواهیم‌توانست نخستین ریشهٔ پیدایش جامعه‌ها و دگرگونیهایی را که در آنها روی‌داده‌است پیدا کنیم.

کلینیاس: بسیار خوب. اگر تو آماده‌ای عقیدهٔ خود را بیان کنی، در آمادگی ما برای شنیدن تردید مکن.

۶۷۷ آتنی: آیا معتقدید که در داستانهای کهن حقیقتی نهفته‌است؟

کلینیاس: کدام داستانها؟

آتنی: مرادم داستانهایی است که دربارهٔ سیلها و توفانهای بزرگ و بیماریها نقل می‌کنند و می‌گویند بر اثر آن پیشامدها شهرها ویران گردیده و آدمیان هلاک شده‌اند و هر بار تنها گروهی کوچک توانسته‌است جان بدربرد.

کلینیاس: آن داستانها بی‌گمان عاری از حقیقت نیست.

آتنی: پس بگذارید از میان آن پیشامدها یکی را بگزینیم و بررسی کنیم. مقصودم آن ویرانی است که بر اثر سیل و توفانی بزرگ روی‌داد.

کلینیاس: این پیشامد را از چه حیث بررسی کنیم؟

آتنی: بی‌گمان گروه کوچکی که از آن حادثه جان بدربردند چوپانانی بودند که در بالای کوهها زندگی می‌کردند، و آنگاه که سیل خروشان نسل بشر را نابود ساخت این عدهٔ کوچک چون شراره‌هایی ضعیف در میان خاکستر باقی‌ماندند.

کلینیاس: تردید نیست.

آتنی: اینان به‌احتمال قوی از آن نوع مردمانی بودند که نه از فنون و هنرها بهره‌ای دارند و نه حیله‌ها و دسیسه‌هایی را می‌شناسند که در شهرها وسیلهٔ ارضای شهوت مال‌دوستی و جاه‌طلبی است.

کلینیاس: ظاهراً باید چنین بوده‌باشند.

آتنی: آیا فرض می‌کنیم همهٔ جامعه‌هایی که در جلگه‌ها و کنار دریاها بسرمی‌بردند نابود شده‌اند؟

کلینیاس: آری.

آتنی: پس آیا همهٔ آلات و ابزار و همچنین همهٔ فنون و هنرهای راجع به‌سیاست و هر فعالیت روحی دیگری که تا آن زمان بدست‌آمده‌بود، در آن حادثه از میان رفت و نابود گردید؟

کلینیاس: البته دوست گرامی. اگر آنچه ما امروز داریم از روزگاران دیرین همواره به‌همین حال بود، چگونه ممکن بود چیزی تازه ابداع شود؟ مردمان پیشین هزاران سال با فنون و هنرهای امروزی بیگانه بودند تا اینکه هزار یا دو هزار سال پیش مقداری از آنها را دایدالوس ابداع کرد و مقداری دیگر را اورفئوس و پالامدس. مارسواس و اولومپوس موسیقی را ابداع کردند و آمفیون نخستین کسی بود که چنگ نواخت. بنا بر این همهٔ این هنرها ابداعهای دیروزی و پریروزی هستند.

آتنی: ولی، کلینیاس، در آن میان کسی را که بیش از همه دوست‌داری، فراموش کردی. او نیز از همان مردمان دیروزی است.

کلینیاس: اپی‌منیدس را می‌گویی؟

آتنی: آری. هنری که او ابداع کرد مهمتر از همه است. گرچه پیش از او هسیودوس آن را با سخن تشریح کرده‌بود ولی شما مدعی هستید که مبدع واقعی آن اپی‌منیدس است.

کلینیاس: حق همین است.

آتنی: بگذارید وضع زندگی آدمیان را، پس از آنکه آن ویرانی بزرگ روی داد، بدین گونه مجسم کنیم: گروهی کوچک که از نابودی جان بدربرده‌اند همهٔ عرصهٔ زمین و کشتزارهای حاصلخیز را در اختیار خود دارند. چون جانوران نیز از میان رفته‌اند تنها چند گلهٔ گاو و بز باقی‌مانده، که برای تأمین زندگی آنان کافی است. ۶۷۸

کلینیاس: چنین فرض می‌کنیم.

آتنی: آیا بگوییم از جامعه و دولت و قانون، که موضوع بحث ماست آن آدمیان را چیزی بیادمانده‌است؟

کلینیاس: به‌هیچ وجه.

آتنی: ولی وضع کنونی جامعه‌های امروزی، با همهٔ نظامهای سیاسی و قوانین و فنون و هنرها و خوبیها و بدیهایی که در آنها می‌بینیم، نتیجهٔ تحول وضع آن روزی است!

کلینیاس: چه گفتی؟

آتنی: آیا می‌توان تصور کرد که مردم آن زمان، با اینکه از بسیاری از محاسن و معایب زندگی شهری کنونی بیگانه بودند، از حیث فضیلت یا رذیلت

به‌حد کمال رسیده‌باشند؟

کلینیاس: اکنون منظورت را فهمیدم. حق با توست.

آتنی: پس باید گفت با گذشت زمان شمار مردمان رو به‌فزونی گذاشت و زندگی اجتماعی آدمیان حالتی را که امروز داراست به‌خود گرفت.

کلینیاس: راست است.

آتنی: و این حالت یکباره پیدا نشد بلکه بتدریج و در طی زمانی دراز پدیدآمد.

کلینیاس: جز این نمی‌توان تصور کرد.

آتنی: آدمیان نخست جرأت نمی‌کردند از قلهٔ کوهها پایین بیایند.

کلینیاس: طبیعی است.

آتنی: چون شمار کسانی که از نابودی جان بدربرده‌بودند کم بود آدمیان از دیدن یکدیگر شادمان می‌شدند. ولی همهٔ وسایل سفر، چه زمینی و چه دریایی، از میان رفته‌بود. از این رو مردمان نمی‌توانستند با یکدیگر ارتباط پیدا کنند. آهن و فولاد و دیگر سنگهای معدنی در زیر تلهای خاک مدفون بود و مردم نمی‌توانستند بدین گونه وسایل دست‌بیابند. حتی بریدن چوب نیز با دشواری صورت‌می‌گرفت چه اگر تبری در نزد شبانان مانده‌بود بزودی فرسوده‌شد و از میان رفت و ساختن تبری نو ممکن نبود زیرا فن فلزکاری از میان آدمیان رخت بربسته‌بود.

کلینیاس: طبیعی است.

آتنی: گمان می‌کنی چند نسل گذشت تا این فن به‌میان آدمیان بازگشت؟

کلینیاس: نسلهایی بیشمار.

آتنی: همهٔ حرفه‌ها و هنرهایی هم که با آهن و فولاد سروکار دارند باید برای مدتی دراز نابود شده‌باشند.

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: بنا بر این از جنگ و شورش نیز در آن زمان خبری نبوده‌است.

کلینیاس: چرا؟

آتنی: چون آدمیان در انزوا و دور از یکدیگر بسرمی‌بردند با یکدیگر مهربان شده‌بودند. گذشته از این، احتیاج نداشتند که برای غذا و وسایل زندگی با
۶۷۹ یکدیگر مبارزه کنند زیرا به‌استثنای مدتی کوتاه پس از ویرانی، مراتع کافی برای چارپایان داشتند و از حیث شیر و گوشت مضیقه‌ای در میان نبود. بعلاوه از راه

شکار می‌توانستند مواد غذایی بیشتری فراهم‌کنند. رخت و لحاف و مسکن و وسایل پخت و پز نیز در اختیار داشتند زیرا فن کوزه‌گری و بافندگی نیازی به‌آهن نداشت و خداوند این دو فن را بدان منظور به‌آدمیان داده‌بود تا در همهٔ احوال بتوانند به‌زندگی و زاد و ولد ادامه دهند. بنا بر این از حیث این گونه وسایل زندگی فقیر نبودند تا تنگدستی سبب جنگ شود. از سوی دیگر، ثروتی هم نمی‌توانستند گردآورند زیرا زر و سیم در میان نبود. در جامعه‌ای که نه فقر باشد و نه ثروت، رسوم و آدابی نیکو حکفرمایی می‌کند. جامعهٔ مورد بحث ما نیز به‌احتمال قوی از این موهبت برخوردار بود زیرا نه غرور در آن راه‌داشت، نه ظلم و نه کینه و حسد. از این رو افراد آن، چه بدین علت و چه به‌سبب سادگی و ساده‌دلی، پرهیزگار بودند و هر چه دربارهٔ خدایان و آدمیان و زیبایی و زشتی می‌شنیدند باور می‌کردند و مانند مردمان کنونی چنان زیرک نبودند که همهٔ این سخنان را یاوه و دروغ پندارند، بلکه از هر حیث همچنان بودند که تشریح کردم.

کلینیاس: من و مگیلوس نیز معتقدیم که باید همان گونه بوده‌باشند.

آتنی: پس باید بگوییم که آنان حتی چندین نسل پس از توفان، از حیث حرفه و هنر بمراتب بی‌تجربه‌تر از مردمانی بودند که پیش از توفان زندگی می‌کردند و یا امروز در شهرها بسرمی‌بردند. این حکم مخصوصاً دربارهٔ هنر جنگ چه در خشکی و چه در دریا، و همچنین دربارهٔ فنون و حیله‌ها و دسیسه‌هایی صادق است که امروز به‌نام محاکمات حقوقی و حزب‌بازی خوانده‌می‌شود و به وسیلهٔ آنها پیوسته دسته‌ای می‌کوشد دستهٔ دیگر را ازپای‌درآورد. افراد آن جامعهٔ کوچک به‌عللی که تشریح کردیم بر خلاف مردمان کنونی دلیر بودند و با یکدیگر بمهربانی سرمی‌کردند و در عین حال خویشتن‌دار و عادل بودند.

کلینیاس: درست است.

آتنی: همهٔ این مطالب را بدین منظور گفتیم تا معلوم شود که مردمان آن
روزگار تا چه اندازه از قانون پیروی می‌کردند و قانونگذارانشان چگونه کسانی ۶۸۰
بوده‌اند.

کلینیاس: از عهدهٔ بیان مطلب بسیار خوب برآمدی.

آتنی: مردمان آن زمان نه به‌قانون نیاز داشتند و نه به‌قانونگذار. زیرا کسانی که در آن دوران بدنیاآمدند خط نداشتند و نوشتن نمی‌دانستند بلکه مطابق آداب و رسومی که از پدرانشان مانده‌بود زندگی می‌کردند.

کلینیاس: به‌احتمال قوی درست است.

آتنی: با این همه دارای نظام سیاسی خاصی بودند. بدین‌سان که...

کلینیاس: چگونه؟

آتنی: تا آنجا که اطلاع دارم نظام سیاسی جامعهٔ آن روزگاران، امروز به‌نام «پدرسالاری» خواندمی‌شود. آن نظام امروز هم در بسیاری از نقاط یونان و دیگر سرزمینها برقرار است. حتی هومر نیز، در وصف مسکن کوکلوپها به‌آن اشاره‌ای می‌کند، آنجا که می‌گوید:

«آنجا نه انجمنی هست و نه قانونی.
مردمان در غارهایی بلندسقف که در کوه کنده‌اند
بسرمی‌برند. مرد برای زنان و فرزندان خود
قانون وضع می‌کند، و کسی را با کسی کاری نیست.»

کلینیاس: این هومر شما شاعری شیرین‌سخن است. چند بیت دیگر نیز از او شنیده‌ام که همه لطیف و شیواست. ولی بیش از این نتوانسته‌ام با گفته‌های او آشنا شوم. زیرا ما مردمان کرتا الفتی با شاعران بیگانه نداریم.

مگیلوس: ما لاکدایمونیان، بر خلاف مردمان کرتا، هومر را نیک می‌شناسیم. او به‌عقیدهٔ من از همهٔ شاعرانی که به‌شیوهٔ او سخن گفته‌اند بزرگتر است هر چند همهٔ گفته‌هایش توصیف زندگی مردمان سرزمین ایونیا است و سروکاری با زندگی ما ندارد. در اشعاری که خواندی، گفتهٔ تو را با بیانی شیرین تأیید کرده و در ضمن داستان نشان‌داده‌است که مردمان در روزگاران گذشته زندگی ابتدایی و ساده‌ای داشته‌اند.

آتنی: آری، بیان او مؤید گفتهٔ من است. پس باید او را گواه درستی این ادعا بدانیم که آن گونه نظامهای سیاسی در اعصار گذشته وجود داشته‌است.

کلینیاس: راست است.

آتنی: آیا آن نظامها زادهٔ اندیشهٔ کسانی نبود که بر اثر ویرانیهای ناشی از حوادث طبیعی تنها مانده‌بودند و به‌صورت خانواده‌های منزوی دور از یکدیگر زندگی می‌کردند؟ بدیهی است که در این گونه خانواده‌ها آنکه سالخورده‌تر از دیگران است حکومت را از پدر و مادر به‌ارث می‌برد و بر دیگران حکم می‌راند. اعضای جوانتر خانواده چون مرغکانی که به‌دنبال مادر می‌دوند، سر در پی او می‌گذارند و هر قانونی را که سرور خانواده وضع کند می‌پذیرند و بدین‌سان در

جامعه‌ای پادشاهی، که بمراتب عادلتر از هر جامعهٔ پادشاهی دیگر است، بسر می‌برند.

کلینیاس: درست است.

آتنی: با گذشت زمان خانواده‌ها بزرگتر می‌شوند و چندین خانواده به‌گرد
هم می‌آیند و در پای کوه به‌زراعت می‌پردازند و کشتزارها را با دیواری از خار و ۶۸۱
خاشاک محصور می‌کنند تا از آسیب جانوران مصون بماند. بدین‌سان جامعه‌ای کوچک متشکل از چند خانواده پدیدمی‌آید.

کلینیاس: بی‌گمان باید چنین باشد.

آتنی: گوش کنید تا ببینید این نکته نیز درست است یا نه؟

کلینیاس: کدام نکته؟

آتنی: چون این جامعهٔ کوچک از اجتماع خانواده‌های ابتدایی کوچک پیدا می‌شود در جریان این پیدایی هر خانواده‌ای سرور و رسوم و آداب خاص خود را با خود می‌آورد. من از این جهت سخن از آداب و رسوم خاص می‌گویم که هر خانواده هنوز جدا از خانواده‌های دیگر، و به‌رسوم پیشین خود چه در امور دینی و چه در مسایل تربیتی وفادار است و میزان بهره‌وریش از تربیت و شجاعت متناسب با میزان تربیت و شجاعت اسلافش می‌باشد. بدین‌سان چنانکه گفتم، هر خانواده قوانین و رسوم و آداب خود را با خود به‌جامعهٔ مشترک می‌آورد.

کلینیاس: معلوم است.

آتنی: بنا بر این هر خانواده قوانین خود را برتر از قوانین دیگران می‌شمارد و قوانین خانواده‌های دیگر را به‌دیدهٔ حقارت می‌نگرد.

کلینیاس: درست است.

آتنی: اینجاست که ما، بی‌آنکه خود متوجه شویم، با مسألهٔ آغاز قانونگذاری مواجه شده‌ایم.

کلینیاس: راست می‌گویی.

آتنی: رفته‌رفته در جامعه‌ای که از چندین خانواده تشکیل یافته‌است نیاز پیدا می‌شود به‌اینکه از میان اعضای جامعه چند کس را بگزینند تا اینان قوانین همهٔ خانواده‌ها را بدقت بررسی کنند و از آن میان آنچه را برای تمام جامعه سودمند تشخیص دهند به‌سروران همهٔ خانواده‌ها پیشنهاد کنند. این برگزیدگان که قانونگذار خوانده‌می‌شوند، معین می‌کنند که زمام حکومت تمام جامعه به‌دست

کدام کسان باید سپرده‌شود. بدین‌سان حکومت پدرسالاری را به‌حکومت اشرافی یا پادشاهی مبدّل می‌کنند و از آن پس تحت لوای نظام سیاسی نو به‌زندگی ادامه می‌دهند.

کلینیاس: آری، ممکن است تحول به‌همین گونه صورت گرفته‌باشد.

آتنی: اکنون بگذارید از انواع نظامهای سیاسی، نوع سومی هم ذکر کنیم که همهٔ اقسام حکومتها و نظامهای سیاسی را در خود جمع دارد.

کلینیاس: این چه نوع نظام سیاسی است؟

آتنی: این همان نوعی است که هومر پس از ذکر دو نوع دیگر، به‌آن اشاره می‌کند، آنجا که می‌گوید:

«پس از آن داردانیا را بنا نهاد...»

اگر اشتباه نکنم عین گفتهٔ او چنین است:

«زیرا ایلیون مقدس، شهر مردان سخنور،
هنوز در جلگه ساخته نشده‌بود.
بلکه آنان در پای کوه ایدا، که چشمه‌های فراوان دارد،
مسکن داشتند»

۶۸۲ این اشعار، و اشعار پیشین که در وصف کوکلوپهاست، از هر حیث با واقعیت منطبق است و هومر بی‌گمان آنها را بر اثر الهامی خدایی سروده‌است. شاعران، چنانکه می‌دانید، مجذوبان خدا هستند و به‌یاری الهامی که از پریان و خدایان دانش و هنر می‌گیرند، گاه‌گاه حقایق را به‌زبان می‌آورند.

کلینیاس: راست است.

آتنی: بگذارید در داستان هومر دقتی بیشتر کنیم تا شاید نکاتی روشن شود که برای بحث ما سودمند باشد. میل دارید این داستان را بررسی کنیم؟

کلینیاس: البته.

آتنی: می‌گوییم: پس از آنکه مردم از کوه پایین آمدند در میان جلگه‌ای بزرگ و زیبا، بر بالای تپه‌ای که چندان بلند نبود و با آبهایی که از کوه سرازیر می‌شد آبیاری می‌گردید، ایلیون را بنا نهادند.

کلینیاس: آری چنین می‌گویند.

آتنی: آیا نباید اضافه کنیم که این واقعه قرنها پس از حادثهٔ توفان صورت گرفت؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: به‌هر حال در این هنگام آن حادثهٔ وحشت‌زا بکلی از یادها رفته‌بود وگرنه مردم جرأت نمی‌کردند در کنار رودهایی که از کوه سرازیر می‌شدند شهری بسازند و بر بالای تپه‌های کم‌ارتفاع احساس ایمنی کنند.

کلینیاس: راست است. گذشت زمان آن حادثه را از یادها برده‌بود.

آتنی: گمان می‌کنم شهرهای دیگری نیز بوجودآمده‌بود زیرا شمارهٔ آدمیان روی به‌فزونی نهاده و چندین برابر شده‌بود.

کلینیاس: درست است.

آتنی: حتی بعضی از آن شهرها با ایلیون به‌جنگ برخاسته‌بودند و چنانکه مشهور است نبردهای دریایی نیزمیان آنان روی‌می‌داد. زیرا مردمان به‌دریانوردی خو گرفته‌بودند و از آب ترسی نداشتند.

کلینیاس: درست است.

آتنی: و مردمان آخایی پس از ده سال محاصره، شهر تروپا را با خاک یکسان کردند.

کلینیاس: این نیز درست است.

آتنی: در طی این ده سال که سپاه آخایی تروپا را در محاصره داشت، در موطن محاصره‌کنندگان آشوبها برخاست و شهرها آشفته شد، و هنگامی که فاتحان تروپا به‌میهن خود بازگشتند هموطنان جوانترشان آنان را به‌جای آنکه با آغوش باز استقبال کنند یا کشتند یا از شهر راندند. پس از آن خود شورشیان نیز از شهر رانده‌شدند و چندی بعد با نامهای مستعار بازگشتند و به‌جای آخایی، دوریایی نامیده‌شدند زیرا کسی که در تبعیدگاه آنان را گردآورده و به‌بازگشت ترغیب کرده‌بود مردی دوریایی بود. شرح وقایعی را که پس از آن روی‌داد باید از شما مردمان لاکدایمون شنید زیرا شما بهتر از همه از آن وقایع باخبرید.

کلینیاس: درست است.

آتنی: در آغاز بحثی که دربارهٔ قوانین پیش گرفته‌بودیم جملهٔ معترضه‌ای ما را منحرف کرد و به‌سوی ادبیات و موسیقی و بزمهای می‌گساری کشاند. ولی به یاری خدا اکنون دوباره به‌نقطهٔ نخستین بازگشته‌ایم و سخن بر سر سازمان ۶۸۳
سیاسی لاکدایمون رسیده‌است که به‌عقیدهٔ شما از هر حیث در نهایت کمال است همچنان که ساکنان کرتا سازمان سیاسی شهر خود را، به‌سبب شباهتی که میان

قوانین کرتا و لاکدایمون هست، از هر حیث کامل می‌دانند. در ضمن انحرافی که در بحث پیش‌آمد دربارهٔ چندین نوع حکومت و نظام سیاسی گفت و گو کردیم و در نتیجه با سه نوع جامعه و حکومت آشنا شدیم که در طی زمانی بسیار دراز پشت سر یکدیگر پیدا آمده‌اند. اکنون چهارمین نوع حکومت، یا اگر بخواهید نامی دیگر به‌آن بدهیم، به‌چهارمین نوع جامعه رسیده‌ایم که در نتیجهٔ گردآمدن مردمان در جایی معین، و تأسیس شهری نوبنیاد، بوجودآمده‌است و هنوز هم پابرجاست. اگر نکته‌هایی را که تا کنون گفته‌شد از نظر دور نداریم شاید بتوانیم روشن ببینیم که کدام یک از آن سازمانهای اجتماعی خوب بوده‌است و کدام بد، کدام قانون سبب شده که آنچه هنوز پایدار است پایدار بماند و کدام قانون باعث بوده که آنچه نابود شده‌است نابود شود، و برای اینکه جامعه‌ای به‌سوی نیکبختی پیش برود کدام یک از قوانین را باید به‌یک سو نهاد و چگونه قانونی باید به‌جای آن گذاشت. مگیلوس و کلینیاس، اگر از دستمان برآید باید همهٔ این نکته‌ها را بدقت بررسی کنیم، مگر آنکه به‌سخنان پیشین ایرادی داشته‌باشید.

مگیلوس: دوست گرامی، اگر خدایی به‌ما وعده بدهد که در ضمن بحث تازه دربارهٔ قانونگذاری، سخنانی به‌همان پرمایگی خواهیم‌شنید که تا کنون شنیده‌ایم، لااقل خود من آماده خواهم‌بود راهی درازتر از این بپیمایم، و امروز که اگر اشتباه نکنم روز انقلاب صیفی و یکی از بلندترین روزهای سال است به‌نظر من روز کوتاهی خواهدآمد.

آتنی: معلوم می‌شود میل دارید بحث تازه را آغاز کنیم.

مگیلوس: البته.

آتنی: مگیلوس گرامی، بگذار در عالم خیال به‌زمانی برگردیم که لاکدایمون و آرگوس و موکنه و همهٔ متعلقات آنها در زیر فرمان پدران شما قرارداشتند. چنانکه در داستانها می‌گویند، پس از چندی آنان تصمیم گرفتند سپاه خود را به سه گروه تقسیم کنند و سه کشور آرگوس و موکنه و لاکدایمون را تشکیل دهند.

مگیلوس: درست است.

آتنی: تمنوس در آرگوس به‌تخت فرمانروایی نشست. کرسفونتس زمام حکومت موکنه را بدست‌گرفت و پروکلس و اوروسثنس در لاکدایمون به‌پادشاهی رسیدند.

مگیلوس: درست است.

آتنی: و همهٔ سپاهیان سوگند خوردند که اگر دشمنی قصد کشور یکی از آنان کند به‌یاری آن کشور بشتابند.

مگیلوس: این نیز درست است.

آتنی: تو را به‌زئوس سوگند می‌دهم، بگو ببینم آیا ممکن است حکومتی، خواه حکومت پادشاهی باشد و خواه از نوع دیگر، سرنگون شود، اگر علت سقوط در خود آن حکومت نباشد؟ این نکته را ساعتی پیش تصدیق نکردیم؟ یا اصلی بدین روشنی را بدین زودی از یاد برده‌ایم؟

مگیلوس: نه، از یاد نبرده‌ایم.

آتنی: پس بگذارید بار دیگر آن اصل را بررسی کنیم. اگر به‌یادتان باشد ما
به‌آن اصل از راه پژوهش تحولات جامعه‌ها و وقایع تاریخی رسیدیم. بنا بر این
بررسی ما در این باره گرد وهم و خیال نخواهدگشت، بلکه بر پایهٔ وقایع تاریخی و
حقیقی استوار خواهدبود. اکنون گوش فرادارید تا آن وقایع تاریخی را شرح دهم:
آن سه خانوادهٔ پادشاهی، و سه جامعه‌ای که در زیر حکومت آنان قرارداشتند، در ۶۸۴
برابر یکدیگر مطابق قوانینی که برای پادشاهان و زیردستان وضع شده‌بود عهد
کردند و سوگند خوردند: پادشاهان سوگند خوردند که با گذشت زمان به‌استبداد
نگرایند و به‌زور توسل نجویند. زیردستان نیز عهد کردند تا روزی که پادشاهان
به‌سوگند خود وفادار باشند نه خود در صدد برانداختن آنان برآیند و نه بگذارند
بیگانه‌ای اسباب سقوط آنان را فراهم‌آورد. پادشاهان سوگند خوردند که اگر
دشمنی هجوم آورد به‌یاری پادشاهان و جوامع بشتابند. جوامع نیز عهد کردند که
از جوامع و پادشاهان پشتیبانی کنند. چنین نیست؟

مگیلوس: راست است.

آتنی: چنانکه می‌دانید، در قوانین آن سه کشور، خواه واضع آنها خود پادشاهان بوده‌اند و خواه کسان دیگر، مهمترین نکته‌ای که دوام نظام سیاسی بسته به‌آن است رعایت شده‌بود.

مگیلوس: کدام نکته؟

آتنی: پیش‌بینی شده‌بود که اگر یکی از آن سه کشور از قانون سرببپیچد، دو کشور دیگر در برابر آن یگانه خواهندشد و آن را به‌زور اسلحه به‌پیروی از قانون مجبور خواهندساخت.

مگیلوس: راست است.

آتنی: بدیهی است که تودهٔ مردم از قانونگذار می‌خواهند قوانینی وضع کند که برای همهٔ افراد جامعه، یا لااقل برای بیشتر مردمان مطبوع باشد، درست مانند اینکه کسی از پزشک یا استاد ورزش بخواهد تن او را به‌نحوی معالجه کند که مداوا با لذت همراه باشد.

مگیلوس: حق با توست.

آتنی: حال آنکه بیمار باید خشنود باشد اگر پزشک تن وی را بهبود بخشد بی‌آنکه مداوا با دردی سخت همراه باشد.

مگیلوس: درست است.

آتنی: در آن زمان علت دیگری هم در میان بود که کار قانونگذاری را آسان ساخت.

مگیلوس: کدام علت؟

آتنی: هنگامی که قانونگذاران می‌کوشیدند از حیث ثروت میان مردمان تا حدی مساوات برقرار کنند کسی زبان به‌اعتراض نگشود. می‌دانید که در بیشتر کشورها اگر قانونگذار بخواهد با تقسیم اراضی و الغاءِ وامها از تراکم ثروت در دست گروهی کوچک جلوگیری کند صدای تهدید و اعتراض از هر سو بلند می‌شود و می‌گویند: «اصول ثابت را نباید متزلزل ساخت». در نتیجه هر قانونگذار به‌ترس و تردید می‌افتد. ولی در شهرهای دوریایی وضع و اجرای این گونه قوانین بآسانی صورت گرفت و تقسیم اراضی بزرگ بی‌آنکه صدای اعتراضی شنیده‌شود عملی شد و وامهای کهنه و بزرگ از میان رفت.

مگیلوس: راست است.

آتنی: ولی، دوستان گرامی، چه سبب شد که چندی بعد شهرها و قوانین شما به‌چنان نکبتی دچار آمدند؟

۶۸۵ **مگیلوس:** منظورت چیست؟

آتنی: از سه کشوری که تأسیس شده‌بود، دو ثلث بزودی قوانین و سازمانهای سیاسی خود را بکلی دگرگون کرد و پایمال نمود و تنها یکی از آنها، که شهر امروزی شماست، توانست قوانین خود را از دگرگونی و زوال مصون نگاه‌دارد.

مگیلوس: پاسخ این سؤال آسان نیست.

آتنی: ولی در بحثی که دربارهٔ قوانین پیش‌گرفته‌ایم، ناچاریم این پرسش را به‌میان آوریم تا، چنانکه در آغاز بحث گفتیم، هم موضوعی درخور سالخوردگانی

مانند ما برای بررسی در بین باشد و هم بی‌آنکه از دوری راه رنج ببریم، به‌مقصد برسیم.

مگیلوس: حق با توست و چاره‌ای جز این نداریم.

آتنی: اگر بخواهیم دربارهٔ قوانین تحقیق کنیم، آیا قانونی می‌توان یافت بهتر از آنچه آن کشورها را به‌آن پایه از عظمت رساند؟ و اگر بخواهیم در چگونگی تأسیس شهرها دقیق شویم، شهری زیباتر و بزرگتر از آن سه شهر در کجا جست و جو کنیم؟

مگیلوس: نه شهری می‌توان بآسانی یافت و نه قانونی که بتواند جای آنها را بگیرد.

آتنی: بسیار خوب. همین قدر روشن است که مردمان آن زمان معتقد بودند که قوانین و سازمانهای دولتی، بدان گونه که تشریح کردیم، نه تنها برای دفاع از پلوپونز در برابر هر دشمن بیگانه کافی است، بلکه در پرتو آنها می‌توان سراسر یونان را از آسیب هر بیگانه‌ای مصون نگاه‌داشت. آنان می‌دیدند که ساکنان ایلیون با اعتماد به‌نیروی جنگی دولت آشور، که به‌دست مینوس بوجودآمده‌بود، چنان گستاخ شده‌اند که آتش جنگ تروبا را شعله‌ور ساخته‌اند. در آن روزها دولت آشور هنوز نیروی جنگی خود را ازدست‌نداده‌بوده و همچنان که ما امروز از شاهنشاه ایران بیم داریم، یونانیان آن زمان از نیروی جنگی آن دولت در هراس بودند. چه، از روزی که تروبا دومین بار به‌دست یونانیان افتاد دولت آشور یونانیان را به‌چشم دشمنی می‌نگریست، چون تروبا جزئی از قلمرو آن دولت بود. با توجه به‌این حقایق تقسیم سپاه به‌سه گروه و تشکیل سه دولت جدا، زیر فرمان سه پادشاه از فرزندان هراکلس، که در عین حال نیرویی واحد تشکیل می‌دادند، اندیشه‌ای بسیار شایسته بود. زیرا که اولاً فرزندان هراکلس بیش از اعقاب پلوپس به‌شایستگی شهرت داشتند. در ثانی سپاهی که در زیر فرمان آنان قرارداشت دلیرتر از آن لشکری شمرده‌می‌شد که تروبا را در حصار گرفته‌بود، زیرا آن سپاه از دوریاییان پیروزمند تشکیل می‌یافت و این لشکر از آخاییان شکست‌خورده. آیا نباید معتقد باشیم که آنان آن سازمانها و قوانین را روی این اندیشه‌ها و بدین منظور بوجودآوردند؟

مگیلوس: روشن است.

آتنی: و آیا نباید قبول کنیم که آنان به‌سبب رنجها و دشواریهایی که در

گذشته با هم تحمل کرده‌بودند و با اعتماد به‌اینکه قانونگذارانشان پادشاهانی از یک خانواده و برادران یکدیگرند و قوانینی از هر حیث شایسته وضع کرده‌اند، و همچنین با اتکا به‌اندرزهایی که از کاهنان پرستشگاه آپولون در دلفوی، دریافت کرده‌بودند، اعتقاد داشته‌اند که سازمانهای دولتی و قوانینشان زمانی دراز پایدار خواهدماند؟

مگیلوس: بی‌گمان چنین بوده‌است.

آتنی: ولی آن نیروی بزرگ که انتظار می‌رفت زمانی دراز پایدار بماند زود از هم پاشید و چنانکه گفتیم، جزءِ کوچکی از آن باقی‌ماند که همان شهر شماست. مگیلوس عزیز، همین جزءِ کوچک نیز ناچار بود تا امروز پیوسته با آن دو جزءِ دیگر بجنگد، حال آنکه اگر نقشه‌های آن روزی اجرا می‌شد و طرز فکری که سبب آن اتحاد شد ادامه می‌یافت چنان قدرت شکست‌ناپذیری بوجودمی‌آمد که هیچ کشوری را یارای برابری با آن نبود.

مگیلوس: راست است.

آتنی: آن نیرو چرا و چگونه از میان رفت؟ آیا بجا نیست تحقیق کنیم که کدام عامل سبب شد اتحادیه‌ای چنان عظیم و نیرومند از هم بپاشد؟

مگیلوس: اگر از این نمونه چشم‌بپوشیم، نمونه‌ای بهتر از آن نخواهیم‌یافت تا از راه بررسی آن دریابیم که چگونه ممکن است قوانین و شیوهٔ حکومتها سبب شوند که نیروهای بزرگ پابرجا بمانند یا، بعکس، از هم بپاشند و نابود شوند.

آتنی: پس معلوم می‌شود اتفاقی نیک موضوعی شایان توجه پیش پای ما نهاده‌است.

مگیلوس: راست است.

آتنی: ولی، دوست گرامی، آیا تصدیق نمی‌کنی که همهٔ آدمیان گاه، بی‌آنکه آگاه باشند، در حین بررسی به‌راه خطا می‌روند؟ ما خود نیز در این لحظه دچار اشتباه نیستیم؟ بعضی اوقات گمان می‌کنیم چیز گرانبهایی در برابر خود داریم و معتقد می‌شویم که اگر کسی بتواند از آن استفادهٔ درست بکند، نتایجی خارق‌العاده بدست‌خواهدآورد. در موضوعی هم که اکنون مورد بحث ماست ممکن است دچار چنین اشتباهی باشیم و اندیشهٔ ما در این مورد مطابق با واقع نباشد همچنان که دیگران در موارد دیگر به‌اشتباه می‌افتند و در بسیاری از امور همان گونه داوری می‌کنند که ما در موضوع حاضر می‌کنیم.

مگیلوس: منظورت از این سخن چیست و چه نتیجه می‌خواهی بگیری؟

آتنی: دوست گرامی، از ادعای خود در شگفتم و به‌گفتهٔ خود می‌خندم. زیرا اندکی پیش، وقتی که آن نیروی جنگی را بیادآوردم در نظرم بسیار بزرگ جلوه کرد و معتقد شدم که اگر یونانیان توانسته‌بودند آن را درست بکارببرند نتایجی بزرگ بدست‌می‌آوردند.

۶۸۷ **مگیلوس:** مگر این عقیده، که ما نیز با آن موافقیم، درست نیست؟

آتنی: شاید درست باشد. با این همه، می‌دانی که هر کس چیزی بزرگ و گرانبها ببیند زود معتقد می‌شود که اگر مالک آن راه استفاده از آن را بشناسد نتایجی حیرت‌آور بدست‌خواهدآورد و نیکبخت خواهدشد.

مگیلوس: مگر آن عقیده درست نیست و تو جز آن می‌اندیشی؟

آتنی: به‌نکته‌ای که می‌گویم گوش کن تا ببینی آیا کسی که دربارهٔ چیزی این گونه داوری کند، داوریش درست است؟ نخست همان موضوعی را که اندکی پیش درباره‌اش سخن گفتیم در نظر بیاور: اگر فرماندهان آن روز، راه استفادهٔ درست از آن سپاه نیرومند را می‌شناختند چه نتیجهٔ سودمندی بدست‌می‌آوردند؟ اگر آن سپاه بزرگ را زیر لوای واحدی گردمی‌آوردند و این یگانگی را حفظ می‌کردند نه تنها خود آزاد می‌ماندند بلکه اگر میل داشتند، می‌توانستند دیگران را نیز مطیع و دست‌نشاندهٔ خود سازند و خود و اعقابشان در سراسر جهان، چه در یونان و چه در کشورهای بیگانه، هر چه می‌خواستند بکنند. آیا در این صورت همهٔ مردم زبان به‌ستایش آنان نمی‌گشودند؟

مگیلوس: بی‌گمان.

آتنی: علت اینکه مردم دربارهٔ ثروت فراوان یا تبار بزرگ یا اموری از این دست، آن گونه داوری می‌کنند این است که گمان می‌کنند هر کس از آنها بهره‌مند باشد می‌تواند به‌همهٔ آرزوهای خود، یا لااقل به‌بیشتر آنها، برسد.

مگیلوس: آری، ظاهراً به‌همین علت آنها را می‌ستایند.

آتنی: بسیار خوب. پس معلوم می‌شود همهٔ مردم آرزویی مشترک دارند و آن همان است که بحث ما اکنون روشن کرد.

مگیلوس: کدام آرزو؟

آتنی: همهٔ ما می‌خواهیم همهٔ پیشامدها، یا لااقل بیشتر آنها، به‌مراد دل ما باشد.

مگیلوس: طبیعی است.

آتنی: چون همهٔ ما از کودکی تا سالخوردگی همواره این آرزو را در دل داریم، بدیهی است که تا پایان عمر از خدا می‌خواهیم به‌این آرزو برسیم.

مگیلوس: راست است.

آتنی: آیا در عین حال نباید دوستان و عزیزان ما نیز به‌آنچه از خدا می‌خواهند، نایل شوند؟

مگیلوس: بدیهی است.

آتنی: می‌دانی که هر پدر پسر خود را دوست‌دارد.

مگیلوس: طبیعی است.

آتنی: با این همه بسا پیش‌می‌آید که پدر از خدا می‌خواهد آرزوی پسر را برنیاورد.

مگیلوس: آری، اگر آرزوی پسر کودکانه و دور از خرد باشد.

آتنی: همچنین اگر پدری، چه پیر و چه جوان، نتواند نیک را از بد و عدل را از ظلم تمیز دهد و آرزویی مانند آرزوی ثسه‌ئوس در مورد هیپولوتوس، که به‌چنان سرنوشت شومی گرفتارآمد، در دل بپروراند و برای رسیدن به‌آن آرزو دست دعا به‌درگاه خدا بردارد و پسرش از حقیقت امر آگاه باشد، آیا گمان می‌کنی آن پسر از خدا خواهدخواست که پدر را به‌آرزویش برساند؟

مگیلوس: منظورت را فهمیدم. گمان می‌کنم می‌خواهی‌بگویی: آدمی نباید از خدا بخواهد که همهٔ آرزوهایش برآورده‌شود اگر آن آرزوها موافق خرد نباشد. بلکه تقاضای هر فرد و هر جامعه‌ای از درگاه خدا باید این باشد که از خرد و روشن‌بینی بهره‌مند شود.

۶۸۸ **آتنی:** درست است. اگر بیادداشته‌باشید در آغاز بحث گفتیم قانونگذاری که در سیاست بصیر باشد باید هنگام وضع قوانین همین نکته را در نظر داشته باشد. شما بر این عقیده بودید که قانونگذار وقتی که قانون وضع می‌کند باید زمان جنگ را در نظر بگیرد ولی من مدعی شدم که در آن صورت همهٔ قوانین تنها به یکی از فضایل انسانی توجه خواهندداشت و از سه فضیلت دیگر غافل خواهند بود، حال آنکه هر چهار فضیلت باید منظور نظر قانون باشد، خاصه فضیلتی که از حیث مقام در مرتبهٔ اول قراردارد: یعنی خردمندی و روشن‌بینی توأم با آرزوهایی که تابع خردند.

بدین‌سان گفتار ما باز به‌همان نقطهٔ پیشین رسیده‌است و من سخنی را که در آن هنگام گفتم بار دیگر تکرار می‌کنم، خواه شما آن را جدی تلقی کنید و خواه مزاح. سخن من این است که از خدا چیزی خواستن، کاری است بس خطرناک، اگر آن خواستن با خرد و روشن‌بینی همراه نباشد. زیرا بسا ممکن است آنچه می‌خواهیم بر خلاف آرزوی راستین ما باشد. اکنون اختیار با شماست که این سخن را بپذیرند یا نه. ولی به‌هر حال چشم‌دارم از آنچه گفته‌شد این نتیجه را بگیرید که علت نابودی آن پادشاهان و تباه‌شدن نقشه‌های آنان نه بزدلی بود و نه بی‌خبری از فنون جنگ، بلکه این بود که از همهٔ فضایل دیگر و بخصوص از آنچه برای آدمی ارجمندتر از همه چیز است، غافل ماندند. آن روز چنان بود، امروز چنان است و در آینده نیز همچنان خواهدبود. اگر میل دارید آماده‌ام دلایل آن را برای شما که دوستان من هستید بیان کنم.

کلینیاس: دوست گرامی، زبان ما از سپاسگزاری قاصر است. از این رو با عمل سپاسگزاری خواهیم‌کرد یعنی با دقتی هر چه تمامتر به‌سخن تو گوش خواهیم‌داد، و بهترین راه سپاسگزاری همین است.

مگیلوس: خوب گفتی، کلینیاس گرامی، من نیز همراه تو خواهم‌بود.

کلینیاس: بسیار خوب. پس دوست گرامی، به‌گفتار خود ادامه ده.

آتنی: برای اینکه بر سر سخن اصلی بازگردیم، من ادعا می‌کنم عاملی که آن زمان آن نیروی بزرگ را از هم پاشید بدترین نادانیها بود. آن عامل امروز نیز در همه جا همان اثر را دارد. از این رو بزرگترین هدف قانونگذار باید این باشد که جامعه را، تا آنجا که میسر است، از دانش و روشن‌بینی بهره‌ور سازد و از نادانی برهاند.

کلینیاس: واضح است.

آتنی: اکنون باید دید بدترین نادانیها کدام است؟ گوش کنید تا ببینید در ۶۸۹
این باره نیز با من همداستانید یا نه؟ به‌عقیدهٔ من بدترین نادانیها آنجاست که...

کلینیاس: کجا؟

آتنی: آنجاست که آدمی چیزی را که خود زیبا و نیک می‌شمارد دوست نداشته بلکه از آن بیزار باشد، و بعکس، آنچه را خود او زشت و بد می‌داند دوست بدارد و همواره به‌آن میل کند. این ناهماهنگی میان اعتقاد خردمندانه و لذت و درد به‌عقیدهٔ من بدترین و خطرناکترین نادانیهاست، زیرا در بیشتر فعالیتهای

روحی ما اثر می‌گذارد. آن جزءِ روح ما را که با لذت و درد سروکار دارد می‌توان به‌تودهٔ مردم تشبیه کرد. اگر این جزءِ روح، با شناسایی و رأی درست و خرد و روشن‌بینی، که فرمانروایی بر تمام روح حق آنهاست، به‌مخالفت برخیزد، من چنین حالتی را نادانی می‌نامم، همچنان که اگر در جامعه تودهٔ مردم از فرمان دولت و قانون سربتابد، آن وضع را نادانی جامعه نام می‌دهم. همین قاعده در مورد فردی صادق است که اندیشه‌هایی خردمندانه در درونش جای دارند ولی در زندگی او اثری از آنها نمایان نیست. دوستان گرامی، نمی‌دانم نکته‌ای را که خواستم با این بیان توضیح دهم فهمیدید یا نه. بدترین و خطرناکترین نادانیها در نظر من، این نادانی است، نه نادانی در مورد فنون و حرفه‌ها.

کلینیاس: آری، مطلب را فهمیدیم و با تو همداستانیم.

آتنی: بنا بر این، کسانی را که از این شناسایی و روشن‌بینی بی‌بهره‌اند باید سرزنش کرد و از هر گونه شغل دولتی برکنار نگاه‌داشت هر چند در فن حساب و همهٔ فنون دیگر که سبب تیزهوشی و چالاکی روحند سرآمد اقران باشند. ولی کسانی را که بر خلاف آنان هستند باید دانا و خردمند به‌معنی راستین شمرد و بالاترین مقامهای دولتی را به‌آنان سپرد، هر چند به‌مصداق آن مثل مشهور نه نوشتن بدانند و نه شناکردن. دوست گرامی، چگونه ممکن است در روحی ناهماهنگ شناسایی خردمندانه ولو به‌مقداری جزئی بوجودآید؟ دانایی و خردمندی والاترین هماهنگیهاست و تنها کسی از آن می‌تواند برخوردار شود که در هر قدم از قوانین خرد پیروی کند. کسی که از این موهبت بی‌بهره است هم خانهٔ خود را ویران می‌کند و هم جامعه را تباه می‌سازد.

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: بسیار خوب. تردید نیست که در هر جامعه گروهی باید فرمان برانند و دیگران باید فرمان ببرند.

کلینیاس: درست است.

۶۹۰ **آتنی:** فرمانروایی، چه در جوامع بزرگ چه در جامعه‌های کوچک و چه در خانواده‌ها، حق کدام کسان است؟ آیا فرمانروایی در خانواده حق پدر و مادر نیست؟ و آیا همهٔ مردم جهان به‌پدر و مادر حق نمی‌دهند که به‌کودکان حکومت کنند؟

کلینیاس: تردید نیست.

آتنی: آیا قاعدهٔ دوم این نیست که اشراف باید به‌تودهٔ مردم فرمان برانند؟ و قاعدهٔ سوم این نیست که سالخوردگان حکومت کنند و جوانـان بـه‌فرمان آنـان گردن‌نهند؟

کلینیاس: این نیز روشن است.

آتنی: قاعدهٔ چهارم این است که بردگان اطاعت کنند و خواجگان فرمان دهند.

کلینیاس: واضح است.

آتنی: قاعدهٔ پنجم این است که اقویا حکومت کنند و ضعفا فرمان ببرند.

کلینیاس: ضرورت چنین حکم می‌کند.

آتنی: آری، این حکم ضرورت در مورد همهٔ جانوران جاری است و پیندار آن را «موافق طبیعت» خوانده‌است. ولی به‌عقیدهٔ من مهمتر از همهٔ آن قاعده‌ها، قاعدهٔ ششم است که بر طـبق آن دانـایان بـاید زمـام حکـومت را بـدست‌گیرند و نادانان زیردست آنان باشند. این قاعده را، پیندار عزیز، من بـه‌هیچ روی خـلاف طبیعت نمی‌دانم بلکه ادعا مـی‌کنم یگـانه قـاعدهٔ مـوافـق طـبیعت ایـن است کـه حکومت تنها به‌دست قانون باشد و هر کسی از روی کمال رغبت، و بی‌آنکه زور و اجباری در میان باشد، از فرمان آن پیروی کند.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: قاعدهٔ هفتمی هم هست که معلق از بخت و اتفاق و حکم قرعه است: هر که قرعه به‌نامش افتاد باید فرمان براند در حالی که دیگران باید به‌خانهٔ خود بازگردند و در زمرهٔ زیردستان بشمارآیند.

کلینیاس: درست است.

آتنی: اکنون جا دارد روی به‌کسانی کنم که قانونگذاری را آسان می‌گیرند و از سر مزاح بگویم: قانونگذاران گرامی، آیا مـی‌بینید چـند قـاعده بـرای حکـومت هست و چگونه این قاعده‌ها بیشتر اوقات با یکدیگر تعارض پیدا می‌کنند؟ ما در نتیجهٔ بررسی توانستیم به‌یکی از سرچشمه‌های منازعات سیاسی پی‌ببریم. ازبین بردن این منازعات وظیفهٔ شماست. ولی نخست باید به‌ما یاری کنید تا این نکته را روشن کنیم که پادشاهان قدیم آرگوس و موکنه کدام یک از این قواعد را زیر پـا گذاشتند که هم خود را نابود کردند و هم نیروی عظیم یونان آن روز را به‌تباهی کشاندند؟ آیا این سخن هسیودوس را نشنیده‌بودند که می‌گوید «بیشتر اوقات نیم

بیش از تمام است»؟ آنجا که بچنگ‌آوردن تمام چیزی برای ما زیان دربردارد در حالی که نصف آن کافی و در حد اعتدال است، هسیودوس معتقد بود که آن نصف بیش از تمام آن چیز است زیرا تمام آن زیان‌بخش است ولی اگر به‌نیمی قناعت کنیم سود خواهیم‌برد.

کلینیاس: درست است.

آتنی: آیا باید گفت این اشتباه، که همواره تباهی بیارمی‌آورد، زمامداران را بیش از مردم عادی دامنگیر می‌شود؟

کلینیاس: آری، به‌احتمال قوی این بیماری خاص زمامداران است که ۶۹۱
به‌سبب زندگی پرجلال و شکوه، اندازه و اعتدال را از یاد می‌برند.

آتنی: پس معلوم می‌شود زمامداران آن زمان نخست به‌این بیماری گرفتار آمدند که به‌حقوقی که قانون به‌آنان بخشیده‌بود قناعت نورزیدند و نتوانستند میلها و آرزوهای خود را با عهدی که بسته و سوگندی که خورده‌بودند هماهنگ سازند. بلکه آن ناهماهنگی درونی، که بر کسانی حکمفرماست که در عین نادانی خود را دانا می‌پندارند، آنان را به‌روز سیاه نشاند.

کلینیاس: من نیز به‌همین عقیده‌ام.

آتنی: بسیار خوب. قانونگذار آن روز، برای آنکه این بیماری را در نطفه خفه کند، چگونه قواعدی می‌بایست وضع کند؟ تشخیص و تشریح آن قواعد، امروز هنری نیست. ولی اگر کسی آن روز توانسته‌بود آنها را پیش‌بینی کند بمراتب باهوشتر از ما می‌بود.

مگیلوس: مقصودت را نفهمیدم.

آتنی: برای آنکه بدانیم آن روز چه می‌بایست کرد، کافی است به‌وضعی که در کشور شما حکمفرماست نظری بیفکنیم.

مگیلوس: توضیح بیشتری بده.

آتنی: گمان می‌کنم اگر مطلب را به‌روشی دیگر تشریح کنم روشنتر خواهد شد.

مگیلوس: چگونه؟

آتنی: هر جا که گامی از دایرهٔ اعتدال فراتر بنهیم و به‌موجودی کوچک قدرتی بیش از ظرفیت او ببخشیم، مثلاً کشتی کوچکی را با بادبانی بزرگ مجهز سازیم یا به‌بدنی بیش از اندازهٔ ظرفیتش غذا برسانیم یا به‌روحی قدرتی بالاتر از

آنچه شایستهٔ اوست بدهیم، نظم و تعادل آشفته می‌شود: آن بدن از فراوانی غذا بیمار می‌گردد و این روح از کثرت غرور به‌ستمگری می‌گراید. دوستان گرامی، هیچ آدمی با چنان ظرفیتی آفریده نشده‌است که در عین جوانی قدرتی بزرگ به دستش سپرده‌شود و مکلف نباشد دربارهٔ اعمال خود به‌دیگران حساب پس‌بدهد و با این همه از راه عدالت منحرف نشود. چنین کسی زود به‌خطرناکترین بیماریها، یعنی به‌بیماری نادانی گرفتار می‌آید. در نتیجه، نزدیکترین دوستانش نیز از او بیزار می‌گردند و چندی نمی‌گذرد که خود نابود می‌شود و قدرتش تباه. پیش‌بینی این نتایج و پیشگیری آنها وظیفهٔ قانونگذار است. چنانکه گفتم، امروز همه کس بآسانی می‌تواند بگوید که آن روز چه تصمیمهایی می‌بایست گرفته‌می‌شد. ولی آنچه در آن هنگام پیش‌آمد تقریباً به‌تفصیلی است که بیان می‌کنم.

مگیلوس: بگو.

آتنی: گمان می‌کنم یکی از خدایان عنان سرنوشت کشور شما را بدست گرفت و نگذاشت قدرت سلطنت در دست یک شهریار بماند بلکه آن را به‌دو پادشاه که فرزندان توأمان یکی از شهریاران بودند سپرد و بدین‌سان اقتدار آنان را در دایرهٔ اعتدال محدود ساخت. سپس طبیعت بشری که با نیرویی خدایی همراه بود، خطری را که از توأم‌شدن قدرت با غرور ناشی از تبار در حکمرانان شما، کشور را تهدید می‌کرد بازشناخت و شورایی از بیست و هشت مرد سالخورده ۶۹۲
ضمیمهٔ مقام سلطنت ساخت و در تصمیمهای مهم به‌آن شورا حق رأی برابر با پادشاهان بخشید. پس از آن خدایی دیگر به‌یاری شما شتافت، و چون دید که حکمرانان شما هنوز غروری بیش از اندازه در سر دارند، برای آنکه لگامی دیگر به‌آنان بزنند پاسداران قانون را که به‌قرعه انتخاب می‌شوند بر آنان گماشت. بدین‌سان در کشور شما حکومت پادشاهی که از هر سو با عوامل اعتدال محاصره شده‌بود، زمانی دراز پایدار ماند و در نتیجه، همهٔ سازمانهای دولتی از دگرگونی و تباهی و فساد مصون ماندند. اگر جز این بود، در زمان تمنوس و کرسفونتس و قانونگذاران آن روزی، که نمی‌دانم به‌چه نامی باید خواند، حتی قسمت آریستودموس نیز نمی‌توانست پابرجا بماند زیرا آنان در فن قانونگذاری تجربه‌ای نداشتند وگرنه گمان نمی‌کردند شهریاری جوان را، که چنان قدرتی در اختیار دارد و هر آن ممکن است استبداد پیشه کند، می‌توان به‌وسیلهٔ عهد و سوگند در حصار اعتدال نگاه‌داشت. ولی خدا نشان‌داد که حکومتی که بخواهد زمانی دراز

پایدار بماند، دارای چگونه سازمانی باید باشد. امروز پی‌بردن به‌همهٔ این نکته‌ها، چنانکه گفتم، هنری نیست. زیرا نتیجه‌گیری از وقایع گذشته آسان است. ولی اگر در آن روزگاران کسی پیدا می‌شد که همهٔ آن وقایع را پیش‌بینی می‌کرد و می‌توانست مانع تجاوزهای حکمرانان شود و سه کشور را که زیر فرمان آنان قرارداشت با هم متحد سازد، بی‌تردید به‌همهٔ نقشه‌های آن روزی جامهٔ عمل می‌پوشاند. در آن صورت نه نیروی دریایی ایران می‌توانست یونان را به‌چشم حقارت بنگرد و به‌سرزمین ما هجوم آورد و نه سپاهی دیگر.

کلینیاس: راست است.

آتنی: کلینیاس گرامی، یونانیان آن عصر در برابر سپاهیان ایران زبونی نشان‌دادند. مرادم این نیست که در خشکی و دریا مردانه نجنگیدند. بلکه زبونی آنجا بود که از سه کشور تنها یکی به‌دفاع از یونان برخاست در حالی که دو کشور دیگر چنان فاسد شده‌بودند که حتی یکی از آنها به‌لاکدایمون حمله برد تا نگذارد آن کشور در برابر دشمنان یونان قد علم کند. دیگری، یعنی آرگوس، نه به استمدادی که از آن کردند پاسخی داد و نه کوچکترین گامی در راه دفاع از خاک
۶۹۳ وطن برداشت. در اثنای آن جنگ وقایع ننگین بیشمار روی‌داد چنانکه حتی می‌توان گفت یونان در مقام دفاع از خود برنیامد. اگر آتن و لاکدایمون دست به دست یکدیگر نمی‌دادند و در برابر دشمن نمی‌ایستادند امروز همهٔ اقوام یونانی از هم پاشیده و با بیگانگان آمیخته‌بودند درست مانند اقوامی که در زیر سلطهٔ ایرانیان متلاشی شده و از میان رفته‌اند. کلینیاس و مگیلوس گرامی، خرده‌هایی که به‌مردان سیاسی و قانونگذاران آن روزی و کنونی می‌گیریم همین است. می‌خواهیم به‌علل اشتباههایی که آنان مرتکب شده‌اند پی‌ببریم و ببینیم به‌جای رفتاری که در آن زمان پیش‌گرفتند چه می‌بایستی بکنند. یکی از آن خرده‌ها این است که، چنانکه اندکی پیش گفتیم، نمی‌بایست به‌حکومت قدرتی بیش از اندازه بدهند. بلکه بایستی در این اندیشه باشند که جامعه آزاد و روشن‌بین و با خود هماهنگ باشد. از اینکه تا کنون چندین موضوع را پیش کشیدیم و گفتیم قانونگذار هنگام وضع قوانین باید آنها را در نظر بگیرد، نباید تعجب کرد. زیرا وقتی که مثلاً می‌گوییم هدف قانونگذار باید ایجاد اعتدال و روشن‌بینی و هماهنگی باشد، اینها هدفهای گوناگون نیستند بلکه همهٔ آنها در واقع هدفی واحد است، و عناوین مختلف که به‌آن داده‌می‌شود نباید ما را به‌اشتباه بیفکند.

کلینیاس: البته این نکته را در نظر خواهیم‌داشت. اکنون دربارهٔ هماهنگی و روشن‌بینی و آزادی توضیحی بیشتر بده و تشریح کن که قانونگذار چگونه باید تأمین آنها را هدف خود قراردهد.

آتنی: پس گوش کن. دو نوع نظام سیاسی هست که می‌توان نظام سیاسی مادر نامید. همهٔ انواع دیگر از آن دو زاده‌اند. یکی حکومت پادشاهی است، دیگر حکومت دموکراسی. نمونهٔ کامل حکومت پادشاهی را در ایران می‌توان یافت و کاملترین نوع حکومت دموکراسی را در کشور ما. همهٔ حکومتهای دیگر، چنانکه گفتیم، از آمیزش آن دو به‌صورتهای گوناگون پدیدآمده‌اند. برای اینکه در جامعه‌ای آزادی و هماهنگی توأم با روشن‌بینی برقرار باشد حکومت آن جامعه ناچار باید مشخصات آن هر دو نوع را در خود جمع کند و مهمترین نکته‌ای که با بحث امروزی می‌خواهیم روشن سازیم این است که اگر جامعه‌ای از آزادی و هماهنگی و روشن‌بینی بهره‌مند نباشد ممکن نیست روی نیکبختی ببیند.

کلینیاس: درست است.

آتنی: چون در یکی از آن دو کشور اصل حکومت فردی رایج است و در دیگری اصل آزادی بی حد و حصر، هیچ یک از آن دو از آن عناصر که برشمردیم بهره ندارد، و حال آنکه کشورهای شما، یعنی لاکدایمون و کرتا، از آنها بهره‌ورند. آتن و ایران نیز در روزگاران گذشته از آن عناصر بهره‌ور بوده‌اند ولی امروز از آنها بسیار دورند. اکنون بگذارید علل آن را جست و جو کنیم.

۶۹۴ **کلینیاس:** آری، اگر بخواهیم بحث ما به‌نتیجه‌ای برسد باید آن علتها را پیدا کنیم.

آتنی: نخست بگذارید وضع ایران را از نزدیک بنگریم. در دوران پادشاهی کوروش که ایران راهی میان استبداد و آزادی درپیش‌گرفته‌بود، ایرانیان هم خود آزاد بودند و هم توانسته‌بودند اقوام بسیاری را تحت فرمان خود درآورند. حکمرانان زیردستان را تا اندازه‌ای آزاد گذاشته‌بودند و اصل برابری را رعایت می‌کردند. سربازان فرماندهان خود را دوست‌داشتند و با رغبت و اشتیاق به‌میدان جنگ می‌رفتند. اگر در میان آنان مردی روشن‌بین بود که می‌توانست پیشنهادی عاقلانه بدهد، پادشاه بر او حسد نمی‌برد و ابرو درهم نمی‌کشید بلکه او را در سخن‌گفتن آزاد می‌گذاشت و همهٔ کسانی را که به‌او پندهای خردمندانه می‌دادند محترم می‌داشت. این آزادی و همدلی و تبادل‌نظر سبب شده‌بود که کشور رشد

کند و روز به‌روز آبادان شود.

کلینیاس: آری، من نیز شنیده‌ام که چنین بوده‌است.

آتنی: اکنون باید دید چرا این رشد و شکوفایی در زمان پادشاهی کامبوجیه از میان رفت و در عصر داریوش دوباره پدیدار شد. آیا آماده‌اید در این باره بیندیشید و بحث را به‌همراهی من ادامه دهید؟

کلینیاس: برای اینکه در تحقیق پیشرفتی حاصل شود ناچاریم این نکته را روشن سازیم.

آتنی: گمان می‌کنم کوروش با اینکه سرداری بزرگ و میهن‌پرست بود به‌تربیت فرزندان و ادارهٔ امور خانهٔ خود اعتنایی نداشت.

کلینیاس: چرا؟

آتنی: او از جوانی همهٔ عمر خود را در میدان جنگ و در میان سربازان گذرانده و فرزندان خود را به‌زنان سپرده‌بود. زنان معتقد بودند که فرزندان پادشاه از آغاز تولد از هر حیث کامل و نیکبختند و نیازی به‌راهنمایی ندارند و هیچ کس نباید بر خلاف ارادهٔ آنان سخنی به‌زبان بیاورد بلکه هر چه آنان می‌گویند و می‌کنند باید ستوده‌شود. معلوم است چنین تربیتی چگونه مردانی بارمی‌آورد.

کلینیاس: از تربیتی غریب سخن می‌گویی.

آتنی: آری تربیتی زنانه به‌دست زنان درباری، که بتازگی در ناز و نعمت غوطه‌ور شده‌بودند و دور از شوهران بسرمی‌بردند. زیرا شوهران چنان سرگرم جهان‌گیری بودند که وقتی برای رسیدن به‌امور خانواده نداشتند.

کلینیاس: می‌فهمم چه می‌گویی.

آتنی: پدر، گله‌های بیشمار از گاو و گوسفند، و حتی گله‌هایی انبوه از
۶۹۵ آدمیان، و ثروتی بی‌کران اندوخت. ولی فرزندانش که می‌بایست روزی همهٔ آن ثروت را به‌ارث ببرند کوچکترین بهره‌ای از سجایای گذشتگان خود بدان گونه که در ایران مرسوم بود، نبردند. ایرانیان قومی گله‌دار و فرزندان سرزمینی کوهستانی بودند و در پرتو آداب و رسومی خاص، شبانانی هشیار و نیرومند بارمی‌آمدند و در روز ضرورت سختیهای میدان جنگ را بآسانی تحمل می‌کردند. ولی کوروش غافل بود از اینکه فرزندانش در زیر دست زنان و خواجه‌سرایان به‌روشی دیگر پرورش می‌یابند و بی‌آنکه کسی را یارای آن باشد که پندی به‌آنان دهد به‌سوی تباهی می‌روند. چون کوروش درگذشت فرزندانی که در ناز و نعمت بزرگ شده و به

لگام‌گسیختگی خو گرفته‌بودند به‌قدرت و ثروتی که از پدر بازمانده‌بود روی‌آوردند. نخست یکی از آنان چون نمی‌توانست تقسیم قدرت را میان همهٔ برادران تحمل کند، دیگران را از دم شمشیر گذراند. سپس خود به‌سبب افراط در می‌خوارگی دیوانه شد و مادها و خواجه‌سرایان که حس احترامی در برابر او نداشتند تخت و تاج را از دستش گرفتند.

کلینیاس: آری چنین می‌گویند.

آتنی: می‌گویند چندی نگذشت که با ظهور داریوش و آن شش تن که با او هم‌پیمان بودند قدرت دوباره به‌دست پارسیان افتاد.

کلینیاس: راست است.

آتنی: داریوش نه شاهزاده بود و نه در ناز و نعمت بزرگ شده. همین که بر تخت پادشاهی نشست کشور را به‌هفت بخش تقسیم کرد و هر یک از هم‌پیمانانش را به‌حکومت بخشی برگماشت، چنانکه آثار کوچکی از آن تقسیم هنوز باقی‌است. سپس قوانینی وضع کرد و به‌هموطنانش اطمینان داد که کشور را بر طبق آن قوانین اداره خواهدکرد. میان مردم تا حدی مساوات برقرار ساخت و مستمری نقدی را که کوروش به‌پارسیان وعده دادمبود به‌صورت قانون درآورد و با خرج پول و دادن هدیه، علاقه و محبت پارسیان را به‌خود جلب کرد. بدین جهت سپاهیانش با اشتیاق به‌دنبال او به‌میدان جنگ رفتند و بزودی داریوش توانست کشور را به‌وسعتی که هنگام فوت کوروش داشت برساند. پس از داریوش خشایارشا که شاهزاده‌ای تن‌پرور بارآمده‌بود به‌سلطنت رسید. در اینجا حق داریم روی به داریوش کنیم و بگوییم ای داریوش، چرا از غفلت و اشتباه کوروش پند نگرفتی و خشایارشا را به‌حال خود گذاشتی تا مانند کامبوجیه پرورش یابد!

خشایارشا به‌سرنوشتی چون سرنوشت اندوهبار کامبوجیه گرفتار آمد. از آن تاریخ در ایران پادشاهی بزرگ از مادر نزاده و از شاهنشاهی جز نامی نمانده است. به‌عقیدهٔ من نباید گفت سرنوشت چنان خواسته‌بود. بلکه باید آن را نتیجهٔ زندگی زشتی شمرد که فرزندان توانگران و فرمانروایان مستبد درپیش‌می‌گیرند
زیرا ممکن نیست کسی که در جوانی بدان گونه پرورش یافته‌است مردی توانا ۶۹۶
بارآید. همین است آن نکته‌ای که می‌گوییم قانونگذار همواره باید پیش چشم داشته‌باشد و ما خود نیز در بحثی که پیش‌گرفته‌ایم نباید از آن غافل بمانیم. در اینجا عدالت اقتضا می‌کند بگوییم که شما لاکدایمونیان در تربیت توانگران و

تنگدستان و مردم عادی و پادشاهان به‌ترجیحی قائل نیستید و در برابر همهٔ آنان از دستوری که قانونگذار شما از خداوند الهام گرفته و به‌شما داده‌است پیروی می‌کنید. حق نیز همین است که در کشور هیچ کس به‌سبب توانگری یا نیروی تن یا زیبایی جسمی برتر از دیگران بشمارنیاید، بلکه یگانه مایهٔ برتری، فضیلت انسانی باشد. فضیلت انسانی نیز نباید مایهٔ برتری شمرده‌شود اگر با خویشتن‌داری توأم نباشد.

مگیلوس: دوست گرامی، این نکتهٔ اخیر را نفهمیدم.

آتنی: مگر شجاعت یکی از فضایل انسانی نیست؟

مگیلوس: چرا.

آتنی: اکنون خود بگو، آیا آماده‌ای با مردی شجاع که از خویشتن‌داری بی‌بهره است همخانه باشی؟

مگیلوس: خدا نکند.

آتنی: چه می‌گویی دربارهٔ مردی که در فنون مختلف استاد است و در عین حال ظالم؟

مگیلوس: با او نیز نمی‌خواهم سروکاری داشته‌باشم.

آتنی: می‌دانی که عدالت بی خویشتن‌داری ممکن نیست.

مگیلوس: البته ممکن نیست.

آتنی: دانایی به‌معنی راستین نیز بی خویشتن‌داری نمی‌تواندبود. زیرا آنکه از خویشتن‌داری بی‌بهره است نمی‌تواند به‌مقامی برسد که لذت و درد در نزد او با اصول درست هماهنگ شود و از خرد تبعیت کند.

مگیلوس: راست می‌گویی.

آتنی: نکته‌ای دیگر مانده‌است که باید روشن کنیم: از پاداشهایی که در کشورها به‌اشخاص داده‌می‌شود کدام بجاست و کدام بی‌جا؟

مگیلوس: منظورت را نفهمیدم.

آتنی: آیا خویشتن‌داری اگر با فضایل دیگر توأم نباشد بتنهایی ارزشی دارد؟

مگیلوس: نمی‌دانم به‌این پرسش چه پاسخی باید داد.

آتنی: با این همه پاسخ صحیح را دادی. چه اگر آری یا نه می‌گفتی پاسخت نادرست می‌بود.

مگیلوس: پس خوب شد گفتم نمی‌دانم.

آتنی: درست است. زیرا دربارهٔ خود این صفت، که ارزش و بی‌ارزشی هر صفت دیگر بسته به‌این است که با آن توأم باشد یا نه، سخنی نمی‌توان گفت بلکه باید خاموش ماند.

مگیلوس: منظورت همان خویشتن‌داری است؟

آتنی: آری. از میان همهٔ فضایل، آن فضیلتی که اگر با خویشتن‌داری توأم شود سودمندتر از هر چیز دیگر است، باید گرانبهاتر از همه چیز شمرده‌شود. آنچه از حیث سودمندی در مرتبهٔ دوم است باید از حیث ارزش و اعتبار در مرتبهٔ دوم قرارگیرد. به‌همین ترتیب همهٔ نعمتهای دیگر، بسته به‌میزان سودی که برای ما دارند، باید در مراتب مختلف قرارداده‌شوند.

مگیلوس: راست است.

آتنی: آیا این تعیین مراتب را نباید وظیفهٔ قانونگذار بدانیم؟ ۶۹۷

مگیلوس: بی‌گمان.

آتنی: آیا میل داری تعیین مراتب همه چیز را به‌او واگذار کنیم، و در عین حال ما خود نیز چون اشتیاق فراوان به‌تحقیق دربارهٔ قوانین داریم بکوشیم تا همهٔ چیزهای خوب را به‌سه گروه اصلی تقسیم کنیم؟

مگیلوس: البته.

آتنی: بنا بر این می‌گوییم: جامعه‌ای که بخواهد پایدار بماند و تا آن حد که برای آدمیان میسر است، نیکبخت شود، باید در تعیین پاداش و کیفر از اصول درست پیروی کند. بدین معنی که نعمتهای روح را، اگر با خویشتن‌داری و اعتدال توأم باشند، باید در مرتبهٔ نخستین قراردهد، زیبایی و نیکی تن را در مرتبهٔ دوم، ثروت و مال و هر چه را که به‌عقیدهٔ تودهٔ مردم مایهٔ نیکبختی است در مرتبهٔ سوم. اگر قانونگذار یا جامعه‌ای این اصل را زیر پا بگذارد و ثروت را در مرتبهٔ نخستین قراردهد یا چیزی را که مقامش در مرتبه‌ای پایین‌تر است به‌مرتبه‌ای بالاتر برآورد، نه تنها خود را به‌گناه می‌آلاید بلکه اشتباه سیاسی جبران‌ناپذیری مرتکب می‌شود. در این سخن با من هم‌آواز هستید یا نه؟

مگیلوس: البته.

آتنی: پژوهشی که دربارهٔ ایران پیش‌گرفته‌بودیم سخن را به‌اینجا کشاند. وضع ایران سال به‌سال بدتر شد و علت آن بود که شهریاران آنجا آزادی را از

مردمان سلب کردند و خودرأیی و استبداد را به‌حد اعلی رساندند و از این طریق روح همکاری را در جامعه کشتند. آنجا که روح همکاری کشته‌شود حکمرانان به‌مردمان بی‌اعتنا می‌شوند و هدفی جز قدرت و منافع شخصی ندارند و حتی برای حفظ منافع خود شهرها را ویران می‌کنند و کشورهای دوست و همسایه را پایمال می‌سازند و ساکنان آنها را از دم شمشیر می‌گذرانند و خانه‌های آنان را طعمهٔ آتش می‌سازند و خلاصه، دشمنی می‌کارند و دشمنی می‌دروند. از این رو اگر خود روزی در تنگنا بیفتند و به‌یاری مردمان نیازمند شوند هیچ کس رغبتی برای رفتن به‌میدان جنگ نشان‌نمی‌دهد. پس چاره‌ای نمی‌بینند جز اینکه با پرداخت مزد گروهی از بیگانگان را به‌خدمت خود درآورند و سرنوشت خود را
۶۹۸ به‌دست مزدوران بیگانه بسپارند. بدتر از همه آنکه به‌جنونی علاج‌ناپذیر مبتلا می‌شوند و همهٔ گفتار و کردارشان نشان‌می‌دهد که در نظر آنان تمام جامعه و کشور را در مقام مقایسه با زر و سیم کوچکترین ارجی نیست.

مگیلوس: راست می‌گویی.

آتنی: بیش از این دربارهٔ ایران سخن نمی‌گوییم. چه همین قدر روشن شد که بردگی کامل از یک سو و استبداد بی‌حد و قید از سوی دیگر آن کشور را به‌چه حال افکنده‌است.

مگیلوس: حق با توست.

آتنی: اکنون باید به‌همان روش نظام سیاسی آتن را بررسی کنیم و روشن سازیم که کشوری که در آن آزادی بی‌حد و حصر و بی‌اعتنایی به‌همهٔ سازمانها و مقامات دولتی حکمفرماست بمراتب بدتر از کشوری است که به‌دست یک حاکم ولی با اعتدال و میانه‌روی اداره شود. هنگامی که ایرانیان به‌یونان، و شاید بتوان گفت بر سر همهٔ ساکنان اروپا، هجوم آوردند در کشور ما هنوز نظام سیاسی کهن پابرجا بود و چهار طبقهٔ شهروندان هنوز بزرگترین مقامهای دولتی را داشتند. هنوز در دلهای ما حس احترامی نسبت به‌قوانین و سازمانهای دولتی وجودداشت و ما با کمال رضا و رغبت از قوانین پیروی می‌کردیم. بعلاوه سپاه دشمن چه در دریا و چه در خشکی چنان نیرومند بود که همهٔ ما را به‌وحشت انداخته و سبب شده‌بود که مردم کشور ما از قوانین و مقامات دولتی بیش از پیش اطاعت کنند. همهٔ این عوامل دست به‌دست داده و یگانگی مردم آتن را بکمال‌رسانده‌بودند.

تقریباً ده سال پیش از جنگ دریایی سالامیس، داتیس در رأس نیروی

دریایی ایران به‌سرزمین ما هجوم آورد. داریوش او را مأمور ساخته‌بود تا مردم آتن و ارتریا را اسیر کند و به‌ایران ببرد و گفته‌بود اگر در اجرای این فرمان کوتاهی ورزد سرش ببادخواهدرفت. داتیس با سپاهی انبوه که در اختیار داشت در زمانی کوتاه ارتریا را گرفت و در شهر ما چنین شایع ساخت که حتی یک تن از مردم ارتریا از دست او جان نبرده‌است زیرا سربازانش دست به‌دست داده و همهٔ ساکنان آن سرزمین را چون ماهی در دام گرفته‌اند. این خبر، خواه راست بود و خواه دروغ، همهٔ یونانیان و خصوصاً آتنیان را دچار وحشت ساخت. سفیرانی به‌همهٔ شهرهای یونان فرستادند ولی جز لاکدایمون هیچ شهری آماده نشد به‌یاری آتن بشتابد. لاکدایمونیان هم یا بدان جهت که سرگرم جنگ با مسنیا بودند، یا به‌هر علت دیگر ــ چون تاریخ در این باره خاموش است ــ دیر رسیدند، یعنی یک روز پس از جنگ ماراثون. پس از آن شایع شد که شاه ایران تجهیزات جنگی بزرگی آماده می‌کند و باز قصد حمله به‌یونان دارد. ولی چندی نگذشته‌بود خبر رسید که داریوش درگذشته و پسرش که جوانی ستیزه‌جوست بر تخت نشسته‌است و نقشهٔ
پدر را دنبال می‌کند. آتنیان که در ماراثون سپاه ایران را شکست داده‌بودند ۶۹۹
می‌دانستند که همهٔ این نقشه‌ها برای حمله به‌آتن است، و چون شنیدند که سپاه ایران از آتوس و هلسپونتوس گذشته و با نیروی دریایی بزرگی روی به‌آتن نهاده‌است راه رهایی را چه در دریا و چه در خشکی به‌روی خود بسته‌دیدند زیرا می‌دانستند که هیچ کس به‌پشتیبانی آنان برنخواهدخاست. هنوز فراموش نکرده بودند که هنگام نخستین حملهٔ ایرانیان و آن کشتار فجیع ارتریا، هیچ کس آماده نشد به‌یاری آتن بیاید. از این رو در خشکی امید یاری از هیچ کس نداشتند. در دریا نیز وضع بهتر از آن نبود زیرا نیروی دریایی ایران با بیش از هزار کشتی پیش می‌آمد. تنها یک امید باقی‌بود. آن نیز گرچه بسیار ضعیف بود ولی یگانه راه نجات را در آن می‌دیدند: بیادداشتند که در گذشته با اینکه ناتوان‌تر از دشمن بودند با جنگی نومیدانه بر دشمن ظفر یافتند. بدین جهت چاره را در آن دیدند که این بار نیز به‌خود پناه ببرند و از خدا یاری بخواهند و همین سبب شد که همه با رشتهٔ اتحاد به‌یکدیگر بسته‌شوند. علت اصلی این امر از یک سو وحشتی بود که از دشمن داشتند و از سوی دیگر ترس خاصی بود که قوانین آن روزی در درون آنان برانگیخته‌بود، همان ترسی که در آغاز بحث به‌نام شرم خواندیم و گفتیم تنها کسی می‌تواند از فضیلت انسانی بهره‌مند شود که این ترس در دل او راه یافته‌باشد، در

حالی که تودهٔ مردم از آن بی‌خبر است. اگر آن روز مردم کشور ما این ترس را در دل نداشتند ممکن نبود در آن حال دست اتحاد به‌یکدیگر بدهند و در برابر دشمن بایستند و از پرستشگاهها و گورستانها و وطن و هر چه برای ایشان گرامی و مأنوس بود دفاع کنند، بلکه هر کس سر خود می‌گرفت و به‌گوشه‌ای می‌گریخت.

مگیلوس: بسیار خوب گفتی و مطلب را چنان تشریح کردی که درخور خود و زادگاهت است.

آتنی: همهٔ این سخنها راست است، مگیلوس گرامی. چون تو نیز دربارهٔ شهر ما مانند اسلاف خود می‌اندیشی، همهٔ وقایعی را که در آن زمان روی‌داد بر تو تشریح کردم. اکنون تو و کلینیاس در آنچه گفتم نیک بیندیشید و ببینید آیا پیوند این سخنان را با بحثی که دربارهٔ قانونگذاری پیش‌گرفته‌ایم درمی‌یابید یا نه. مرادم تشریح وقایع تاریخی نیست بلکه می‌خواهم با ذکر آنها موضوع بحث خودمان را روشن کنم. اگر به‌سرگذشت ما و ایرانیان نیک بنگرید خواهیددید که هر دو ازپای‌درآمده و تباه شده‌ایم: ایرانیان بدان سبب که ملت را به‌پایین‌ترین مرتبهٔ بردگی تنزل دادند و ما بدان علت که آزادی بی‌اندازه به‌مردم دادیم. آیا همین خود دلیل کافی نیست بر اینکه ادعای پیشین ما در این باره راست بوده است؟

۷۰۰ مگیلوس: حق با توست دوست گرامی، ولی سعی کن توضیحی بیشتر بدهی.

آتنی: اطاعت می‌کنم. در دوران رواج قوانین کهن، مردمان حاکم بر قانون نبودند بلکه همهٔ مردم با رضا و رغبت بندگان قوانین بودند.

مگیلوس: کدام قوانین؟

آتنی: برای اینکه از آغاز شرح دهم که آزادی بی‌حد و قید چگونه در جامعهٔ ما رواج یافت نخست به‌موسیقی می‌پردازم. در آن زمان موسیقی در کشور ما دارای انواع و اشکال معین بود. نوعی خاص دعا به‌خدایان بود و hymn نام داشت و نوع دیگر تنها هنگام ندبه و زاری بکارمی‌رفت که می‌توان «نوحه» نامید. نوع سوم خاص رقصها و سرودهایی بود که برای بزرگداشت آپولون اجرا می‌شد و paean نامیده‌می‌شد. نوع دیگری هم بود که تنها در جشنهای دیونوسوس بکارمی‌رفت و عنوانش dithyramb بود. کلمهٔ قانون (nome) به‌آهنگی دیگر اطلاق می‌شد با صفت citharoedic. بدین‌سان تکلیف هر آهنگ معین بود و

کسی حق نداشت آهنگی را جز در مورد خاص آن بکارببرد. داوری در تشخیص
آهنگها، و در اینکه هر یک از آنها در کدام مورد باید بکاررود، و کیفر کسانی که از
این داوری سرپیچند و از روی هوس هر آهنگی را در هر مورد بکاربرند، با تودهٔ
مردم نبود که مانند امروز با کف‌زدن و فریاد و هیاهو حکم خود را اعلام کنند. بلکه
مردمانی که از تربیت عالی برخوردار بودند به‌قطعه‌ای که نواخته یا خوانده‌می‌شد
در کمال سکوت تا پایان گوش می‌دادند. مربیان مراقب بودند که نوجوانان سکوت
مجلس را آشفته نکنند و پاسبانان اجازه نمی‌دادند تودهٔ مردم نظم را مختل
سازند. همهٔ مردم شهر با رضا و رغبت از این قاعده پیروی می‌کردند و کسی در
صدد برنمی‌آمد که عقیدهٔ خود را به‌وسیلهٔ همهمه و هیاهو به‌گوش دیگران برساند.
با گذشت زمان شاعران نخستین کسانی بودند که باب قانون‌شکنی و بی‌سلیقگی
در موسیقی را باز کردند. اینان استعدادی طبیعی برای شعرگفتن داشتند ولی از
نظم و قانونی که بر موسیقی حکمفرماست بی‌خبر بودند. از این رو عنان خود را به
دست تودهٔ مردم سپردند و فراهم‌ساختن لذت برای شنوندگان را یگانه هدف خود
قراردادند بدین منظور همهٔ مقامها را بههم آمیختند و سعی کردند آهنگهایی را که
تنها به‌وسیلهٔ نی باید نواخت با چنگ بنوازند. خلاصه، همه چیز را درهم ریختند و
بدون قصد و عمد این عقیدهٔ نادرست را ترویج کردند که شعر و موسیقی تابع
قوانین خاصی نیست بلکه بهترین معیار خوبی و زیبایی موسیقی لذتی است که به
شنوندگان دست‌می‌دهد خواه آن شنوندگان خواص باشند و خواه عوام. با آفریدن
آن گونه آثار و ترویج این گونه عقاید حس هر گونه احترامی را نسبت به‌قوانین
موسیقی در هموطنان خود کشتند و تودهٔ مردم را گستاخ ساختند. در تئاترها ۷۰۱
سکوت جای خود را به‌همهمه و هیاهو داد، چنانکه گویی همهٔ مردم می‌دانند که
در موسیقی چه زشت است و چه زیبا. در نتیجه، فرمانروایی و داوری از دست
بهترین افراد جامعه بدررفت و به‌چنگ عوام‌الناس افتاد و حکومت مشتریان
تئاتر (theatrokratie) جای حکومت اشراف (aristokratie) را گرفت. اگر جای
آن نظم کهن را اقلاً دموکراسی متشکل از مردمان آزاد و تربیت‌شده می‌گرفت،
آشفتگی بزرگی روی‌نمی‌نمود. ولی مردمان شهر ما دچار چنان جنونی شدند که
گمان کردند هر کس در هر فن حق اظهار نظر دارد. بدین‌سان خوارشمردن قانون
با بی‌اعتنایی به‌قوانین موسیقی آغاز شد و به‌لگام‌گسیختگی همگانی منجر گردید.
مردم چون معتقد شده‌بودند که در هر کار صاحب‌نظرند کم‌رویی و ترس را در هر

مورد ازدست‌دادند و این بی‌ترسی به بی‌شرمی انجامید. بی‌شرمی خطرناک آنجا بروز می‌کند که کسی به‌علت گستاخی از داوری مردمان داناتر از خود نهراسد، و سرچشمهٔ آن بی‌شرمی، آزادی بی‌حد و قید است که سبب می‌شود هر کس خود را بمراتب بالاتر از آنچه هست بپندارد.

مگیلوس: کاملاً درست است.

آتنی: پشت سر این آزادی، بزودی آزادی دیگری می‌آید که مردم را وادار می‌کند به‌فرمان دولت گردن‌ننهند. پس از آن آزادیِ دیگری می‌رسد که در نتیجهٔ آن فرزندان از اطاعت پدر و مادر و جوانان از پند پیران سرمی‌تابند. پس از آن هر کس می‌کوشد قوانین را زیر پا بگذارد و در پایان کار هیچ کس بر سر پیمان و سوگند نمی‌ایستد و اعتنایی به‌خدایان ندارد. در این مرحله آدمیان به‌صورت اهریمنانی درمی‌آیند که به‌روایت داستانهای کهن پشت به‌خدا کردند، و به‌همان زندگی اهریمنی دچار می‌شوند و راه رهایی از نگون‌بختی و بی‌سامانی از هر سو بسته‌می‌شود. ولی منظور از همهٔ این سخنها چیست؟ باید بهوش باشیم تا مبادا سخن چون اسبی سرکش عنان بگسلاند و ما را با خود ببرد و به‌جایی برساند که به قول آن مثل مشهور از خر بیفتیم. نه، نباید بگذاریم اختیار ما به‌دست سخن بیفتد بلکه باید در هر قدم از خود بپرسیم: همهٔ این سخنها به‌چه منظور گفته می‌شود؟

مگیلوس: راست است.

آتنی: مراد از همهٔ آن سخنها این بود...

مگیلوس: چه بود؟

آتنی: گفتیم قانونگذار هنگام وضع قانون باید سه هدف در نظر داشته باشد: جامعه‌ای که مطابق قوانین او اداره خواهدشد باید آزاد باشد و با خود هماهنگ باشد و روشن‌بین باشد. آیا مطلب اصلی همین نبود؟

مگیلوس: همین بود.

آتنی: برای تأیید این مطلب از دو نوع نظام سیاسی سخن گفتیم که اصل در یکی استبداد کامل است و در دیگری آزادی بی‌حد. این دو نظام را مثال آوردیم تا ببینیم کدام نظام سیاسی درست است. پس از آن نوع سومی از آمیزش آن دو در نظر گرفتیم که در آن از یک سو از خشونت استبداد کاسته شده و از سوی دیگر آزادی محدود به‌قیودی گردیده‌است. آنگاه دیدیم حکومتی که می‌تواند

سعادت جامعه را تأمین کند همین نوع سوم است. آنجا که استبداد یا آزادی از حد اعتدال بگذرد جامعه روی نیکبختی نمی‌بیند.

۷۰۲ مگیلوس: حق با توست.

آتنی: باز به‌همین منظور شرح دادیم که سپاه دوریایی چگونه شهر نوبنیاد خود را تأسیس کرد و قوم داردانوس چگونه در پای کوه سکونت گزیدند و چگونه در ساحل دریا شهری بنیان نهادند. وضع و حال مردمانی را هم که از آن توفان بزرگ جان بدربرده‌بودند بدین منظور تشریح کردیم. سخنانی هم که پیش از آن دربارهٔ شعر و موسیقی و می‌گساری گفتیم مقدمه‌ای برای همین موضوع بود. همهٔ این نکته‌ها را بیان کردیم تا روشن شود که جامعه در چه صورت می‌تواند نیکبخت شود و هر کس چگونه باید زندگی کند تا بتوان گفت از زندگی خوبی بهره‌مند است. اکنون باید ببینیم آن سخنها برای منظور اصلی ما سودی داشته‌است یا نه؟ مگیلوس و کلینیاس گرامی، آیا خود ما می‌توانیم دلیلی بیاوریم بر اینکه همهٔ آن گفته‌ها بی‌فایده نبوده‌است؟

کلینیاس: دوست گرامی، گمان می‌کنم چنین دلیلی یافته‌ام، و معتقدم اتفاقی نیک سبب شد که این بحث پیش‌آید. زیرا من خود امروز در حالی هستم که می‌توانم همهٔ آن سخنها را در عمل بکارببرم. بهتر است وضع خود را از شما پنهان نکنم و حتی معتقدم خواست خدا بود که امروز تو و مگیلوس به‌اینجا آمدید. بزرگترین بخش مردمان کرتا در نظر دارند شهری نو تأسیس کنند و شهر کنوسوس را مأمور اجرای این نقشه ساخته‌اند. شهر کنوسوس نیز من و نه تن دیگر را برگزیده و به‌ما دستور داده‌است که قوانین شهر نوبنیاد را آماده کنیم. بدین معنی که نه تنها از قوانین اینجا بهترین آنها را بگیریم بلکه از قوانین شهرهای بیگانه نیز هر چه به‌نظر ما درست بیاید بگزینیم و با هم تلفیق دهیم. پس بگذارید از آنچه تا کنون گفته‌شد بهترین نکته‌ها را بگزینیم و در عالم خیال شهری نو پدیدآوریم. بدین‌سان از یک سو پژوهشی را که تا این ساعت کرده‌ایم بار دیگر خواهیم‌آزمود و از سوی دیگر من از طرحی که خواهیم‌ریخت در وضع قوانین شهر نوبنیاد استفاده خواهم‌کرد.

آتنی: کلینیاس گرامی، گمان مکن که با این سخن به‌من اعلام جنگ کرده‌ای. اگر مگیلوس نیز با پیشنهاد تو موافق باشد آماده‌ام با همهٔ نیروی خود در اجرای فرمان تو بکوشم.

کلینیاس: خوب گفتی.

مگیلوس: من نیز موافقم.

کلینیاس: هر دو خوب گفتید. پس بیایید شهر نوبنیاد خود را از راه بحث و گفت و گو تأسیس کنیم.

کتاب چهارم

آتنی: بسیار خوب، شروع کنیم. به‌شهری که می‌خواهید تأسیس کنید چه عنوانی باید داد؟ مرادم این نیست که آن شهر اکنون چه نامی خواهدداشت و در آینده به‌چه نامی خوانده خواهدشد. نام آن را خود ساکنان شهر یا مقامات دولتی معین خواهندکرد و شاید نام رودخانه یا چشمه‌ای را به‌آن خواهندداد، یا نام یکی از خدایان آن سرزمین را. مقصود از سؤالی که کردم این است که آن شهر در کنار دریا خواهدبود یا دور از دریا؟ ۷۰۴

کلینیاس: دوست گرامی، شهری که موضوع گفتار ماست هشتاد استادیون با دریا فاصله دارد.

آتنی: آیا در ساحل دریا بندرگاههایی هست یا هیچ بندری نیست؟

کلینیاس: بندرهای بسیار خوب هست.

آتنی: افسوس! چه گفتی؟ زمینهای اطراف شهر چگونه است؟ حاصلخیز است یا بعضی محصولات در آنجا بعمل‌نمی‌آید؟

کلینیاس: تقریباً همه چیز بدست‌می‌آید.

آتنی: شهری هم در آن نزدیکی هست؟

کلینیاس: نه، به‌همین جهت شهر جدید را آنجا می‌سازند. در روزگاران گذشته همهٔ ساکنان آن سرزمین کوچ کرده و به‌جاهای دیگر رفته‌اند و از این رو بکلی خالی از سکنه مانده‌است.

آتنی: زمین جلگه است یا کوهستانی؟ جنگل هم پیدا می‌شود؟

کلینیاس: از این حیث مانند سرزمین کرتا است.

آتنی: یعنی کوهش بیش از جلگه است؟

کلینیاس: آری.

آتنی: پس معایبش جبران‌پذیر است و هنوز می‌توان امید داشت که دارای صفات نیک و پسندیده شود. چه اگر شهر در کنار دریا بود و بندرگاههای خوبی داشت و هیچ یک از مایحتاج زندگی در خود آنجا بعمل نمی‌آمد تنها خدایی می‌توانست با وضع قوانینی خاص آن را از فساد حفظ کند و نگذارد رسوم
۷۰۵ و آداب رنگارنگ و زیان‌بخش در آن راه‌یابند. ولی حیف که شهر شما از دریا به‌اندازهٔ کافی دور نیست خصوصاً که می‌گویی بندرهای خوبی در نزدیکی آن هست. با این همه باز باید راضی بود. البته شهری که در ساحل دریا باشد زیبایی خاصی دارد. ولی دریا همسایه‌ای است شور و تلخ، زیرا در ساکنان شهر روح دکانداری و سوداگری می‌دمد و وفاداری و یگانگی و اعتماد شهروندان را چه نسبت به‌یکدیگر و چه نسبت به‌دنیای خارج ضعیف می‌سازد. شهری که می‌خواهید تأسیس کنید در برابر این معایب دست کم یک حسن دارد و آن این است که همهٔ مایحتاج زندگی در خود آن فراهم‌می‌آید و در عین حال چون زمینهای اطرافش کوهستانی است هیچ حاصلی به‌مقدار خیلی فراوان بدست‌نمی‌آید. اگر جز این بود مقداری کالا به‌شهرهای دیگر صادر می‌کرد و زر و سیم فراوان عاید مردم می‌شد، و اگر به‌یادتان باشد گفتیم که زر و سیم برای جامعه بزرگترین بدبختیهاست زیرا هیچ عاملی مانند آن بارآمدن سیرتهای شریف را دشوار نمی‌سازد.

کلینیاس: البته بیادداریم. این سخن همیشه راست بوده‌است و اکنون نیز در درستی آن تردید نیست.

آتنی: آیا در آنجا چوب برای کشتی‌سازی هست؟

کلینیاس: نه کاج در آنجا می‌روید و نه بلوط. حتی درخت سرو هم به‌مقدار کافی نیست. کاج کوهی و چنار هم که در ساختن داخل کشتی بکارمی‌رود کم است.

آتنی: این هم برای شهر سعادتی دیگر است.

کلینیاس: از چه حیث؟

آتنی: اگر شهری نتواند از کارهای ناپسند دشمن بآسانی تقلید کند باید این امر را مایهٔ سعادت آن شمرد.

کلینیاس: در این سخن به‌کدام یک از نکاتی که در ضمن بحث بهمیان آمد نظر داری؟

آتنی: دوستان من، سخنی را که در آغاز بحث دربارهٔ قوانین کرتا گفته‌شد

بیادبیاورید. شما گفتید آن قوانین تنها یک هدف در نظر دارند و آن جنگ است. من گفتم اگر هدف قانون فضیلت انسانی باشد بسیار خوب است، ولی قانون خوب چنان قانونی نیست که تنها به‌جزئی از فضیلت توجه کند بلکه تمام فضیلت باید هدف قانون باشد. اکنون به‌نکته‌ای که می‌گویم بدقت گوش فرادارید تا مبادا من به‌چیزی که خاصیتش ایجاد فضیلت نیست، یا تنها با جزئی از فضیلت سروکار دارد، نام قانون بدهم. به‌عقیدهٔ من قانون درست تنها چنان قانونی است که چون ۷۰۶
تیراندازی ماهر پیوسته به‌هدف خود، یعنی به‌آن چیزی که بی هیچ واسطه با نیک سرمدی پیوسته‌است، چشم بدوزد و به‌هر چیز دیگر، اعم از ثروت و همهٔ مزایایی که پیش از این برشمرده‌ایم بی‌اعتنا باشد. وقتی که از تقلید کارهای بد دشمنان سخن گفتم این نکته را در نظر داشتم که مردمان شهر ساحلی همواره در معرض آزار دشمنان قراردارند. برای اینکه مطلب روشن شود مثالی می‌آورم. ولی گمان مبرید که می‌خواهم با تجدید خاطرات گذشته شما را ناراحت کنم. می‌دانید که روزی مینوس ساکنان آتن را مجبور کرد که هر سال مبلغی هنگفت باج بپردازند زیرا او نیروی دریایی بزرگی در اختیار داشت در حالی که آتنیان نه مانند امروز کشتی جنگی داشتند و نه در آتن چوب برای کشتی‌سازی پیدا می‌شد تا بآسانی بتوانند ناتوانی خود را جبران کنند. بدین جهت آتنی‌ها قادر نبودند با تقلید از دشمن برای خود نیروی دریایی آماده کنند و دریانورد شوند و در دریا با دشمن بجنگند. حتی اگر چندین بار هفت جوان ازدست‌می‌دادند بهتر از آن بود که سپاهیان سنگین اسلحهٔ آن روز، که در خشکی مردانه می‌جنگیدند، مبدّل به سربازان دریایی شوند و عادت کنند که گاه‌گاه برای نبردی کوتاه در خشکی پیاده شوند و دوباره با شتاب به‌کشتی پناه ببرند و گریز از برابر دشمن را ننگی نشمارند بلکه هر بار برای انداختن سلاح عذری بتراشند و فرار از خطر را عقب‌نشینی شرافتمندانه نام دهند. این گونه عذرها خاص سربازان دریایی است که در بیشتر موارد به‌هیچ روی شایستهٔ ستایشی که از آنان می‌شود نیستند بلکه سزاوار سرزنشند. زیرا پیروی از آن گونه عادات زشت همیشه ناپسند است خصوصاً اگر بهترین افراد جامعه به‌آنها خو گیرند. برای ناپسندبودن آن قبیل عادت از هومر نیز می‌توان شاهد آورد. هومر می‌گوید: هنگامی که لشکریان آخایی با سپاه ترویا در نبرد بودند آگاممنون فرمان داد کشتیها را به‌آب بیفکنند. اودوسه‌ئوس از این فرمان چنان برآشفت که فریاد برآورد:

«می‌خواهی در این نبرد سخت کشتیها را در آب بیفکنیم
تا سپاه ترویا که به‌آستانهٔ پیروزی رسیده‌است زودتر کامیاب شود
و ما در چنگال بدبختی گرفتار آییم؟
سربازان آخایی همین که کشتیها را در میان امواج ببینند
چشم به‌آنها خواهنددوخت و از نبرد بیزار خواهندشد،
و فرمان تو فرزندی جز تباهی نخواهدزایید»

۷۰۷ چنانکه می‌بینید او نیز می‌دانست که ایستادن زورقهای بزرگ در میان آب، در حالی که سربازان سنگین‌اسلحه سرگرم نبردند، نتیجهٔ خوبی ببارنمی‌آورد. اگر آن گونه عادتها در میان شیران نیز راه یابد شیران از برابر آهوان خواهند گریخت. گذشته از این، دولتهایی که به‌نیروی دریایی متکی هستند دلیرترین مردان جنگی را از پاداشهایی که درخور ایشان است بی‌نصیب می‌گذارند زیرا وجود ناخدایان ماهر و فرماندهان کشتیهای پنجاه‌پارویی، که بیشتر افرادی بی‌ارزش هستند، مانع از آن می‌شود که پاداشهای سربازی درست تقسیم شود و به‌هر فرد آنچه سزاوار اوست داده‌شود. بدیهی است جامعه‌ای که چنین وضعی در آن برقرار باشد ادارهٔ آن بخوبی صورت نخواهدگرفت.

کلینیاس: حق با توست. ولی، دوست گرامی، لااقل ما ساکنان کرتا معتقدیم جنگی که نیروی دریایی یونان در سالامیس با سپاه ایران کرد مایهٔ رهایی یونان بود.

آتنی: راست است. بیشتر یونانیان و بیگانگان چنین می‌پندارند. ولی من و این مگیلوس معتقدیم که یونانیان رهایی خود را مدیون جنگهای ماراثون و پلاتایا هستند که هر دو در خشکی روی‌داد. جنگ ماراثون نخستین گام در راه رهایی بود، و با جنگ پلاتایا رهایی، کامل گردید. برای اینکه دربارهٔ همهٔ آن جنگها حکمی کلی نکنم می‌گویم که این دو جنگ مردم یونان را از حیث اخلاقی و معنوی نیرومندتر ساخت در حالی که جنگهای سالامیس و آرتمیسیون از این لحاظ اثری معکوس در آنان داشت. بگذارید در این باره بیش از این سخنی نگوییم. زیرا هدف ما از بررسی وضع طبیعی و قوانین کشورها، تنها این است که ببینیم آن چیست که سبب می‌شود حکومت و نظام سیاسی جامعه‌ای خوب باشد. ما مانند بیشتر مردمان بر این عقیده نیستیم که زنده‌بودن و زنده‌ماندن گرانبهاترین چیزهاست بلکه معتقدیم که هر کس باید تا آنجا که میسر است از فضیلت انسانی

بهره‌مند شود و تا زنده است فضیلت خود را حفظ کند. این مطلب را گمان می‌کنم پیش از این نیز گفته‌ایم.

کلینیاس: درست است.

آتنی: پس بگذارید تنها بدین توجه کنیم که آیا در هنگام تأسیس جامعهٔ نو و وضع قوانین آن، ما نیز باید همان راه را درپیش‌گیریم که هر جامعه‌ای را به‌سوی سعادت سوق می‌دهد؟

کلینیاس: البته راهی جز آن درپیش‌نخواهیم‌گرفت.

آتنی: بسیار خوب. چه کسانی در تأسیس شهر جدید شرکت خواهند جست و در آن سکنی خواهندگزید؟ آیا چون جمعیت در شهرهای کرتا بیش از اندازه زیاد شده‌است و محصول کشور تکافوی همه را نمی‌کند از مردمان آن شهرها هر کس مایل باشد حق دارد به‌شهر نوبنیاد شما روی‌آورد؟ گمان نمی‌کنم بخواهید مردمانی از ساکنان سراسر یونان در آنجا گردآورید. ولی می‌بینم که گروهی از آرگوس و آیگینا و دیگر نقاط یونان در کشور شما سکونت اختیار کرده‌اند. اینک ۷۰۸
می‌خواهم بدانم سکنهٔ شهر نو را از کجا خواهیدآورد؟

کلینیاس: گمان می‌کنم از همهٔ نقاط کرتا. گروهی را هم از پلوپونز خواهیم آورد. نکته‌ای که راجع به‌مردمان آرگوس تذکر دادی درست است. در کشور ما از مردم آنجا قبیله‌ای معروف، به‌نام قبیلهٔ گورتونی، سکونت دارند که از شهر گورتون در پلوپونز آمده‌اند.

آتنی: به‌هر حال سکونت‌دادن گروهی از مردمان در شهری نوبنیاد آسان نیست مگر آنکه این کار به‌پیروی از اصلی صورت‌گیرد که در مورد گروههای زنبور عسل رعایت می‌شود: یعنی باید مردمانی از قومی واحد باشند و از سرزمینی واحد، که با رشتهٔ دوستی به‌هم پیوسته‌اند و به‌سبب تنگی جا یا به‌علل دیگر مسکن پیشین خود را ترک گفته‌اند. گاه هم پیش می‌آید که در اثنای جنگی داخلی گروهی از سکنهٔ شهری را بزور مجبور می‌کنند در جست و جوی مسکن دیگر برآیند. حتی اتفاق می‌افتد که همهٔ ساکنان شهری که در جنگ به‌دست دشمن افتاده‌است از شهر خود می‌گریزند. در همهٔ این موارد تأسیس شهری نو و تنظیم قوانین و سازمانهای دولتی آن از لحاظی آسان است و از لحاظ دیگر دشوار. چه مردمانی که از یک قوم و تابع یک قانون و یک مذهبند و به‌یک زبان سخن می‌گویند انس و الفتی خاص با یکدیگر دارند و آماده نیستند قوانین و نظام

سیاسی بیگانه را بآسانی بپذیرند. اگر افراد چنین قومی در گذشته به‌سبب بدی قوانین و سازمانهای دولتی به‌سرکشی خو گرفته‌باشند بزودی دست از این عادت برنمی‌دارند و مؤسسین و قانونگذاران شهر نو بآسانی نمی‌توانند آنان را به فرمانبرداری از قوانین و سازمانهای دولتی عادت دهند. از طرف دیگر توده‌ای که از عناصر و اقوام گوناگون تشکیل یافته‌باشد شاید بآسانی به‌حکم قوانین تازه گردن‌بنهد ولی هماهنگ‌ساختن آنان بحدی که همهٔ افراد به‌قول آن مثل مشهور مانند اسبهای یک ارابه با هم گام بردارند دشوار خواهدبود. با این همه باید گفت قوانین و سازمانهای دولتی بهترین و کاملترین وسایل برای تربیت آدمیان و سوق‌دادن آنان به‌سوی فضیلت انسانی هستند.

کلینیاس: شاید چنین باشد. ولی تقاضا می‌کنم توضیح بده که این جملهٔ آخر را به‌چه مناسبت آوردی؟

آتنی: دوست گرامی، اکنون که بحث دربارهٔ قانونگذار را از سر گرفته‌ایم گمان می‌کنم ناچاریم به‌عیبهای او نیز اشاره‌ای بکنیم. ولی اگر آنچه می‌گوییم درست باشد و خارج از موضوع بحث نباشد، چه مانعی هست؟ از این گذشته لازم نمی‌بینم در این امر تردیدی به‌خود راه‌دهیم زیرا همهٔ امور بشری همین گونه است.

۷۰۹ **کلینیاس:** منظورت را هیچ نفهمیدم.

آتنی: مرادم این است که هیچ کس هیچ قانونی را به‌میل و اختیار خود وضع نمی‌کند بلکه انواع پیشامدها در وضع قوانین اثر دارند و اگر نیک بنگریم خواهیم‌دید که واضعان قوانین آن پیشامدها هستند. گاه جنگی خانمانسوز حکومتها را برمی‌اندازد و قوانین را دگرگون می‌سازد، و گاه فقر و احتیاج سبب تغییر آنها می‌شود. گاه هم بیماریهای بزرگ و خشکسالیهای پی درپی آدمیان را مجبور به‌تغییر قوانین می‌کند. وقتی که دربارهٔ این واقعیت می‌اندیشیم ناچار بدین نتیجه می‌رسیم که واضع قوانین ما نیستیم بلکه همهٔ کارهای آدمیان مرهون سرنوشت و پیشامد است. همین معنی را دربارهٔ کارهایی هم که به‌دست ناخدایان و پزشکان و سرداران سپاه انجام‌می‌گیرد صادق می‌توان دانست ولی در این باره سخن دیگری هم هست.

کلینیاس: کدام سخن؟

آتنی: گرچه نخست خدا، و پس از او بخت و اتفاق است که همهٔ امور

آدمیان را اداره می‌کند ولی برای اینکه در این باره زیاد سختگیر نباشیم بهتر است تصدیق کنیم که عامل سومی هم در کار است و آن هنر و مهارت انسانی است. چه، در لحظه‌ای که کشتی دستخوش امواج دریا می‌شود، خیلی فرق می‌کند که ناخدا مردی هنرمند و ماهر باشد یا نه. چنین نیست؟

کلینیاس: چنین است.

آتنی: همین نکته در دیگر فنون، از جمله در مورد فن قانونگذاری نیز صادق است. اگر همهٔ عواملی که برای پیشرفت و نیکبختی کشوری ضروری است با هم جمع شوند، آن کشور تنها در صورتی از آن عوامل سود خواهدبرد که از وجود قانونگذاری توانا به‌معنی راستین بهره‌مند باشد.

کلینیاس: درست است.

آتنی: بنا بر این کسی که در یکی از آن فنها استاد است باید از خدا بخواهد تا همهٔ عوامل و اوضاع و احوالی را که در صورت فراهم‌آمدن آنها تنها به فن او احتیاج می‌ماند، در اختیار او بگذارد.

کلینیاس: راست می‌گویی.

آتنی: اگر از استادان همهٔ فنونی که برشمردیم، بخواهیم به‌ما بگویند که فراهم‌آمدن کدام عوامل را از خدا خواهانند، آیا گمان می‌کنی از بیان آنها خودداری خواهندکرد؟

کلینیاس: گمان نمی‌کنم.

آتنی: آیا قانونگذار نیز عوامل و اوضاع و احوالی را که خواهان است برای ما تشریح خواهدکرد؟

کلینیاس: به‌عقیدهٔ من، آری.

آتنی: بسیار خوب. پس بگذارید روی به‌قانونگذار کنیم و بگوییم: «قانونگذار گرامی، چگونه کشوری، در چه وضع و حالی در اختیار تو بگذاریم تا بتوانی قوانین و سازمانی را که خود شایسته و پسندیده می‌دانی به‌آن بدهی؟» گمان می‌کنی پاسخ درستی که باید انتظار داشت، کدام است؟

کلینیاس: می‌خواهی پاسخ قانونگذار را بیان کنیم؟

آتنی: آری. قانونگذار خواهدگفت: کشوری به‌من بدهید که زیر فرمان شهریاری مطلق‌العنان قراردارد. ولی آن شهریار باید جوان و تیزهوش و قوی‌حافظه باشد. در عین حال باید از شجاعت و اصالت ذاتی بهره‌مند باشد. ولی صفت خاصی

هم که اندکی پیش همراه‌بودن آن را با هر یک از اجزاءِ فضیلت انسانی ضروری
۷۱۰ شمردید، باید در روح او جای داشته‌باشد وگرنه هیچ یک از صفات و فضایل او ارزشی نخواهدداشت.

کلینیاس: مگیلوس، گمان می‌کنم منظور دوست ما از این صفت خاص خویشتن‌داری و اعتدال است. چنین نیست؟

آتنی: درست است. ولی نه آن خویشتن‌داری به‌معنی عالی که می‌توان با حکمت و دانایی یکی شمرد. مراد من آن اعتدال طبیعی و عادی است که در کودکان و جانوران نیز هست. چنانکه می‌دانید بعضی از جانوران در بهره‌گرفتن از لذایذ رعایت اعتدال نمی‌کنند در حالی که جانوران دیگر همیشه اعتدال نگاه می‌دارند. به‌عبارت دیگر مراد من همان اعتدالی است که اندکی پیش تشریح کردیم و گفتیم اگر جدا از همهٔ صفات نیک در نظر گرفته‌شود به‌هیچ نمی‌ارزد. گمان می‌کنم اکنون منظور مرا می‌فهمید.

کلینیاس: البته.

آتنی: پس آن شهریار مطلق‌العنان باید علاوه بر صفاتی که برشمردیم از این سجیهٔ طبیعی بهره‌مند باشد تا بتوان هر چه زودتر قانونی در کشور او برقرار ساخت که در پرتو آن هم خود او نیکبخت شود و هم کشورش. برای برقرارساختن قانون در یک کشور راهی بهتر و سریعتر از این نیست و نخواهدبود.

کلینیاس: دوست گرامی، آیا دلایلی هم به‌درستی این ادعا می‌توان آورد؟

آتنی: کلینیاس، اگر کمی بیندیشی، خواهی‌دید که بر حسب طبیعت جز این راهی نیست.

کلینیاس: پس می‌گویی شهریار مطلق‌العنان باید جوان و خویشتن‌دار و تیزهوش و خوش‌حافظه و دلیر و اصیل باشد؟

آتنی: و علاوه کن که سعادت دست کم از این حیث یار او باشد که در دوران فرمانروایی او قانونگذاری توانا وجود داشته‌باشد و تصادف نیکی آن دو را به یکدیگر نزدیک سازد. چه، در این صورت می‌توان گفت خداوند همهٔ عواملی را که برای نیکبختی کشوری ضروری است در یک جا گردآورده‌است. اگر در کشوری دو شهریار با همان صفات فرمانروایی کنند، آن کشور از حیث این سعادت در مرتبهٔ دوم قراردارد، و هر چه عدهٔ فرمانروایان بیشتر باشد به‌همان نسبت وضع قوانین درست دشوارتر می‌شود در حالی که هر چه شمار حکمرانان کمتر باشد وضع

قوانین آسانتر خواهدبود.

کلینیاس: پس معلوم می‌شود به‌عقیدهٔ تو کشوری که دارای حاکمی مطلق‌العنان است اگر از وجود قانونگذاری توانا و شهریاری نیک‌منش و درستکار بهرممند باشد زودتر و آسانتر از کشورهای دیگر می‌تواند از بهترین انواع حکومت برخوردار شود. آیا کشوری که دارای حکومت الیگارشی است از این حیث در مرتبهٔ دوم قراردارد و کشوری که به‌شیوهٔ دموکراسی اداره می‌شود در مرتبهٔ سوم؟

آتنی: نه! بلکه حکومت پادشاهی مطلق‌العنان در مرتبهٔ نخستین است، در مرتبهٔ دوم حکومت پادشاهی عادی، و در مرتبهٔ سوم نوعی خاص از دموکراسی. کشوری را که دارای حکومت الیگارشی است باید در مرتبهٔ چهارم شمرد. در این کشور تحولی که منظور ماست از همه جا دشوارتر است زیرا عدد کسانی که فرمانروایی را حق خود می‌دانند در اینجا بیش از کشورهای دیگر است. ادعای من این است که برقرارساختن حکومت قانون در کشور وقتی میسر است که در آنجا قانونگذاری به‌معنی راستین وجود داشته‌باشد و اتفاقی نیک سبب شود که ۷۱۱
مقتدرترین افراد جامعه با او متحدگردند. هر جا این‌گونه افراد از حیث عدد اندک باشند و از اقتدار کامل برخوردار، قانون را بزودی و آسانی می‌توان بکرسی‌نشاند.

کلینیاس: منظورت را درست نفهمیدم.

آتنی: نخستین بار نیست که این سخن به‌میان می‌آید. این نکته را بارها گفته‌ام. ولی شاید شما تا کنون کشوری با حکومت پادشاهی مطلق‌العنان ندیده‌اید.

کلینیاس: هرگز آرزو ندارم چنان کشوری ببینم.

آتنی: ولی اگر دیده‌بودی مقصود مرا زود درمی‌یافتی.

کلینیاس: چرا؟

آتنی: شهریاری که قدرت کامل بدست‌دارد بآسانی، و بی‌آنکه رنجی به‌خود دهد، می‌تواند سیرت جامعه را دگرگون کند. کافی است که خود او پیش از دیگران در راهی که می‌خواهد جامعه را بیفکند، قدم بگذارد، اعم از اینکه آن راه، راه فضیلت باشد یا خلاف آن، و با رفتار خود به‌مردم نشان‌دهد که کدام کار درخور ستایش و پاداش است و کدام سزاوار نکوهش و کیفر، و هر کس را که نخواهد پا به‌جاپای او بگذارد به‌کیفر رساند.

کلینیاس: چه دلیل داری بر اینکه اگر مردی دارای چنان قدرت و نفوذ

کلامی باشد همهٔ افراد جامعه سر در پی او خواهندگذاشت؟

آتنی: دوستان گرامی، اگر کسی ادعا کند که برای دگرگون‌ساختن قوانین جامعه راهی بهتر و سریعتر از پیش‌قدم‌شدن صاحبان قدرت هست، سخن او را باور نخواهیم‌کرد. زیرا بهترین و سریعترین راهها اکنون همین است و در آینده نیز جز این نخواهدبود. دگرگون‌ساختن قوانین از این راه، در نظر ما نه غیرممکن است و نه دشوار. دشواری در جایی دیگر است: چنین حالتی در طی قرون و اعصار بندرت پیش‌می‌آید. ولی آنجا که پیش‌آید، خوبیهای بیشمار به‌دنبال می‌آورد و حتی می‌توان گفت که همه چیز در آنجا به‌نیکی می‌گراید.

کلینیاس: مقصودت را درنیافتم.

آتنی: مرادم این است که اشتیاقی مقدس به‌زندگی توأم با عدالت و خویشتن‌داری در دل مردی راه یابد که به‌عنوان پادشاه یا به‌سبب توانگری یا اصالت تبار زمام حکومت بر جامعه‌ای را بدست‌دارد، و یا کسی پیدا شود که صفات نستور را دوباره زنده کند. می‌گویند نستور نه تنها در قدرت بیان، بلکه در خویشتن‌داری و رعایت اعتدال از همهٔ آدمیان برتر بود. نستور در دوران جنگ ترویا زندگی می‌کرد و امروز نستوری در جهان نیست. ولی چنین کسی، خواه در گذشته بوده‌باشد، خواه در آینده به‌جهان بیاید و خواه امروز در میان ما بسربرد، نه تنها خود در بلندترین پایهٔ نیکبختی است بلکه کسانی هم که خویشتن‌داری را از او بیاموزند در نیکبختی کمتر از او نخواهندبود. این سخن را دربارهٔ همهٔ انواع حکومت می‌توان گفت. پیدایش بهترین نظام سیاسی تنها آنجا امکان‌پذیر است
۷۱۲ که قدرتی کامل و مطلق با دانایی و خویشتن‌داری راستین در یک تن جمع شوند، و در غیر این صورت محال است. بنا بر این بگذارید این گفته را چون سخنی که از زبان خدایان شنیده‌باشیم مسلم و ثابت تلقی کنیم: برقرارساختن قوانین خوب در جامعه کاری است بس دشوار، ولی اگر شرایطی که تشریح کردیم فراهم‌آیند، بآسانی می‌توان بهترین قوانین را در جامعه به‌حکومت رساند.

کلینیاس: چگونه؟ توضیح بیشتری بده.

آتنی: بگذار همان گونه که کودکان با موم همه چیز می‌سازند، ما پیرمردان نیز بکوشیم تا با سخن قوانینی را که برای شهر نوبنیاد تو شایسته است بسازیم.

کلینیاس: بسیار خوب.

آتنی: نخست دست دعا به‌درگاه خدا برمی‌داریم و از او می‌خواهیم در

تأسیس شهر نو و سامان‌دادن به‌جامعه و قوانین آن به‌ما یاری کند.

کلینیاس: آری. از خدا می‌خواهیم در این کار پشتیبان ما باشد.

آتنی: به‌این شهر نو چگونه نظام سیاسی می‌خواهیم‌بدهیم؟

کلینیاس: سؤال را روشنتر بیان کن. آیا می‌پرسی شهر ما مثلاً حکومت دموکراسی خواهدداشت یا الیگارشی یا آریستوکراسی یا سلطنت قانونی؟ گمان نمی‌کنم بخواهی شهر ما تحت حکومت استبدادی بسربرد.

آتنی: کدام یک از شما آماده است پیش از دیگری دربارهٔ شیوهٔ حکومت وطنش توضیحی دهد و بگوید که کدام یک از انواع حکومت که برشمردیم در آنجا برقرار است؟

مگیلوس: من سالخورده‌تر از کلینیاس هستم بنا بر این نخست من باید سخن بگویم.

کلینیاس: راست است.

مگیلوس: دوست گرامی، وقتی که در این نکته تأمل می‌کنم، نمی‌دانم به‌شیوهٔ حکومت لاکدایمون چه نامی باید داد. در نظر اول چنین می‌نماید که حکومت آنجا استبدادی است زیرا ناظران پنج‌گانه قدرت غریبی دارند. با این همه گاه هم بنظرمی‌آید که در آنجا دموکراسی کامل برقرار است، بمراتب کاملتر از کشورهای دیگر. در عین حال اگر بگویم حکومت آنجا آریستوکراسی نیست بخطا رفته‌ام. با همهٔ این احوال می‌بینم که کشور ما پادشاهی دارد که مادام‌العمر سلطنت می‌کند و نه تنها خود ما بلکه همهٔ مردم جهان معتقدند که کشور ما کهن‌ترین کشور پادشاهی دنیاست. از این رو وقتی که یکباره با چنان پرسشی رو به‌رو می‌شوم نمی‌توانم بگویم حکومت لاکدایمون با کدام یک از انواع حکومت که نام برده‌شد منطبق است.

کلینیاس: مگیلوس، من نیز گرفتار همین معما هستم و نمی‌دانم شیوهٔ حکومت کنوسوس را به‌چه نامی بخوانم که براستی مطابق واقع باشد.

آتنی: دوستان گرامی، همین دلیل است بر اینکه کشورهای شما جامعه‌ای
به‌معنی راستین دارند و نظامی به‌معنی واقعی. در حالی که همهٔ آن انواع حکومت ۷۱۳
که نام بردیم نظام سیاسی به‌معنی راستین نیستند بلکه حاکی از اینند که توده‌هایی از مردمان در جایی معین بسرمی‌برند و از آن میان دسته‌ای سرور و خداوندگارند و دیگران برده و خدمتگزار. نامی که به‌هر یک از آنها داده‌می‌شود با

توجه به‌آن دسته‌ای است که زور و قدرت را بدست‌دارد، حال آنکه اگر بخواهیم جامعه‌ای راستین را به‌نام آن کسی بخوانیم که قدرت و حکومت به‌دست اوست، باید نام آن خدایی را بگزینیم که یگانه سرور مردمان خردمند است.

کلینیاس: منظورت کدام خداست؟

آتنی: برای اینکه بدین سؤال پاسخ درست بدهم گمان می‌کنم ناچارم باز از داستهانهای کهن یاری طلبم.

کلینیاس: جز این راهی نمی‌بینی؟

آتنی: نه، زیرا قرنها پیش از پیدایش آن کشورها و جامعه‌هایی که درباره‌شان سخن گفتیم، جامعه‌ای وجودداشته که تحت سلطنت کرونوس در نیکبختی کامل بسرمی‌برده‌است و بهترین جامعه‌های امروزی تصویری از آن است.

کلینیاس: پس لازم است توضیح بیشتری در این باره بدهی.

آتنی: من نیز بر این عقیده‌ام، و بدین جهت این مطلب را به‌میان آوردم.

کلینیاس: خوب کردی. اکنون تقاضا می‌کنم بقیهٔ داستان را تا آنجا که برای بحث ما سودمند است بیان کن.

آتنی: آماده‌ام. داستانی که سینه به‌سینه به‌ما رسیده، حاکی از این است که در آن زمان آدمیان در سعادت کامل بسرمی‌برده‌اند و همهٔ مایحتاجشان به‌خودی خود فراهم می‌آمده‌است. کرونوس می‌دانست که هیچ انسان فانی آن مایه قدرت روحی ندارد که همهٔ امور بشری را به‌یاری اراده و نیروی خود اداره کند و با این همه گرفتار غرور نشود و لکهٔ بیدادگری به‌دامنش ننشیند. بدین ملاحظه پادشاهان و فرمانروایان جامعه‌های بشری را از میان آدمیان برنگزید بلکه ذواتی آسمانی از نسل خدایان، یعنی دمونها را، بدین منظور انتخاب کرد. ما هم امروز جز این نمی‌کنیم یعنی هرگز گاوی را به‌شبانی گلهٔ گاو، و بزی را به‌نگهبانی گلهٔ بز نمی‌گماریم بلکه خود ما که آفریدگانی برتر از چارپایان هستیم بر آنها فرمان می‌رانیم. خدا نیز چون آدمیان را دوست‌داشت همین روش را درپیش‌گرفت و موجوداتی برتر از ما، یعنی دمونها را، به‌نگهبانی آدمیان گماشت که بآسانی و بی‌آنکه رنجی تحمل کنند همهٔ امور آدمیان را سامان‌بخشیدند و آشتی و صفا و شرم و قانون و عدالت را در میان آنان برقرار ساختند و بدین‌سان آدمیان را از نزاع و نبرد و ناهماهنگی رهاندند و به‌هماهنگی و سعادت کامل رساندند. حقیقتی

که در این داستان نهفته، این است که اگر زمام حکومت در جامعه به‌دست خدایی نباشد، بلکه انسانی فانی بر آن فرمان براند، درد و رنج آن جامعه هرگز پایان نخواهدیافت. این داستان به‌ما یاد می‌دهد که باید زندگی مردمان دوران کرونوس ۷۱۴
را سرمشق خود سازیم و آن عنصر ابدی و خدایی را که در ما نهفته‌است رهبر خود قراردهیم و ادارهٔ امور خانه و جامعهٔ خود را به‌دست آن بسپاریم و تنها فرمان خرد را در مقام قانون بنشانیم. زیرا آنجا که یک فرد یا گروه توانگران یا عامهٔ مردم، که درونی آکنده از شهوت و هوس دارند و یگانه آرزویشان ارضای آن شهوت و هوس است و بدین جهت روز به‌روز خالی‌تر و بیمارتر می‌شوند، زمام حکومت بر جامعه یا فردی را بدست‌گیرند، قوانین پایمال می‌شوند و راه رهایی از هر سو مسدود می‌گردد. اکنون، کلینیاس، ما خود باید دربارهٔ این داستان بیندیشیم و ببینیم آیا می‌خواهیم آن را باور کنیم یا باید راهی دیگر درپیش‌گیریم.

کلینیاس: البته باید باور کنیم.

آتنی: چنانکه می‌دانی، گروهی بر آنند که چندین نوع قانون هست همچنان که نظام سیاسی دارای انواع گوناگون است، و انواع نظام سیاسی به‌عقیدهٔ آنان همان است که پیش از این برشمردیم. من با این عقیده سخت مخالفم. ولی گمان مکن که آنچه اینجا مطرح است مطلب کوچکی است و با این همه من دربارهٔ آن سختگیری می‌کنم. نکته‌ای که اینجا مطرح است موضوع اصلی و نکتهٔ اساسی است. موضوع بحث در اینجا این است که تمیز حق از ناحق با چه معیاری باید صورت‌گیرد. اگر آن عقیده‌ای که اشاره کردیم ملاک عمل باشد، در وضع قوانین نه جنگ منظور نظر خواهدبود و نه فضیلت انسانی، بلکه هدف قانونگذار تأمین منافع نظام سیاسی موجود و دوامِ آن خواهدبود، اعم از اینکه آن نظام خوب باشد یا بد. بدین‌جهت از قانونی که وضع می‌شود تنها یک مقصود حاصل خواهدشد.

کلینیاس: کدام مقصود؟

آتنی: تأمین منافع اقویا.

کلینیاس: توضیح بیشتری بده.

آتنی: گوش کن. طرفداران آن عقیده می‌گویند در هر جامعه، قوانین را دسته‌ای وضع می‌کند که زمام حکومت را بدست‌دارد. چنین نیست؟

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: باز می‌گویند: صاحب قدرت، خواه تودهٔ مردم باشد و خواه گروهی

حکمران و خواه فرمانروایی مستبد، ممکن نیست از روی رضا و رغبت قوانینی وضع کند که فایدهٔ دیگری جز حفظ قدرت خود او دربرداشته‌باشد.

کلینیاس: نه، او منظوری جز حفظ قدرت خود ندارد.

آتنی: آیا کسی که چنان قانونی وضع کرده‌است افرادی را که از آن سر بپیچند به‌کیفر نمی‌رساند و آن کیفر را عادلانه و موافق حق نمی‌شمارد؟

کلینیاس: معلوم است.

آتنی: پس در آن جامعه حق و عدالت جز این نخواهدبود.

کلینیاس: نتیجه‌ای که از آن عقیده برمی‌آید همین است.

آتنی: آری، و این خود یکی از آن قاعده‌هایی است که در مورد حکومت...

کلینیاس: کدام قاعده‌ها؟

آتنی: آن هفت قاعده‌ای که پیشتر، دربارهٔ اینکه کدام کسان بر کدام کسان باید حکومت کنند، تشریح کردیم. یکی این بود که پدر و مادر باید به‌فرزندان حکومت کنند، دیگر اینکه سالخوردگان جوانان را اداره کنند، سوم اینکه اشراف به‌تودهٔ مردم فرمان برانند، و اگر به‌یادتان باشد قواعد دیگری هم شمردیم که همه با یکدیگر متعارض بودند. در میان آنها قاعده‌ای هم بود که دربار‌ه‌اش گفتیم «پیندار» آن را موافق طبیعت شمرده‌است. آن قاعده مبنی بر این بود که هر که زورش بیش از دیگران است بیش از دیگران حق حکومت دارد.

۷۱۵ **کلینیاس:** آری چنین گفتیم.

آتنی: اکنون بیندیش و ببین در شهر نوبنیاد زمام حکومت را باید به‌دست زور بسپاریم یا به‌دست حق؟ در کشورهای گوناگون هزاران بار اتفاق افتاده‌است که...

کلینیاس: چه؟

آتنی: که هر گاه بر سر حکومت نزاعی روی‌داده، دستهٔ غالب همهٔ قدرت را چنان در دست خود جمع کرده‌است که برای افراد طبقهٔ مغلوب و فرزندان و اعقاب آنان کوچکترین سهمی در حکومت باقی‌نگذاشته، و در عین حال پیوسته آنان را زیر نظر داشته‌است که مبادا یکی سر بلند کند و زمام حکومت را بچنگ آورد و در مقام انتقام‌گیری برآید. دربارهٔ این گونه حکومتها و قوانین بود که گفتیم آنها نه حکومت به‌معنی واقعی هستند و نه قانون به‌معنی حقیقی، زیرا هدف آنها سعادت همهٔ جامعه نیست. به‌عقیدهٔ ما قوانینی که برای تأمین منافع عده‌ای وضع

می‌شوند درخور نام قانون نیستند بلکه اساسنامه‌های احزابند، و حقی که بر پایهٔ آن گونه قوانین استوار باشد لاف و گزافی بیش نیست. در جامعه‌ای که تو تأسیس می‌کنی نباید کسی را بدان جهت که ثروت فراوان دارد یا از نیروی تن یا اصالت تبار بهره‌مند است به‌حکومت بگماریم بلکه فرمانروایی را باید حق کسی بدانیم که بیش از دیگران به‌حکم قوانین سر می‌نهد و همواره می‌کوشد تا به‌حکومت قانون لطمه‌ای وارد نیاید. آری، نخستین مقام در خدمت قوانین، حق اوست. مقام دوم را باید به‌کسی داد که از این حیث در مرتبهٔ دوم باشد و همین روش را در تقسیم مقامهای دیگر نیز باید رعایت کرد. علت اینکه همهٔ آن مقامها را مقام خدمت به قانون نامیدم نه مقام حکومت و فرمانروایی، این نیست که خواسته‌باشم عناوینی نو بوجودآورم بلکه این است که معتقدم صلاح و فساد جامعه بسته به‌این است که کسانی که تصدی آن مقامها را بعهده‌دارند براستی کمر به‌خدمت قانون ببندند یا نه. کشوری را که در آن قانون دستخوش میل و هوس حاکم است و خود دارای قدرت نیست، روی به‌نابودی می‌بینم، و جامعه‌ای را که در آن قانون فرمانروای حاکم است و حاکم خدمتگذار قانون، قرین سعادت می‌بینم.

کلینیاس: دوست گرامی، به‌خدا سوگند که با این سالخوردگی چشمی بس تیزبین داری.

آتنی: آری، جوانان از دیدن آن گونه چیزها ناتوانند. آدمی هر چه سالخورده‌تر شود چشمانش برای دیدن آنها تیزبین‌تر می‌گردد.

کلینیاس: راست است.

آتنی: اکنون چه باید کرد؟ آیا بهتر نیست فرض کنیم کسانی که در شهر جدید سکونت اختیار خواهندکرد در اینجا گردآمده و در برابر ما ایستاده‌اند؟ و آیا وقت آن نرسیده‌است که روی به‌آنان بیاوریم و خطابه‌ای بدین شرح ایراد کنیم؟

کلینیاس: چگونه؟

آتنی: بگوییم: ای مردم، آن خدایی که به‌قول پیشینیان آغاز و میان و
انجام همهٔ امور در دست اوست بر حسب طبیعتش پیوسته در راه راست پیش ۷۱۶
می‌رود. زیرا طبیعت او چنان است که هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد بلکه مدار ابدی
خود را می‌پیماید. عدالت همواره همراه اوست و کسانی را که از قانون خدایی
سربتابند به‌کیفر می‌رساند. هر که آرزوی سعادت در سر دارد در پی آن دو روان
می‌شود و با خشوع و تواضع پا به‌جای پای آنها می‌گذارد. اگر کسی به‌توانگری یا

مقام یا زیبایی تن غره شود و بغرور گردن برافرازد و از روی جوانی و نادانی گمان برد که نیازی به‌رهبر و فرمانده ندارد بلکه خود قادر است دیگران را رهبری کند، خدا او را به‌حال خود می‌گذارد، و او پس از آنکه از خدا جدا ماند در حلقهٔ همکیشان خود درمی‌آید و دوشادوش آنان زندگی را با لگام‌گسیختگی بسرمی‌برد و تخم آشوب و نفاق در جهان می‌پراکند. نخست به‌دیدهٔ بعضی کسان قهرمانی بزرگ می‌نماید ولی چندی نمی‌گذرد که در پنجهٔ عدالت گرفتار می‌آید و به کیفر می‌رسد و بدین‌سان هم خود نابود می‌شود و هم خانه و کشورش تباه می‌گردد. با توجه به‌چنین نظمی که در جهان برقرار است مرد دانا چگونه کرداری باید درپیش‌گیرد و از کدام کار باید برحذر باشد؟

کلینیاس: بدیهی است هر کس باید در این اندیشه باشد که در سلک پیروان خدا درآید.

آتنی: پیروان خدا چگونه کرداری باید درپیش‌گیرند تا خدا را پسند آید؟ به‌قول مثلی قدیم، همجنس همجنس را می‌پسندد اگر از اندازهٔ درست بهره‌مند باشد، حال آنکه هر چه از اندازهٔ درست بی‌بهره است نه با همجنس خود همراه تواند شد و نه با آنکه از اندازهٔ درست برخوردار است! برای ما اندازه و مقیاس هر چیز خداست نه چنانکه بعضی می‌پندارند این یا آن آدمی. بنا بر این هر که بخواهد محبوب خدا شود باید با همهٔ نیروی خود بکوشد تا به‌حد امکان شبیه خود او شود. بدین جهت از میان ما تنها کسی محبوب خداست که خویشتن‌دار است و از دایرهٔ اندازه و اعتدال پای به‌بیرون نمی‌گذارد. زیرا چنین کسی شبیه خداست. هر که در زندگی رفتاری بر خلاف آن درپیش‌گیرد شبیه خدا نیست بلکه ضد خدا و در حال تضاد با خداست. همان اصل را در مورد همهٔ فضایل و معایب نیز صادق می‌توان دانست. پشت سر این گفته، سخنی می‌آید که به‌عقیدهٔ من درست‌ترین و زیباترین سخنهاست و آن این است: دعاکردن و قربانی‌دادن در راه خدا، و به‌طور کلی انجام همهٔ مراسم دینی، برای کسانی که خود نیکند شریفترین و عالیترین تکالیف و بهترین وسیلهٔ رسیدن به‌سعادت، و در نتیجه، شایسته‌ترین کارهاست؛ حال آنکه همان اعمال برای مردمان فاسد و شریر حاصلی جز نکبت و سیه‌روزی نمی‌آورد. زیرا ارواح مردمان فاسد ناپاکند و ارواح نیکان پاک. از دستی
آلوده و ناپاک نه نیکمرد هدیه‌ای می‌پذیرد و نه خدا. هر کاری که بی‌دینان در راه ۷۱۷
خدا کنند کوشش بی‌حاصل است. خدا تنها دعاهای دینداران را به‌گوش قبول

می‌شنود. پس هدفی که باید نشان‌داد معلوم است. اکنون باید دید تیرهایی که باید به‌آن هدف زد کدامند و آنها را چگونه باید زد. بهترین راه پرستش خدایان این است که ما نخست خدایان اولومپ و خدایان حامی کشور و پس از آنان خدایان عالم اموات را که دز زیر زمین مکان دارند، چنانکه شایسته است ستایش کنیم. برای خدایان جهان اموات، دامهای قربانی درجهٔ دوم به‌عدد زوج ذبح کنیم و شقهٔ چپ آنها را به‌آن خدایان هدیه دهیم. به‌خدایان دیگر که بزرگتر و محترمترند باید شقهٔ راست دامهای قربانی درجهٔ یک به‌عدد فرد اهدا کنیم. مرد دانا پس از آنکه تکلیف خود را در برابر خدایان بجاآورد، به‌ستایش دمونها و قهرمانان می‌پردازد و پس از آن مراسم قربان در مورد خدایان خانواده را نیز مطابق حکم قانون انجام‌می‌دهد. پس از آن کمر به‌خدمت پدر و مادر، اگر در حال حیات باشند، می‌بندد و ادای دین خود را در برابر آنان وظیفه‌ای مقدس می‌شمارد زیرا هر چه ما داریم از کسانی است که ما را به‌جهان آورده و پرورده‌اند. از این رو نه ثروت خود را باید از آنان دریغ داریم و نه نیروی جسمی و روحی خود را، بلکه وامی را که به‌صورت تحمل رنج در راه پرورش ما با گشاده‌رویی به‌ما داده‌اند باید هنگامی به‌آنان مسترد داریم که به‌پیری رسیده و نیازمند ما شده‌اند. گذشته از این باید تا زنده‌ایم با آنان بنرمی و احترام سخن بگوییم زیرا گفتار خشن هر چند یک بار در حال خشم از دهان ما درآید، بی‌کیفر نخواهدماند و «نِمه‌سیس» که دستیار عدالت است چشم از آن نخواهدپوشید. اگر پدر و مادر بر ما خشم گیرند باید گفتار و کردار آنان را تحمل کنیم و دم درنیاوریم ــ و این امری بدیهی است زیرا پدری که معتقد شود از پسر خودش اهانت دیده‌است بسختی خشمگین می‌شود ــ و چون درگذرند باید آنان را به‌آیینی شایسته و معتدل به خاک بسپاریم یعنی از تجمل و زیاده‌روی بپرهیزیم و در عین حال از رعایت رسومی که پدران و اسلاف ما در تدفین پدران خود رعایت کرده‌اند دریغ نورزیم. همچنین مراسمی را که پس از فوت آنان هر سال باید به‌یاد آنان اجرا کرد طبق ۷۱۸
رسم و عادت بجاآوریم و برای اینکه یاد آنان همیشه در دل ما زنده بماند از مالی که سرنوشت در اختیار ما گذاشته‌است مقداری را صرف گذشتگان کنیم و یقین بدانیم که خدایان کوششی را که در این راه می‌کنیم بی‌مزد نخواهندگذاشت. رفتاری را که باید در برابر فرزندان و خویشان و دوستان و هم‌میهنان و بیگانگان درپیش‌گیریم تا زندگی ما پر از نشاط و زیبایی باشد، قوانین جزء به‌جزء معین

خواهندکرد و برای کسانی که از حکم قانون سرپیچند کیفری مناسب پیش‌بینی خواهندنمود و بدین‌سان به‌یاری خدایان راه نجات و نیکبختی را پیش پای ما خواهندنهاد.

جز این، سخنان دیگری هم هست که قانونگذار، اگر عقیده‌اش با عقیدهٔ من موافق باشد، باید به‌مردم بگوید. من کوشیدم تا نمونه‌ای بدست‌دهم. اکنون گمان می‌کنم وقت آن است که قانونگذاری به‌معنی راستین را آغاز کنیم. برای اینکه در این کار موفق شویم اندیشه‌های خود را چگونه باید بیان کنیم؟ گنجاندن همهٔ آنها در قالب طرحی واحد میسر نیست. گمان می‌کنم بهتر آن است که کار را بدین گونه آغاز کنیم تا ببینیم آیا می‌توانیم برای اجرای نقشه‌ای که در نظر گرفته‌ایم پایه‌ای استوار بنیان نهیم...

کلینیاس: چگونه؟

آتنی: آرزوی من این است که افراد جامعه با رغبت و اشتیاق در راه کسب فضیلت انسانی پیش بروند. بدیهی است که قانونگذار نیز هنگام وضع قانون هدفی جز این در نظر نخواهدداشت.

کلینیاس: درست است.

آتنی: گمان می‌کنم سخنانی که اندکی پیش گفته‌شد سبب خواهدشد که مردم گفته‌های او را با رغبت بیشتر بشنوند ــ مگر آنکه شنونده دارای روحی خشن و ناتراشیده باشد ــ و اگر همین رغبت آنان را به‌پذیرفتن دستورهای قانونگذار آماده‌تر سازد باید خشنود بود. زیرا یافتن جمع بزرگی از مردمان که هدفشان در زندگی کسب فضیلت انسانی باشد آسان نیست و رفتاری که بیشتر مردمان درپیش‌می‌گیرند نشان‌می‌دهد که هسیودوس مرد دانایی بوده‌است که گفته: راه رذیلت هموار و کوتاه است و بآسانی و بی‌رنج و عرق می‌توان در آن پیش رفت در حالی که:

«خدایان رنج و تعب را بر سر راه فضیلت نهاده‌اند:
راهی است دراز و پرپیچ و خم و سربالا
که آغازش سنگلاخ است و پیمودنش دشوار!
ولی چون به‌قله نزدیک شوی، در هر قدم هموارتر می‌شود» ۷۱۹

کلینیاس: بسیار خوب گفته‌است.

آتنی: ولی اکنون می‌خواهم بگویم که از آن سخنها چه سودی بدست

می‌آید.

کلینیاس: بگو.

آتنی: بگذار در اینجا قانونگذار را مخاطب سازیم و با او گفت و گو کنیم: ای قانونگذار، اگر می‌دانستی که کردار و گفتار ما چگونه باید باشد، گمان می‌کنم از گفتن آن دریغ نمی‌داشتی.

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: ساعتی پیش گفتی «قانونگذار حق ندارد شاعران را آزاد بگذارد که هر چه می‌خواهند بگویند، زیرا شاعران نمی‌دانند که آثارشان تا چه اندازه بر خلاف قوانین است و چه زیانهایی به‌جامعه می‌رساند»

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: آیا اگر از زبان شاعران به‌قانونگذار چنین پاسخ بدهیم، بجا خواهد بود؟

کلینیاس: چگونه؟

آتنی: «قانونگذار گرامی، افسانه‌ای است کهن، که ما خود همواره به‌مردمان می‌گوییم و مردمان نیز به‌راستیِ آن معتقدند. آن افسانه چنین است که شاعر، هنگامی که الهام خدایی در درونش پرتو می‌افکند، آگاهی به‌حال خویش را از دست می‌دهد و هر چه را در ضمیرش راه‌یابد به‌زبان می‌آورد، و چون هنرش هنر تقلید است مجبور می‌شود هنگامی که سیرتهای متضاد را مجسم می‌کند سخنانی بگوید که متناقض با سخنان خود او هستند، بی‌آنکه بداند کدام یک از آن سخنان موافق حقیقت است. ولی قانونگذار حق ندارد هنگام وضع قانون چنان کند، یعنی دربارهٔ یک موضوع دو عقیده اظهار کند بلکه موظف است دربارهٔ هر موضوع جز به‌یک نحو سخن نگوید. اکنون دربارهٔ نکته‌ای که پیشتر گفتی، خود داوری کن: هنگامی که سخن از به‌خاک‌سپردن مردگان به‌میان آمد گفتی که مردگان را به‌سه روش به‌خاک می‌سپارند: یکی تدفین پرتجمل است، دیگر به‌خاک‌سپردن ساده، و سوم تدفین متناسب و معتدل. آنگاه تدفین معتدل را ستودی و به‌ما توصیه کردی که همان را اختیار کنیم. من، بر خلاف تو، اگر در شعرم سخن از زنی توانگر پیش‌آید که دربارهٔ به‌خاک‌سپردن خود دستورهایی به‌خویشانش می‌دهد، تدفین پرتجمل را برتر می‌شمارم و اگر پای مردی تنگدست و صرفه‌جو در میان باشد، تدفین ساده را و در مورد مردی که ثروت معتدل دارد تدفین معتدل را. ولی تو

نباید از روش من تقلید کنی و به‌گفتن کلمهٔ «معتدل» یا متناسب قناعت ورزی، بلکه باید روشن کنی که مرادت از تدفین معتدل چیست و این گونه تدفین با چه تشریفاتی توأم است. گذشته از این، گمان مکن که این گونه ادعاها می‌توانند صورت قانون به‌خود گیرند.»

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: پس آیا مردی که وظیفهٔ قانونگذاری را به‌عهده‌اش می‌نهیم باید نخست این نکته را روشن کند و آنگاه به‌وضع قانون بپردازد؟ یا فقط باید دستور
دهد که چه باید کرد و چه نباید کرد و کیفر کسانی را که از دستور او سرپیچند ۷۲۰
معین کند و بی‌درنگ به‌وضع قانونی دیگر بپردازد بی‌آنکه بکوشد تا با دلیل و برهان کسانی را که قانون برای آنان وضع می‌شود به‌درستی دستورهای خود معتقد سازد؟ همچنان که در معالجهٔ بیماران پزشکی به‌این روش رفتار می‌کند و پزشک دیگر به‌روشی دیگر، قانونگذار نیز دو راه در پیش دارد. بگذارید دربارهٔ این دو راه توضیح کافی بدهیم و آنگاه، همچنان که کودکان از پزشک می‌خواهند معالجه را چنان کند که دردناک نباشد، از قانونگذار تقاضا کنیم در مداوای ما روشی بی‌دردتر و ملایمتر پیش‌گیرد. نمی‌دانم به‌منظورم پی‌برده‌اید یا نه. می‌دانید که دو نوع پزشک هست: نوع نخست، پزشکان راستینند و نوع دوم خادمان و دستیاران پزشکان، هر چند ما آنان را نیز پزشک می‌خوانیم.

کلینیاس: راست است.

آتنی: خادمان و دستیاران، خواه آزاد باشند و خواه برده، بر طبق دستور مخدومان خود و از روی آنچه دیده یا تجربه کرده‌اند به‌معالجهٔ بیماران می‌پردازند بی‌آنکه مانند پزشکان راستین ماهیت هنر پزشکی را بشناسند. ولی پزشکان راستین ماهیت هنر خویش را از پدر می‌آموزند و به‌فرزندان خود یاد می‌دهند. آیا تو نیز موافقی که پزشکان را به‌این دو دسته تقسیم کنیم؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: همچنین می‌دانی که در هر شهر گروهی از بیماران مردمان آزادند و گروهی بنده. معالجهٔ بندگان بیمار بیشتر به‌عهدهٔ خادمان پزشکان است که گاه برای عیادت بیماران به‌خانه‌ها می‌روند و گاه در خانهٔ پزشک بیماران را می‌پذیرند. گمان می‌کنم دیده‌باشی که هیچ یک از آنان نه علت بیماری بنده‌ای را ذکر می‌کند و نه میل دارد در آن باره اطلاعی بدست‌آورد بلکه بی‌درنگ چون فرمانروایی

مستبد دارویی را که از روی تجربه درست می‌داند به‌بیمار تجویز می‌کند چنانکه گویی به‌همهٔ جزئیات بیماری آشناست، و بی‌درنگ به‌معالجهٔ بیمار دیگر می‌پردازد و بدین‌سان بار مخدوم خود را سبکتر می‌کند. ولی پزشک آزاد و راستین، که مردمان آزاد را مداوا می‌کند، در هر مورد نخست می‌کوشد تا علت و ماهیت بیماری را بشناسد و بدین منظور از بیمار و خویشان و اطرافیان او آنچه پرسیدنی است می‌پرسد. بدین‌سان هم خود از بیمار نکاتی می‌آموزد و هم تا آنجا که میسر است علت بیماری و دلایل معالجهٔ خود را بر بیمار تشریح می‌کند، و پیش از آنکه بیمار را به‌ضرورت خوردن دارو معتقد سازد، دارویی تجویز نمی‌کند. پس از آنکه با ذکر دلیل بیمار را برای قبول معالجه آماده ساخت می‌کوشد تا او را به‌سوی تندرستی رهبری کند. به‌عقیدهٔ تو کدام یک از آن دو نوع پزشک ـ یا دو نوع معلم ورزش ـ را باید برتر از دیگری شمرد؟ پزشکی را که در معالجهٔ بیمار از هر دو وسیله سود می‌جوید یا آن را که تنها به‌یک وسیله قناعت می‌ورزد و به‌روش خشن به‌معالجه می‌پردازد؟

کلینیاس: بدیهی است، دوست گرامی، آن که هر دو وسیله را بکارمی‌برد بمراتب بهتر از دیگری است.

آتنی: پس بگذار در قانونگذاری نیز، هم هر دو روش را بررسی کنیم و هم یک روش تنها را.

کلینیاس: بسیار خوب.

۷۲۱ **آتنی:** نخستین قانونی که قانونگذار ما وضع خواهدکرد کدام است؟ آیا پیش از هر چیز به‌موضوعی که پایهٔ پیدایش جامعه است نخواهدپرداخت؟

کلینیاس: تردید نیست.

آتنی: و آیا آن موضوع، زناشویی نیست؟

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: پس برای اینکه پیوند افراد جامعه با یکدیگر بر پایهٔ درستی استوار باشد باید دربارهٔ زناشویی قانونی درست به‌جامعه داد.

کلینیاس: راست است.

آتنی: بگذارید نخست بگوییم که قانون زناشویی، اگر به‌روش استفاده از یک وسیلهٔ تنها وضع شود، چه صورتی خواهدداشت. آن قانون تقریباً چنین خواهدبود: «هر مرد موظف است میان سی‌سالگی و سی و پنج‌سالگی زناشویی

کنند. هر که از این دستور سربتابد به‌پرداخت فلان مبلغ جریمه و محرومیت از فلان حقوق اجتماعی محکوم خواهدشد.» ولی قانونی که با استفاده از هر دو وسیله تدوین شود تقریباً بدین صورت خواهدبود: «آدمی باید میان سی‌سالگی و سی و پنج‌سالگی تن به‌زناشویی دهد زیرا هر انسان احساس می‌کند که از ابدیت بهره‌ای دارد، و اشتیاقی طبیعی به‌جاودان‌ماندن در نهاد هر آدمی نهفته‌است. کوشش مردمان برای اینکه شهرتی بدست‌آورند و مرگ نامشان را از صفحهٔ روزگار نزداید، ناشی از همین اشتیاق است. نسل آدمی آنچنان با زمان پیوسته است که همواره همراه زمان پیش‌می‌رود و پیش‌خواهدرفت. هر نسل، نسلی تازه بوجود می‌آورد و در نتیجه، نسل آدمی پیوسته به‌یک حال می‌ماند و هرگز نابود نمی‌شود. هیچ کس حق ندارد این جاودانی را از خود سلب کند. آنکه تن به‌زناشویی و تولید نسل ندهد به‌جاودانی نسل بشر زیان می‌رساند. از این رو هر کس به‌حکم قانون گردن‌بنهد از کیفر مصون خواهدماند. ولی آنکه سر از فرمان قانون بپیچد باید پس از گذشتن از سی و پنج‌سالگی هر سال فلان مبلغ جریمه بپردازد تا گمان نکند که تنهازیستن مایهٔ صرفه‌جویی است. علاوه بر آن از احترامی که جوانان باید به‌پیران کنند محروم خواهدماند.»

اکنون که این قانون را به‌هر دو صورت شنیدید، خود داوری کنید که آیا قانونگذار ما باید هر دو وسیلهٔ استدلال و تهدید را بکاربرد و از طول و تفصیلی که قوانین پیدا خواهندکرد نهراسد یا به‌یک وسیلهٔ ساده، یعنی تهدید، اکتفا ورزد و قوانین را با جمله‌هایی کوتاه وضع کند؟

مگیلوس: دوست گرامی، مردم لاکدایمون جمله‌های کوتاه را دوست‌دارند.
۷۲۲ با این همه اگر انتخاب یکی از آن دو صورت را به‌من واگذار کنند، صورت مفصلتر را ترجیح خواهم‌داد. در مورد قوانین دیگر نیز اگر دو طرح به‌آن دو صورت به‌من عرضه شود همان گونه داوری خواهم‌کرد ولی لازم است نظر کلینیاس را نیز بپرسیم زیرا قوانینی که وضع می‌کنیم برای شهر نوبنیاد اوست.

کلینیاس: مگیلوس، من نیز از هر حیث با تو همداستانم.

آتنی: بسیار خوب. ولی بحث دربارهٔ درازی و کوتاهی جمله‌ها سودی ندارد. زیرا آنچه در اینجا حائز اهمیت است درازی و کوتاهی نیست بلکه این است که کدام شکل برای قانون بهترین صورتهاست. از دو روشی که تشریح کردیم، یکی نه تنها برای سوق‌دادن مردم به‌سوی فضیلت انسانی مناسبتر است بلکه، چنانکه

گفته‌شد، میان این دو روش و شیوهٔ طبابت آن دو نوع پزشک، شباهت حقیقی موجود است. گمان می‌کنم تا کنون هیچ قانونگذاری در این اندیشه نبوده‌است که چگونه می‌توان آن دو روش، یعنی استدلال و تهدید را، در برابر تودهٔ مردم که از تربیت بی‌بهره‌اند بکاربرد. همهٔ قانونگذاران پیوسته به‌یکی از آن دو قناعت ورزیده و در قوانین خود استدلال را با تهدید توأم نساخته بلکه به‌تهدید تنها توسل جسته‌اند. ولی، دوستان گرامی به‌عقیدهٔ من روش سومی نیز هست که تا کنون توجهی به‌آن نشده‌است.

کلینیاس: آن کدام است.

آتنی: اگر بحثی را که تا کنون کرده‌ایم در نظر بیاورید، به‌یاری خدا به مقصود من پی‌خواهیدبرد. از بامداد امروز که براه‌افتاده‌ایم تا این ساعت که ظهر شده و به‌این استراحتگاه دلگشا رسیده‌ایم سخنی جز دربارهٔ قوانین به‌میان نیاورده‌ایم. با این همه، چنانکه می‌بینید، اکنون تازه می‌خواهیم بیان قوانین را آغاز کنیم زیرا آنچه تا این ساعت گفته‌ایم مقدمه‌ای بیش نبوده‌است. می‌دانید چرا این نکته را تذکر دادم؟ می‌خواهم شما را متوجه سازم که هر چه به‌وسیلهٔ سخن یا آواز بیان می‌شود مقدمه‌ای دارد و فایدهٔ مقدمه این است که ذهن شنونده را برای درک آنچه بیان خواهدشد آماده می‌سازد. چنانکه مثلاً برای مقامهای آواز که همراه با نوای چنگ خوانده‌می‌شوند ـ و آنچه قوانین موسیقی نامیده‌می‌شود ـ و به‌طور کلی برای هر قطعهٔ موسیقی، پیشدرامدی وجوددارد که موسیقی‌دانان با دقت و کوشش فراوان مهیا می‌کنند. ولی تا کنون هیچ کس در این اندیشه نبوده است که برای قوانین جامعه نیز پیشدرامدی آماده کند. اگر هم کسی بدین اندیشه افتادهباشد حاصل کارش را به‌دیگران عرضه نکرده‌است، چنانکه گویی قانون نیازی به‌مقدمه ندارد. ولی پژوهش ما نشان‌داد که قانون نیز مقدمه‌ای دارد و آنچه من اندکی پیش دو عنصر قانون خواندم ظاهراً دو چیز مختلفند: یکی خود قانون است و دیگری مقدمهٔ قانون. آن فرمان مستبدانه که به‌روش معالجهٔ خادمان پزشکان شبیه است، خود قانون است، و شرحی که عنوان استدلال به‌آن دادیم، مقدمهٔ قانون. فایدهٔ مقدمه این است که کسی که قانون برای او وضع می‌شود از ۷۲۳
لحاظ روحی برای پذیرفتن قانون آماده شود و فرمانی را که در قانون نهفته‌است بآسانی درک کند. خطابه‌ای هم که ساعتی پیش از زبان قانونگذار بیان کردیم بدین منظور بود تا شنوندگان به‌ضرورت وجود قوانین اعتقاد بیابند. از این رو

معتقدم آن خطابه را باید مقدمهٔ قانون شمرد نه خود قانون، و آرزویم این است که قانونگذار، هم برای مجموعهٔ قوانین و هم برای یکایک آنها، مقدمه‌ای بیاورد زیرا فرق قانونی که با مقدمه همراه است با قانون بی‌مقدمه همان است که اندکی پیش هنگام بحث دربارهٔ دو نوع قانون ازدواج دیدیم.

کلینیاس: به‌عقیدهٔ من قانونگذار روشن‌بین روشی جز این در پیش نخواهد گرفت.

آتنی: حق با توست. نه تنها برای هر قانون مقدمه‌ای هست بلکه مجموعهٔ قوانین نیز باید دارای مقدمه‌ای باشد متناسب با یکایک قوانینی که در آن مندرج است. زیرا آنچه پس از مقدمه می‌آید مطلب کوچکی نیست و بسیار فرق می‌کند که این مطلب به‌نحو روشن و آشکار به‌مردم عرضه شود یا به‌صورتی تاریک و مبهم. با این همه اگر بگوییم هر قانونی، خواه از قوانین مهم باشد و خواه نه، باید دارای یک نوع مقدمه باشد سخن درستی نگفته‌ایم. چنین کاری در مورد خطابه یا قطعهٔ موسیقی نیز روا نیست بلکه باید کیفیت مقدمه را به‌خود پزشک و خواننده و قانونگذار واگذار کرد.

کلینیاس: راست می‌گویی. ولی بهتر آن است که بر سر موضوع اصلی پژوهش خود برگردیم و بحث را از سخنانی آغاز کنیم که ساعتی پیش به‌میان آوردی بی‌آنکه تذکر دهی که آنها مقدمهٔ قانونند. بگذار بار دیگر وارد میدان شویم زیرا چنانکه ورزشکاران می‌گویند «در دور دوم امید پیروزی بیشتر است»، و این بار مقدمه‌ای راستین بوجودآوریم نه گفت و گویی اتفاقی، چنانکه تا کنون کرده‌ایم. همه تصدیق داریم که مقدمه ضروری است. دربارهٔ مراسم دینی و احترام به‌درگذشتگان، آنچه گفتیم بس است. اکنون رشتهٔ سخن را از آنجا که قطع کردیم بدست‌می‌گیریم و به‌گفت و گو ادامه می‌دهیم تا هنگامی که تو معتقد شوی که مقدمهٔ ما از هر حیث کامل است. آنگاه به‌خود قوانین می‌پردازیم.

۷۲۴ آتنی: معلوم می‌شود مقدمه‌ای را که دربارهٔ پرستش خدایان و احترام پدر و مادر، چه در حال حیات و چه پس از درگذشت آنان، گفتیم کافی می‌دانی و اکنون دستور می‌دهی بقیهٔ مقدمه را بیان کنیم تا نقصی در آن نماند.

کلینیاس: آری.

آتنی: پس بگذارید توضیح دهیم که در برابر روح و تن و ثروت خود چه وظیفه‌ای بعهده‌داریم و تا چه حد باید در تقویت آنها بکوشیم و در کدام مورد باید

اهمال روا داریم. زیرا گوینده و شنونده اگر بدین نکته واقف نشوند از تربیت حقیقی بهره‌مند نخواهندبود.

کلینیاس: راست است. سخن را آغاز کن.

کتاب پنجم

۷۲۶ آتنی: «ای کسانی که سخنان ما را دربارهٔ تکالیف آدمیان در برابر خدایان و پدران و مادران شنیدید، اکنون به‌دنبالهٔ سخن گوش دهید. پس از خدایان، خدایی‌ترین چیزی که براستی متعلق به‌ماست و از همه چیز به‌ما نزدیکتر، روح ماست. هر چه ما داریم از دو نوع بیرون نیست: نوعی شریف و والاست که باید
۷۲۷ فرمان براند، نوع دیگر پست و حقیر که باید فرمان ببرد. حق این است که نوع نخستین برتر از نوع دوم شمرده‌شود. پس اگر بگوییم هر کس، پس از خدایان که فرماندهان و سروران ما هستند، و ذوات آسمانی که خویشاوندان خدایانند، در مرتبهٔ دوم باید روح خود را محترم بدارد سخن بگزاف نگفته‌ایم. ولی هیچ یک از ما روح خود را براستی محترم نمی‌دارد، هر چند همه در این گمانیم که در این کار کوتاهی نمی‌کنیم. احترام و پرستش چیزی است خدایی. از این رو هیچ موجود فرومایه درخور احترام نیست. هر کس گمان کند که روح خود را به‌وسیلهٔ برخی اندیشه‌ها یا از راه هدیه‌دادن یا تسلیم‌شدن در برابر تقاضاهای آن محترم می‌دارد، بی‌آنکه آن را از بدی برهاند و به‌سوی نیکی سوق دهد، در حقیقت آن را محترم نمی‌دارد بلکه در تباهی آن می‌کوشد. آدمی همین که سالهای کودکی را پشت سر گذاشت می‌پندارد که به‌فهمیدن همه چیز تواناست و گمان می‌برد که اگر همهٔ عقاید روح خود را تأیید کند و آن را در هر کار آزاد بگذارد از عهدهٔ محترم‌داشتن آن چنانکه باید برآمده‌است. ولی ما بر آنیم که چنان کسی نه تنها حرمت روح خود را نگاه‌نمی‌دارد بلکه به‌آن آسیب می‌رساند. کسی که تقصیر همهٔ کارهای زشت خود را به‌گردن دیگران می‌نهد و آنان را مسبب بدبختی خود می‌شمارد و خود را در هر مورد بی‌گناه می‌داند و گمان می‌کند که از این راه حرمت روح خود را نگاه‌داشته‌است، به‌خیالی واهی دل خوش‌دارد و در حقیقت روح خود

را زبون می‌سازد. کسی هم که بر خلاف دستور قانونگذار عنان خود را به‌دست شهوت می‌سپارد، به‌روح خود اهانت می‌کند و آن را در چنگال رذیلت و پشیمانی گرفتار می‌سازد. باز کسی که از فرمان قانون سرمی‌تابد و از رنجها و خطرهایی که به‌حکم قانون باید تحمل کرد، می‌گریزد، از احترام روح خود سر باز می‌زند و دامن آن را لکه‌دار می‌کند. همچنین کسی که زندگی را به‌هر قیمت و هر شرط غنیمت می‌شمارد، روح خود را محترم نمی‌دارد بلکه به‌آن آسیب می‌رساند: روح او در این گمان است که در جهانِ دیگر جز بدی و بدبختی نیست و او در برابر روح خود تسلیم می‌شود و پندار او را تأیید می‌کند به‌جای اینکه او را متوجه سازد که چون آگاهی درستی از جهان دیگر ندارد نباید به‌چنین پنداری دل‌ببندد، زیرا چه بسا که خدایان آن جهان والاترین موهبتها را برای ارواح آدمیان آماده کرده‌باشند. کسی هم که زیبایی تن را برتر از فضیلت روح می‌شمارد به‌روح خود اهانت روا می‌دارد زیرا در واقع تن را ارجمندتر از روح می‌داند در حالی که آنچه از زمین برخاسته‌است هرگز ممکن نیست برتر از چیزی آسمانی باشد، و آنکه نداند روح موجودی آسمانی است آگاه نیست که روح خود را به‌چه پایهٔ پستی تنزل می‌دهد.
باز کسی که از راه ظلم سیم و زر گردمی‌آورد و از این کار پشیمان نمی‌شود، از قدر ۷۲۸
روح خود غافل است و آن را به‌بهایی کم می‌فروشد حال آنکه همهٔ زر و سیم روی زمین و زیر زمین در برابر فضیلت انسانی به‌پشیزی نمی‌ارزد. کوتاه سخن، کسی که از هر چه به‌حکم قانون زشت و خلاف اخلاق است نمی‌پرهیزد و با همهٔ نیروی خود در انجام اعمالی که در نظر قانون شریف و موافق اخلاق است نمی‌کوشد، روح خود را، که موجودی عالی و آسمانی است، به‌حضیض پستی می‌کشاند. بیشتر مردمان از بزرگترین کیفر بدی غافلند. بزرگترین کیفر بدی این است که انسان به‌فرومایه‌ترین آدمیان شبیه می‌شود و از مردمان درستکار و سخنهای عالی گریزان می‌گردد و با بدان و سفلگان می‌آمیزد، و چون کارش به‌اینجا رسید ناچار با آنان همرنگ و همخوی می‌شود و در کردار و گفتار به‌آنان تأسی می‌جوید. با این همه چنین حالتی اندوهبار را نمی‌توان به‌نام کیفر خواند. زیرا کیفر همیشه با عدالت توأم است و عدالت چیزی است خوب و زیبا. حالتی که چنان کسی دچار آن می‌شود عذابی است که همواره به‌دنبال ظلم فرامی‌رسد. مرد ظالم چه به‌این عذاب دچار بشود و چه نشود سیه‌روز است: اگر دچار نشود بدان جهت سیه‌روز است که هرگز از بیماری رهایی نمی‌یابد و اگر دچار بشود بدان جهت بدبخت است

که باید نابود شود تا دیگران از سرنوشت او عبرت گیرند و نجات یابند. بنا بر آنچه گذشت، می‌گوییم، محترم‌داشتن روح به‌معنی راستین، این است که آدمی بکوشد تا خود نیک شود و بد را، اگر هنوز استعداد بهترشدن در آن باشد، تا حد امکان به‌سوی خوبی رهنمون شود.

در میان همهٔ چیزهایی که ما داریم، روح یگانه موجودی است که به اقتضای طبیعتش گریزان از بدی است و جویای نیکی. همواره آرزویش این است که نیکی را بچنگ‌آورد و پیوسته در کنار نیکی بسرببرد. بدین جهت وظیفهٔ ما در مرتبهٔ نخست احترام به‌خدایان، و در مرتبهٔ دوم محترم‌داشتن روح است. وظیفهٔ سوم محترم‌داشتن تن است و گمان نمی‌کنم کسی در این تردید کند. ولی در این باره نیز باید میان احترام حقیقی و احترام غیرحقیقی فرق گذاشت و بیان این فرق وظیفهٔ قانونگذار است. قانونگذار، اگر اشتباه نکنم، آن فرق را بدین‌سان بیان خواهدکرد: ارزش تن آدمی نه به‌زیبایی است، نه به‌نیرومندی، نه به‌بزرگی و نه به تندرستی، هر چند بیشتر مردمان تندرستی را برتر از همه چیز می‌شمارند. خلاف آن صفات نیز در تعیین ارزش تن دخالتی ندارد. تنی متعادل که از همهٔ آن کیفیات به‌مقدار معقول بهره‌مند باشد برای اعتدال روح بهتر و شایسته‌تر از تنی است که آن کیفیات را به‌حدکمال داراست. زیرا کسی که آن کیفیات را به‌حد اعلی دارا باشد مغرور و خودپسند بارمی‌آید و اگر از همهٔ آنها بی‌بهره بماند روحش زبون و برده‌وار می‌گردد. این قاعده در مورد پول و تمول نیز صادق است. زیرا ثروت
۷۲۹ بیش از اندازه سبب می‌شود که مالک آن، چه فرد باشد و چه جامعه، با دیگران دشمنی ورزد و با خود بستیزد، و محرومیت از تمول، جامعه را بردهٔ جامعه‌های دیگر می‌سازد و فرد را بردهٔ افراد دیگر. از این رو هیچ کس نباید مال بدان منظور گردآورد که پس از او فرزندانش توانگر باشند. چه، این کار نه به‌سود جامعه است و نه به‌سود آنان. توانگری اگر به‌اندازه‌ای باشد که چاپلوسان را به‌سوی جوانان نکشاند و در عین حال برای رفع نیازهای زندگی کفایت کند نیکوست زیرا همین اندازه برای گذراندن زندگی معتدل کافی است. آنچه برای فرزندان باید گذاشت تربیت و سیرت نیکوست نه سیم و زر. ولی ما در این باره نیز به‌راه خطا می‌رویم زیرا در این گمانیم که هر گاه از جوانان کاری خلاف اخلاق سرزد باید آنان را سرزنش کنیم در حالی که سرزنش و اندرز سودی ندارد. بدین جهت قانونگذار خردمند باید سالخوردگان را آگاه سازد که در برابر جوانان شرم را از یاد نبرند و

هرگز سخنی ناپسند نگویند بلکه چنان رفتاری درپیش‌گیرند که هیچ کس آنان را در حضور جوانان سرزنش نکند. آنجا که پیرمردان از آزرم و حیا بی‌بهره‌اند اخلاق نیکو از جوانان نمی‌توان چشم‌داشت. بهترین راه تربیت این است که هر کس به جای نکوهیدن جوانان، در همهٔ زندگی همان رفتاری را که در ضمن سرزنش به جوانان پند می‌دهد، خود درپیش‌گیرد.

نکتهٔ دیگر اینکه، هر کس اگر خویشان خود را که در پرستش خدایان خانواده با او شریکند محترم بدارد می‌تواند از خدایان قبیله چشم‌داشته‌باشد که سایهٔ لطف خود را از سر فرزندان او بازنگیرند. بهترین راه محترم‌داشتن دوستان و آشنایان این است که آدمی برای نیکیهای آنان ارزشی بیش از آنچه خود آنان معتقدند قائل باشد، و خدمات خود را هر چه ناچیزتر بشمارد. بزرگترین خدمتی که هر کس به‌جامعه و هممیهنان خود می‌تواند کرد این است که پیروزی در اطاعت از قانون را از هر پیروزی دیگر، چه در میدان ورزش و چه در میدان نبرد، برتر بداند. احترام مهمانان و بیگانگان را نیز نباید از یاد برد زیرا خدایی که حامی غریبان است آزردن بیگانگان را زشت‌تر از آزردن هموطنان می‌شمارد. بیگانه‌ای که در شهر نه دوستی دارد و نه خویشی، به‌ترحم خدایان و آدمیان محتاج‌تر از دیگران است. آنکه به‌حمایت دیگران توانایی بیشتر دارد بیش از دیگران آمادهٔ یاری است، و فرشتهٔ نگهبان هر بیگانه، که از پیروان زئوس حامی بیگانگان است، آن توانایی را به‌حد کمال داراست. از این رو هر که از خرد بهره دارد همواره باید در این اندیشه باشد که تا روز مرگ کوچکترین گناهی دربارهٔ بیگانگان مرتکب نشود. بزرگترین گناهها این است که آدمی به‌کسی که به‌او پناه آورده‌است ستم روا ۷۳۰
دارد. خدایی که حمایت پناهندگان به‌عهدهٔ اوست پیوسته به‌فریاد ستم‌دیدگان می‌رسد، و کسی که به‌آنان بدی کند از انتقام او مصون نمی‌ماند.

رفتاری را که در برابر خدایان و خود ما و دارایی ما و همچنین در برابر دوستان و خویشان و هموطنان و بیگانگان باید درپیش‌گرفت تشریح کردیم. اکنون وقت آن است که ببینیم هر کس دارای چه صفاتی باید باشد تا بتواند با رغبت و اشتیاق از قوانین پیروی کند و در نتیجه، زندگی نیکی را بگذراند. در نظر خدایان و آدمیان برترین موهبتها حقیقت‌دوستی و راستی است. از این رو هر که بخواهد زندگی را با خرسندی و نیکبختی بگذراند باید از آغاز جوانی از آن موهبت بهره‌مند شود. تنها مردمان حقیقت‌دوست و راستگو، وفادار و شایان

اعتمادند. کسانی که دانسته دروغ می‌گویند از وفا بیگانه‌اند و آنان که دروغ غیرعمدی را دوست‌دارند بی‌خردند. از آن دو هیچ یک در زندگی روی سعادت نمی‌بینند. زیرا بی‌وفایان و بی‌خردان نمی‌توانند دوستان شایان اعتماد پیدا کنند و چون با گذشت زمان شناخته‌می‌شوند، در دشوارترین روزهای زندگی، یعنی پیری، تنها و بی‌کس می‌مانند خواه فرزندان و خویشانی داشته‌باشند و خواه نه.

هر که خود مرتکب ستم نشود درخور ستایش است. ولی آنکه دیگران را نیز از ارتکاب ستم باز دارد بمراتب بهتر از اوست زیرا نه تنها خود از کارهای خلاف حق دوری می‌گزیند بلکه اگر از دیگران گناهی سربزند مقامات دولتی را آگاه می‌سازد و از این رو ارزش او با ارزش گروهی برابر است. ولی کسی که در تنبیه بزهکاران به‌مقامات دولتی یاری کند باید از جملهٔ قهرمانان شمرده‌شود و بزرگترین پاداش فضیلت را دریافت کند. همچنین کسانی که از فضیلت خویشتن‌داری و دانایی بهره‌مندند و در عین حال قادرند هموطنان خود را از این فضایل بهره‌مند سازند، باید مورد ستایش جامعه قرارگیرند و آنان که نمی‌توانند دیگران را از آن فضایل بهره‌ور سازند ولی نیّت این کار را دارند باید در مرتبهٔ دوم قرارداده‌شوند ولی کسانی که آن فضایل را از دیگران دریغ می‌دارند باید نکوهیده شوند. با این همه، آن فضایل را نباید بدان جهت که صاحبان آنها به‌علتی دیگر درخور سرزنشند حقیر شمرد بلکه هر کسی باید، تا آنجا که می‌تواند، در راه کسب آنها بکوشد. در جامعهٔ ما همهٔ افراد باید در مسابقهٔ بهره‌گرفتن از فضایل شرکت کنند بی‌آنکه آنها را از دیگران دریغ دارند. زیرا فقط کسانی جامعه را به‌سوی پیشرفت رهنمون می‌شوند که خود در راه کسب پاداش فضیلت کوشا باشند بی‌آنکه بخواهند دیگران را با توسل به‌تهمت و افترا از آن بی‌نصیب بگذارند. ۷۳۱
مردی که به‌بیماری بدخواهی دچار است و بزرگی خود را در کوچکی دیگران می‌جوید نه تنها از فضیلت راستین بی‌بهره است بلکه با رفتار زشت خود دیگران را دچار یأس می‌کند و بدین‌سان مسابقهٔ فضیلت را در جامعه غیرممکن می‌سازد.

هر کس باید در آنِ واحد هم بسیار دلیر و سختگیر باشد و هم بسیار فروتن و مهربان. زیرا در برابر رذیلت علاج‌ناپذیر مردمان بی‌آزرم، چاره‌ای نیست جز اینکه آدمی متوسل به‌نبرد شود و آنان را منکوب کند، و روحی که از خشم و دلیری بی‌بهره است توانایی چنین نبردی را نخواهدداشت. ولی در برابر کسانی که به‌ما ستم می‌کنند و با این همه استعداد بهترشدن دارند باید این نکته را همواره

در نظر داشت که هیچ کس خواسته و دانسته مرتکب ظلم نمی‌شود. چه، هیچ کس مایل نیست گرانمایه‌ترین جزءِ وجود خود را به‌خطرناکترین بیماریها مبتلا سازد. چنانکه اندکی پیش گفتیم، گرانبهاترین دارایی هر کس روح اوست، و هیچ کس خواسته و دانسته روح خود را در معرض بزرگترین بیماریها قرارنمی‌دهد.

بنا بر این هر ستمکار درخور ترحم است. ولی ترحم تنها در مورد کسی بجاست که بیماری روحش هنوز علاج‌پذیر باشد. با چنان کسی باید بمهربانی و فروتنی رفتار کرد و نباید به‌شیوهٔ زنان ترشرویی پیش‌گرفت. ولی در برابر کسانی که در منجلاب رذیلت تا گلو فرورفته‌اند نباید از طغیان خشم جلوگیری کرد. همین است علت آنکه گفتیم هر مرد قابل، هم باید سختگیر باشد و هم مهربان.

بزرگترین بیماری که در روح مردمان جای دارد و هر کسی آن را به‌دیدهٔ اغماض می‌نگرد و هیچ‌کس در صدد علاج آن برنمی‌آید، این است که همه معتقدند که هر فرد، به‌حکم طبیعت، خود را دوست‌دارد و بنا بر این دلبستگی به‌خود درخور سرزنش نیست. ولی همین افراط در دوست‌داشتن خود، سرچشمهٔ همهٔ خطاهاست. زیرا عشق دیدهٔ عاشق را از دیدن عیبهای معشوق ناتوان می‌سازد. از این رو کسی که در دام خودخواهی گرفتار است، دربارهٔ حقیقت و نیکی و زیبایی ۷۳۲
داوری نادرست می‌کند و همواره در این گمان است که باید خود را برتر از حقیقت بشمارد. مرد بزرگ چنان کسی است که حقیقت را، چه در رفتار خود و چه در کردار دیگران، بمراتب بیشتر از خود و کسان و اموال خود دوست‌بدارد. یکی دیگر از آثار آن بیماری این است که ما نادانی خود را دانایی می‌شماریم و هنگامی هم که هیچ نمی‌دانیم در این گمانیم که همه چیز را می‌دانیم و به‌سبب این پندار، کاری را که نمی‌دانیم، به‌جای آنکه به‌اهل فن واگذار کنیم، خود انجام‌می‌دهیم. از این رو هر کسی باید از دوست‌داشتن خود برحذر باشد و دل به‌کسانی ببندد که بهتر از او هستند و بهوش باشد که شرم بی‌جا او را از این کار باز ندارد.

دستور اخلاقی دیگری هست که هر چند کوچکتر از دستورهای پیشین است از حیث سودمندی کمتر از آنها نیست. این دستور را بارها بیان کرده‌ایم ولی تکرارش بی‌فایده نیست. زیرا یادآوری، نعمتی است که زیان فراموشی را جبران می‌کند. هر کسی باید از افراط در خنده و گریه بپرهیزد، و دیگران را نیز وادار کند که در برابر شادی مفرط و غم مفرط خود را نبازند و چه در روز نیکبختی و خرسندی و چه هنگام یأس و نامرادی وقار و متانت را ازدست‌ندهند و پیوسته

امیدوار باشند که خداوند مصیبتی را که به‌آنان روی‌آورده‌است برطرف خواهد
ساخت و آنان را به‌سوی رهایی و کامیابی رهنمون خواهدشد. هر کس باید همواره
بهوش باشد که این امید را ازدست‌ندهد و از دستورهایی که بیان کردیم سرنپیچد
بلکه پیوسته آنها را چه بجد و چه از طریق مزاح به‌خود و دیگران یادآوری کند.

تا اینجا رفتاری را که باید در زندگی اجتماعی درپیش‌گرفت، و صفات و
سجایایی را که باید بدست‌آورد، تشریح کردیم. ولی همهٔ مطالبی که در این باره
گفتیم مربوط به‌امور خدایی بود. در امور بشری هنوز سخنی نگفته‌ایم. اکنون باید
بدین امور نیز بپردازیم زیرا روی سخن ما با آدمیان است نه با خدایان. عوامل
عمدهٔ طبیعت بشری، لذت و درد و خواهشهای نفسانی است. هیچ جاندار فانی به
اقتضای طبیعت از آن سه جداشدنی نیست و انگیزهٔ هر کار عمده‌ای را که از
۷۳۳ موجودات زنده سرمی‌زند باید در آن عوامل جست و جو کرد. از این رو زندگی توأم
با فضیلت را نباید تنها بدان سبب بستاییم که ظاهری آراسته و زیبا دارد و مایهٔ
پاداش و قدرشناسی است. بلکه باید این حقیقت را نیز تذکر دهیم که آن گونه
زندگی کسی را که از آن بچشد، و از آغاز جوانی پشت به‌آن نکند، زودتر از دیگران
به‌آرزویی که همهٔ آدمیان در دل دارند، یعنی برخورداری از لذت و مصون‌ماندن از
درد، می‌رساند. درستی این ادعا برای کسی که آن گونه زندگی را از راه درست
درپیش‌گیرد بزودی آشکار می‌شود. اکنون باید دید آن راه درست کدام است؟
برای یافتن پاسخ این سؤال باید از خرد یاری بجوییم تا پژوهش ما براستی مطابق
طبیعت باشد نه مخالف آن. بدین منظور باید دو گونه زندگی را در برابر یکدیگر
قراردهیم و آنگاه ببینیم کدام لذیذتر است و کدام دردناکتر. همه کس جویای لذت
است و هیچ کس جویای درد نیست. هیچ یک از ما آماده نیست لذت را با آنچه نه
لذت دارد و نه درد، عوض کند. ولی درد را همه آماده‌اند با آن عوض کنند. دردی
کوچک را که با لذتی بزرگ پیوسته‌است همه می‌پذیرند ولی لذتی کوچک را که
دردی بزرگ دربردارد هیچ کس خواهان نیست. اگر در برابر چیزی قرارگیریم که
مقدار لذت و درد در آن برابر است بآسانی نمی‌توانیم گفت که خواهان آن هستیم
یا نه. خلاصهٔ کلام، در همهٔ این موارد خواستن و نخواستن ما، به‌اقتضای طبیعت،
بسته به‌بیشتری و بزرگتری و برتری و برابری یا عکس آنهاست. بدین جهت آن
گونه زندگی که لذت و درد به‌مقدار فراوان در آن هست، ولی مقدار لذت به‌مقدار
درد می‌چربد، مطلوب ماست در حالی که اگر مقدار درد در آن بیش از لذت باشد

خواهان آن نیستیم. همچنین آن گونه زندگی که لذت و درد در آن کم است ولی
مقدار درد به‌مقدار لذت می‌چربد، مطلوب ما نیست. ولی خلاف آن را خواهانیم.
اگر در نوعی از زندگی مقدار لذت و درد تقریباً برابر باشد، باز همان قاعده صادق
است. بدین معنی که اگر لذت در آن بیش از درد باشد طالب آنیم و در خلاف آن
صورت از آن بیزاریم. زندگی از این چند نوع که برشمردیم بیرون نیست و بنا بر
این ناچاریم یکی از آنها را بگزینیم. اگر کسی ادعا کند که جز آنها نوع دیگری
می‌توان یافت، این ادعا دلیل بی‌خبری او از انواع حقیقی زندگی است. اکنون باید
دید از آن میان چند نوع با آرزوی ما منطبق است و آن انواع کدام است، تا با
آگاهی کامل از انواعی که مطلوب ماست و انواعی که مطلوب ما نیست، چنان
قانونی وضع کنیم که در پرتو آن نه تنها از مطلوبترین و مطبوعترین زندگیها، بلکه
از بهترین و زیباترین آنها برخوردار شویم و تا آنجا که برای آدمی میسر است قرین
سعادت گردیم. سخن درست این است که مطلوبترین نوع زندگی برای ما در مرتبهٔ
اول زندگی توأم با خویشتن‌داری است و در مرتبهٔ دوم زندگی از روی دانایی. سوم
زندگی توأم با شجاعت است، و زندگی توأم با تندرستی را در مرتبهٔ چهارم قرار
می‌دهیم. در برابر این چهار نوع زندگی، چهار نوع دیگر هست که یکی توأم با
لگام‌گسیختگی است، دیگری توأم با نادانی، سومی همراه با بزدلی و چهارمی توأم
با بیماری. در نظر کسی که زندگی توأم با خویشتن‌داری را می‌شناسد، این گونه
زندگی از هر حیث ملایم و مطبوع است: دردهای آن خفیفند و لذتهایش معتدل، ۷۳۴
تمایلات و هوسها در آن آرام و ضعیفند و شهوات به‌صورت جنون تظاهر نمی‌کنند.
زندگی لگام‌گسیخته، بعکس، از هر حیث فاقد اعتدال است: هم دردهای آن
شدیدند و هم لذایذش. تمایلات و هوسها در آن سرکش و بی‌بند و بارند و شهوات
صورت جنون دارند. در زندگی معتدل که توأم با خویشتن‌داری است لذت و
آرامش بیش از درد است و حال آنکه در زندگی دور از اعتدال درد چه از حیث
مقدار و بزرگی و چه از حیث شدت، به‌لذت غلبه دارد. بدین جهت در نظر ما طبعاً
این زندگی کم‌ارج و غم‌انگیز است و آن یک بمراتب بهتر و دلپذیرتر. از این رو
نمی‌توانیم پذیرفت که کسی دانسته و خواسته زندگی دور از اعتدال را اختیار کند.
بلکه معتقدیم همهٔ کسانی که این زندگی را برگزیده‌اند، ندانسته و بر خلاف ارادهٔ
واقعی خود به‌آن روی‌آورده‌اند، و علت اینکه تودهٔ مردم به‌زندگی همراه با
لگام‌گسیختگی و دور از اعتدال دل‌بسته‌اند یا نادانی است یا ناتوانی اراده. این

قاعده دربارهٔ زندگی همراه با تندرستی و بیماری نیز صادق است. این دو زندگی نیز دارای درد و لذتند منتها در زندگی توأم با تندرستی لذت بیش از درد است و در زندگی همراه با بیماری درد بیشتر از لذت. ما هرگز خواهان آن زندگی نیستیم که دردش بیش از لذت است. پس اگر گروهی آن را اختیار می‌کنند بدان علت است که گمان می‌برند مطبوع‌تر از نوع دیگر است. از آنچه گفته‌شد باید نتیجه بگیریم که زندگی توأم با خویشتن‌داری در مقام مقایسه با زندگی دور از اعتدال، و زندگی از روی دانایی در مقایسه با زندگی از روی نادانی، و زندگی توأم با شجاعت در مقایسه با زندگی توأم با جبن، با لذت و درد کمتر و خفیف‌تری همراه است، ولی لذت در آنها به‌درد غلبه دارد، حال آنکه در عکس آنها مقدار درد به‌مقدار لذت می‌چربد. از این رو زندگی توأم با شجاعت برتر از زندگی ترسویان است و زندگی از روی دانایی برتر از زندگی نادانان. بدین علت زندگی توأم با خویشتن‌داری و شجاعت و دانایی و تندرستی بمراتب بهتر و مطبوعتر از زندگی همراه با جبن و نادانی و لگام‌گسیختگی و بیماری است. کوتاه سخن آنکه زندگی توأم با فضیلت و تندرستی، مطبوعتر از آن زندگی است که با رذیلت و بیماری همراه باشد، و از حیث زیبایی و حقیقت و فضیلت و شرف نیز بمراتب برتر از آن است و از این رو کسی که از آن بهره‌ور است از همهٔ جهات سعادتمندتر از کسی است که زندگی بر خلاف آن می‌گذراند.

اینجا از بیان مقدمهٔ قوانین فارغ شدیم. اکنون وقت آن است که به‌خود قوانین بپردازیم، و به‌عبارت بهتر، طرحی مقدماتی از قوانینی که برای جامعه
۷۳۵ ضروری است بریزیم. این کار بی‌شباهت به‌کار پارچه‌بافان نیست. در کار بافندگی تار و پود نباید از یک نوع نخ باشد بلکه برای تار باید نخی بهتر و قوی‌تر برگزید در حالی که نخ پود باید نرمتر و قابل ارتجاع‌تر باشد. در انتخاب متصدیان مقامات دولتی نیز باید میان افرادی که به‌عالیترین مقامهای کشوری گماشته‌می‌شوند، و کسانی که وظایف سبکتری بعهده‌می‌گیرند و بدین جهت لازم نیست از حیث تربیت همپایهٔ آنان باشند، فرق گذاشت. زیرا، چنانکه می‌دانید، سازمان سیاسی جامعه دارای دو بخش عمده است: یکی گروه کسانی است که مقامات دولتی را بعهده دارند، و دیگری قوانین است که اجرای آنها به‌آن کسان واگذار شده.

پیش از آنکه بررسی این موضوع را آغاز کنیم باید نکته‌ای دیگر را در نظر بیاوریم: کسی که بخواهد پرورش گله‌ای از گوسفندان یا گاوها یا اسبها را

بعهده‌گیرد، نخستین کاری که می‌کند تصفیهٔ گله است. بدین معنی که دامهای بیمار و نااصیل را از دامهای اصیل و تندرست جدا می‌کند. دستهٔ نخستین را به‌گله‌های دیگر می‌فرستد و آنگاه به‌پرورش دستهٔ دیگر می‌پردازد. زیرا می‌داند که کوشش در راه پروردن دامهایی که به‌سبب بیماری یا تربیت بد فاسد شده‌اند بی‌فایده است و اگر این گونه دامها در گله بمانند با گذشت زمان دامهای اصیل و تندرست را نیز تباه می‌سازند. البته این امر در مورد دامها چندان مهم نیست و ما فقط برای اینکه مثالی بدست‌داده‌باشیم سخن از گله به‌میان آوردیم. ولی در مورد جامعهٔ آدمیان مهمترین مسائل همین است و بزرگترین و دشوارترین وظیفهٔ قانونگذار این است که بداند خواه در حین تصفیهٔ جامعه و خواه در هر مورد دیگر با هر فرد آدمی چگونه باید رفتار کرد.

برای تصفیهٔ جامعه راههای گوناگون هست که بعضی سهل و هموارند و بعضی دشوار. راههای دشوار را، که بهترین راهها برای تصفیهٔ جامعه‌اند، مردی می‌تواند درپیش‌گیرد که هم قانونگذار است و هم حکمران مطلق‌العنان. قانونگذاری که داری قدرت مطلق نیست و با این همه می‌خواهد در جامعه نظمی نوین برقرار سازد و قوانینی تازه بیاورد ناچار است برای تصفیهٔ جامعه به‌راههای سهل‌تر و ملایم‌تر روی‌آورد. بهترین راه تصفیهٔ جامعه مانند بهترین راه مداوای تن با درد همراه است. کسی که گام در این راه می‌نهد باید عدالت را به‌شدت هر چه بیشتر اعمال کند و گناهکاران را به‌کیفر برساند و حتی از کشتن و تبعید آنان بازنایستد تا کسانی را که به‌جنایات فجیع آلوده‌اند و امیدی به‌بهبود آنان نیست و منبع بیماری مهلکی برای جامعه‌اند از جامعه برکنار سازد.

راه سهلتر و بی‌دردتر به‌عقیدهٔ ما این است که قانونگذار همهٔ کسانی را که
به‌سبب تهیدستی هر دم آماده‌اند پیرو افرادی گردند که مردم را بر ضد توانگران ۷۳۶
می‌شورانند، بآرامی و مهربانی و به‌بهانهٔ تأسیس شهری نوبنیاد از جامعه دور کند. هر که بخواهد قانونی تازه وضع کند ناچار است یکی از آن دو راه را بگزیند. ولی کاری که ما درپیش‌گرفته‌ایم با دشواریهای دیگری همراه است زیرا ما نه از بهانه‌ای که اشاره کردیم سود می‌توانیم بجوییم و نه تصفیه‌ای می‌توانیم آغاز کنیم بلکه در برابر ما چشمه‌ها و رودهای گوناگون از کوهسار سرازیر می‌شوند و به‌هم می‌آمیزند و دریاچه‌ای می‌سازند، و ما ناچاریم با دقتی هر چه بیشتر مراقب باشیم که آب دریاچه پاک بماند و آلوده نشود. بدین منظور در بعضی جاها باید با ظرف از

آن آب برداریم و در جاهای دیگر ترعه‌هایی حفر کنیم. خلاصه، سامان‌دادن جامعه مشقات و خطرهای گوناگون دربردارد. ولی چون ما در این ساعت شهر خود را با سخن تأسیس می‌کنیم نه با عمل، فرض می‌کنیم کسانی را که قراراست در شهر ما سکنی گزینند در یک جا گردآورده و شهر را از عناصر ناپاک مطابق میل خود پیراسته‌ایم: افراد فاسدی را که می‌خواستند وارد شهر ما شوند پس از آزمایش کامل توانسته‌ایم از قصدشان منصرف سازیم و مردمان نیک و شایسته را با مهربانی و خواهش وادار کرده‌ایم با ما بیایند و وارد جامعهٔ ما شوند.

در عین حال نباید فراموش کنیم که اتفاق نیکی سبب شده‌است که جامعهٔ ما همانند جامعهٔ فرزندان هراکلس که پیشتر ستودیم، از کینه‌ها و مناقشاتی که از تقسیم زمینها و الغاءِ وامها ناشی می‌شود برکنار بماند. اگر جامعه‌ای کهن بخواهد نظامی نوین به‌خود دهد و قوانین تازه وضع کند نه می‌تواند کاری کند که آن گونه مناقشات برانگیخته‌نشوند و نه جرأت می‌کند که آنها را برانگیزد. بدین جهت نظام نوین در آن جامعه از حد آرزو تجاوز نمی‌کند و غالباً به‌تغییرهایی کوچک و ناچیز منحصر می‌شود. انقلاب به‌معنی راستین در آن گونه جامعه‌ها فقط در صورتی امکان‌پذیر است که مالکان بزرگ که از جمعی کثیر طلبکارند خود در این کار پیشقدم شوند، یعنی از طلبهای خود صرف‌نظر کنند و یا مقداری از تمول بی‌حساب خود را به‌بدهکاران تهیدست ببخشند و به‌این عقیده برسند که تنگدستی ناشی از کاستن تمول نیست بلکه بدترین مایهٔ تنگدستی حرص مال‌اندوزی است. پیدایش این عقیده آغاز نیکبختی هر جامعه است و فقط
در جایی که چنین طرز تفکری حکمفرمایی کند می‌توان نظامی نوین برقرار ۷۳۷
ساخت. آنجا که این دگرگونی در شیوهٔ فکر مردم روی‌ندهد هیچ کوششی برای تغییر وضع جامعه به‌نتیجه نخواهدرسید.

چنانکه گفتیم اتفاقی نیک ما را از این خطر مصون نگاه‌داشته‌است. با این همه باید توضیح دهم که اگر آن اتفاق به‌یاری ما نرسیده‌بود چگونه می‌توانستیم این مشکل را از سر راه خود برداریم. راهی که در برابر چنین خطری باید در پیش گرفت یکی بیش نیست: از میان‌بردن حرص مال و برقرارساختن عدالت. جز این نه راهی هست و نه بیراهه‌ای. بنا بر این همین اصل باید پایهٔ زندگی جامعهٔ ما قرارگیرد. بزرگترین وظیفه‌ای که در پیش داریم این است که نگذاریم تمول و روابط مالی منشأ کینه و دشمنی میان افراد جامعه شود. تا روزی که مرافعات و

دشمنیهای کهنه فیصله نیافته، کوشش برای دگرگون‌ساختن سازمان اجتماعی بی‌حاصل است. ولی اگر کسانی بر اثر لطف خدا فرصتی یابند تا با مردمی که هیچ گونه نقار و دشمن با یکدیگر ندارند شهری نو تأسیس کنند ـ چنانکه ما امروز این فرصت را یافته‌ایم ـ باید بسیار مراقب باشند تا چگونگی تقسیم زمینها و خانه‌ها سبب پیدایش دشمنی در میان مردمان شهر نشود زیرا کوتاهی در این مراقبت منتهای ابلهی است.

اکنون باید دید راه درست تقسیم زمین کدام است؟ نخستین کاری که باید بکنیم این است که شمار ساکنان شهر را معلوم سازیم. سپس باید معین کنیم که شهر به‌چند بخش باید تقسیم شود و هر بخش به‌چه بزرگی باید باشد. پس از آن باید زمینها و خانه‌ها را میان شهروندان تقسیم کنیم و تا آنجا که ممکن است بکوشیم سهم همهٔ افراد برابر باشد. در تعیین شمار کسانی که می‌توان در شهر جای‌داد، باید مقدار زمینی را که در اختیار داریم و همچنین وضع کشورهای همسایه را معیار کار خود سازیم. در مورد زمین باید این نکته را در نظر بگیریم که زمین موجود، چند کس را که بخواهند زندگی ساده و معتدلی بگذرانند می‌تواند خوراک دهد. در مورد همسایه‌ها باید بدین مطلب توجه کنیم که ساکنان شهر ما چند تن باید باشند تا نیروی لازم را برای پایداری در برابر تجاوز همسایگان دارا باشند و اگر یکی از همسایه‌ها مورد تعدی قرارگیرد بتوانند به‌یاری آن بشتابند. پس از آنکه وضع زمین و همسایه‌ها را بدقت بررسی کردیم می‌خواهیم قواعد لازم را تشریح کنیم و برای اینکه از بحث کنونی نتیجه‌ای بگیریم و کار قانونگذاری را آغاز کنیم در مورد شمار ساکنان شهر به‌ذکر مثال و نمونه‌ای قناعت می‌ورزیم. به‌عنوان مثال می‌گوییم که جامعهٔ ما از ۵۰۴۰ مرد تشکیل خواهدیافت. زمین و خانه‌های موجود نیز باید به‌همین تعداد تقسیم شود تا هر مرد دارای قطعه زمینی شود و آن را آباد سازد و از آن دفاع کند و بدین‌سان مرد و زمین، واحدی تجزیه‌ناپذیر تشکیل دهند. اکنون آن عدد را به‌دو بخش تقسیم می‌کنیم و سپس هر بخش را به‌سه. زیرا طبیعت آن، چنان است که به‌چهار و پنج و شش و غیره نیز، تا ده، تقسیم‌پذیر است. کسی که وظیفهٔ قانونگذاری بعهده‌می‌گیرد باید دربارهٔ ماهیت اعداد دست کم تا آن حد صاحب نظر باشد که بداند برای هر جامعه کدام عدد مناسب است. مناسبترین اعداد به‌عقیدهٔ ما عددی است که به‌اعدادی هر چه ۷۳۸
بیشتر، که پشت سر یکدیگر قراردارند، تقسیم‌پذیر باشد. هر عدد را نمی‌توان به‌هر

عدد تقسیم کرد. ولی عدد ۵۰۴۰ را می‌توان به‌منظور تنظیم نقشه‌های جنگی یا به‌هر منظوری که با زمان صلح سازگار باشد، مانند تنظیم قراردادها یا تأسیسات اجتماعی یا امور مالیاتی، به‌۵۹ گونه، از جمله به‌اعداد یک تا ده که پشت سر یکدیگر قراردارند تقسیم نمود. کسانی که به‌حکم قانون این وظیفه را بعهده‌دارند باید در آنچه گفتیم نیک بیندیشند تا به‌درستی آن یقین حاصل کنند. کسی که در نظر دارد جامعه‌ای نو بسازد، اعم از آنکه بخواهد شهری از آغاز بنیان بگذارد، یا در جامعه‌ای کهنه و فاسد نظامی نوین برقرار کند، باید بداند که اگر به‌آن گفته‌ها توجه نکند کوشش به‌جایی نخواهدرسید.

در مورد خدایان، و پرستشگاههایی که برای هر یک از آنان باید ساخت، همچنین در مورد اینکه پرستشگاهها را وقف کدام یک از خدایان و نیمه‌خدایان باید کرد، و قربانی‌هایی که در ضمن مراسم افتتاح پرستشگاهها باید انجام‌داد ـ اعم از مراسم محلی و مراسم مأخوذ از اتروریا یا قبرس یا هر جای دیگر ـ هیچ عاقلی در صدد برنخواهدآمد از دستورهایی که دربارهٔ آیین قربان و ساختن پرستشگاهها و برافراشتن پیکره‌های خدایان به‌زبان سخنگویان پرستشگاههای دلفوی یا «دودونا» یا پرستشگاه زئوس به‌آدمیان داده‌شده، یا از راه الهام خدایی به‌افراد گوناگون، به‌ما رسیده‌است سربتابد. قانونگذار نباید در این باره بدعتی بیاورد یا کوچکترین تغییری در آن دستورها بدهد، بلکه باید هر ناحیه را تحت حمایت خدا یا نیمه‌خدایی قراردهد و هنگام تقسیم زمین نخست آن مقدار زمین که برای ساختن پرستشگاه او کافی باشد کنار بگذارد تا ساکنان ناحیه گاه به‌گاه در آنجا گرد هم آیند و در آن فرصت مایحتاج زندگی خود را از یکدیگر بخرند، و هم در اثنای قربانیهای همگانی با یکدیگر آشنا شوند و از این طریق دوستی در میان آنان پیدا شود. بزرگترین موهبتی که برای هر شهر می‌توان تصور کرد این است که همهٔ ساکنان آن یکدیگر را بشناسند. آنجا که مردمان با یکدیگر بیگانه‌اند هیچ کس نمی‌تواند حرمت و مقامی را که درخور اوست بدست‌آورد، و هیچ کس به‌حق خود نمی‌رسد. بدین جهت هر کسی در هر شهری باید بکوشد خود را چنانکه هست به‌دیگران بنماید و هیچ فردی را دربارهٔ خود به‌اشتباه نیفکند و در عین حال باید بهوش باشد که دیگران را نیز چنانکه براستی هستند بشناسد و فریب هیچ کس را نخورد.

اکنون وقت آن رسیده‌است که به‌آماده‌ساختن قوانین بپردازیم. آنچه در ۷۳۹

این باره خواهیم‌گفت سخنی عادی نیست. از این رو هر که آن را نخستین‌بار بشنود به‌شگفتی خواهدافتاد. ولی چون در آن دقیق شویم روشن خواهدشد که اگر از این پیشنهاد پیروی کنیم جامعهٔ ما سازمانی سیاسی که از حیث خوبی لااقل در مرتبهٔ دوم است بدست‌خواهدآورد. شاید این پیشنهاد را بدان جهت نپذیرند که اجرای آن برای قانونگذاری که قدرت مطلقه ندارد کاری غیرعادی است. ولی بهر حال درست‌ترین کاری که می‌توان کرد این است که از انواع حکومت، آنچه را از حیث خوبی در مرتبهٔ اول و دوم و سوم قراردارد بیان کنیم و آنگاه کسی را که می‌خواهد جامعه را سامان بدهد در انتخاب یکی از آنها آزاد بگذاریم. ما خود نیز از همین روش پیروی می‌کنیم و سه نوع نظام سیاسی را که از حیث مزیت یکی در مرتبهٔ نخستین، دیگری در مرتبهٔ دوم و سومی در مرتبهٔ سوم قراردارد بازمی‌نماییم و سپس کلینیاس یا هر کس دیگر را آزاد می‌گذاریم تا به‌میل خود هر یک از آنها را که برای شهر نوبنیاد خود شایسته می‌داند بگزیند.

بهترین نظام سیاسی و کاملترین حکومتها و شایسته‌ترین قوانین را در جامعه‌ای می‌توان یافت که آن مثل مشهور در مورد آن صادق باشد که می‌گوید «دوستان براستی در هر چه دارند شریکند». اگر چنین وضعی اکنون در کشوری برقرار است یا در آینده در کشوری برقرار شود، بدین معنی که نه تنها همهٔ اموال، بلکه زنان و کودکان نیز میان همهٔ مردم مشترک باشند و مالکیت شخصی از هر نوع و بهر کیفیت از بین برده‌شود، و حتی همهٔ چیزهایی که به‌حکم طبیعت خاصیت شخصی و انفرادی دارند، مانند چشمها و گوشها و دستها، تا حدی جنبهٔ اشتراکی پیدا کنند، یعنی همه با هم ببینند و با هم بشنوند و با هم کار کنند، و گذشته از این، همهٔ افراد جامعه از پیشامدی واحد شادمان شوند و از حادثه‌ای واحد غمگین گردند، و همه یک چیز را بستایند و یک چیز را نکوهش کنند، و خلاصهٔ کلام، قوانین موفق شوند به‌اینکه تمام جامعه را به‌صورت واحدی کامل درآورند، با اطمینان خاطر می‌توان گفت که چنان جامعه‌ای به‌بلندترین پایهٔ کمال رسیده‌است و هیچ جا و در هیچ زمان جامعه‌ای پیدا نخواهدشد که از حیث خوبی و درستی برتر از آن باشد. بنیانگذاران و اعضای چنان جامعه‌ای، خواه خدایان باشند و خواه گروهی از فرزندان خدایان، همواره در نیکبختی کامل زندگی خواهندکرد. بدین جهت لازم نیست نمونهٔ جامعهٔ کامل را در جایی دیگر جست و جو کنیم بلکه باید چشم خود را به‌جامعه‌ای که توصیف کردیم بدوزیم و سعی کنیم

جامعه‌ای بوجودآوریم که تا حد امکان شبیه آن باشد. پس جامعه‌ای کـه اکـنون می‌خواهیم تأسیس کنیم، اگر جامهٔ عمل بپوشد، بیش از هر جامعهٔ دیگر شبیه آن نمونه خواهدبود و از حیث وحدت و کمال در مرتبهٔ دوم قرارخـواهـدداشت. نـوع سوم جامعه را، اگر خدا بخواهد، پس از فراغت از کاری که در پیش داریم بدقت تشریح خواهیم‌کرد.

۷۴۰ اکنون باید دیـد آن جـامعهٔ درجـهٔ دوم چگـونه مـمکن است بـوجودآید؟ نخستین کاری که باید کرد این است که زمینها و خانه‌ها میان افراد جامعه تقسیم شود. کشت و زرع نباید اشتراکی باشد زیرا نسل کنونی با تربیت امروزی ظرفیت آن را ندارد. ولی در تقسیم زمین باید این اندیشه حکمفرما باشد که هر کس زمین خود را متعلق به‌جامعه بداند و آن را آباد کند و بـپرورد هـمان گـونه کـه مـادران کودکان خود را می‌پرورند. گذشته از این هر کس باید بدین نکته آگـاه بـاشد کـه زمین، موجودی خدایی است و مانند دیگر خدایـان سـرور و فـرمانروای مـاست. همین اصل را در برابر خدایان و دمونهای شهر نیز باید رعایت کنند. برای اینکه سازمان سیاسی جامعه پایدار بماند باید مراقب باشیم که شمار اجاقهای خانوادگی پیوسته به‌همان حال که تقسیم کرده‌ایم باقی‌بماند، یعنی نه کمتر شود و نه بیشتر. بدین منظور باید چنان مقرر کنیم که هر کس زمین خود را تنها به‌یکی از پسران خود که بیش از دیگر فرزندان دوست‌دارد به‌ارث بگذارد و انجام همهٔ وظایف دینی و اجتماعی خانواده، و ایفای تکالیفی که خـانواده در بـرابـر اعـضای خـود اعـم از زندگان و درگذشتگان دارد، به‌عهدهٔ او باشد. کسی که چند فرزند دارد باید دختران خود را مطابق قانونی که وضع خواهیم‌کرد به‌شوهر دهد و پسـران دیگـر را مـیان دوستانی که فرزند ندارند تقسیم کند. دربارهٔ کسانی که دوستانی ندارند تا فرزندان خود را به‌آنان واگذار کنند یا پسران و دختران متعدد دارند، و هـمچنین دربـارهٔ کسانی که دارای فـرزند نـیستند، مـقام دولـتی خـاصی کـه بـدین مـنظور مـعین خواهیم‌کرد تصمیم لازم را خواهدگرفت تا تعداد ۵۰۴۰ خانواده که از آغاز در نظر گرفته‌ایم همیشه ثابت بماند. آن مقام دولتی گاه از تولید نسل بیش از حد نـیاز جلوگیری خواهدکرد و گاه با پند و اندرز و وعد و وعید جوانـان را بـه‌تولید نسـل بیشتر وادار خواهدنمود.

اگر از این طریق نیز به‌مقصود نرسیم چاره‌ای نـخواهـدماند جـز تـوسل به‌وسیله‌ای که در این گونه موارد همیشه نتیجهٔ مطلوب بدست‌می‌دهد: با کـمال

مهربانی گروهی را از شهر بیرون خواهیم‌فرستاد تا شهر نوبنیاد دیگری تأسیس کنند. اگر روزی خلاف این وضع پیش‌آید و به‌سبب توفان یا شیوع بیماری یا ۷۴۱
جنگ، از شمار جمعیت کاسته‌شود البته تا آنجا که ممکن است خواهیم‌کوشید کسانی که از تربیت نیکو بهره برنگرفته‌اند به‌شهر راه‌نیابند. ولی با ضرورت نیز نمی‌توان درافتاد. زیرا چنانکه گفته‌اند «خدایان نیز از غلبه بر ضرورت ناتوانند.»

اکنون به‌نظر من چنین می‌آید که سخنانی که تا کنون گفته‌ایم روی به‌ما کرده‌اند و می‌گویند: «ای مردان شریف و درستکار، دو اصل طبیعی و استوار تغییرناپذیری و برابری را از نظر دور مدارید و مگذارید به‌آنچه صورت رسوم و آداب اجتماعی یافته‌است گزندی وارد آید. بهوش باشید تا در شمار خانواده‌های شهر کمی و بیشی روی‌ندهد و در مقدار ثروت و دارایی که هنگام تقسیم به‌هر کسی رسیده‌است، به‌سبب خرید و فروش دگرگونی حاصل نشود. چه، این امر نه آن خدا را خوش‌می‌آید که قرعه‌کشی هنگام تقسیم ثروت را در زیر نظر داشت و نه قانونگذار را؛ بلکه نخستین گناهی است که قانون برای آن کیفری مقرر داشته‌است. حکم قانون چنین است که فقط کسانی حق دارند در قرعه‌کشی به‌منظور تقسیم ثروت شرکت کنند که شرایطی خاص را بپذیرند و از آنها پیروی نمایند. هر که آمادهٔ قبول آن شرایط نیست حق ندارد در قرعه‌کشی شرکت جوید. آن شرایط چنین است: اولاً زمین وقف خدایان است. در ثانی همهٔ کاهنان پرستشگاهها، چه مرد و چه زن، باید سه‌بار به‌خدایان قربانی نثار کنند و در اثنای دعا عهد کنند که هر کس زمین یا خانه‌ای را که هنگام تقسیم به‌او رسیده‌است بفروشد، فروشنده و خریدار باید به‌کیفری مناسب برسند. بدین منظور صورت دارایی هر کس باید بر لوحی از چوب سرو نوشته و در پرستشگاه نصب شود. بعلاوه باید مقام دولتی خاصی مأمور شود که با دیده‌ای تیزبین ناظر اجرای این قانون باشد تا هر کس را که از فرمان خدا و حکم قانون سرپیچی کرد به‌کیفر برساند.

فایده‌ای را که از اجرای چنین قانونی برای جامعه حاصل می‌شود مطابق آن ضرب‌المثل مشهور مردمان بد درنمی‌یابند بلکه فقط اشخاص درستکار و باتجربه بر آن آگاه می‌گردند. زیرا آنجا که این قانون حکومت کند امکان ثروت اندوختن در میان نیست. در چنان جامعه‌ای مرد آزاد نه نیازمند است به‌اینکه از راههای ناشایسته ثروتی بیندوزد، نه حق دارد دست به‌چنین کاری بزند، و نه

چنین آرزویی در سر می‌پروراند. زیرا پیشه‌های خاص بندگان با سیرت مرد آزاد سازگار نیست.»

۷۴۲ در این باره قانون دیگری هم هست که به‌موجب آن هیچ شهروندی حق ندارد زر و سیم داشته‌باشد. هر کس مزد بردگان و مزدورانی را که برای او کاری انجام‌می‌دهند با پول مسکوک خواهدپرداخت و آن پول تنها در درون شهر رایج خواهدبود و در شهرهای دیگر ارزشی نخواهدداشت. برای لشکرکشی و مسافرت فرستادگانی که از جانب دولت برای مذاکره به‌شهرهای دیگر می‌روند یک پول عمومی یونانی در جریان خواهدبود و هر شهر مقداری از آن را برای این گونه مصارف در خزانهٔ خود خواهدداشت. اگر شهروندی عادی ناچار شود به‌کشوری بیگانه سفر کند باید از دولت اجازه بگیرد، و اگر هنگام بازگشت پول بیگانه در دست داشته‌باشد باید آن را به‌دولت تسلیم کند و به‌اندازهٔ ارزش آن پول داخلی بگیرد. اگر از این کار سرپیچد دولت پول خارجی او را ضبط خواهدکرد. اگر کسانی آگاه شوند که شخصی پول کشور بیگانه در تصرف دارد و به‌دولت تسلیم نکرده است و این امر را به‌مقامات دولتی اطلاع ندهند آنان نیز اولاً درخور همان نفرین و سرزنش خواهندبود که سزای آن شخص مقصر است و در ثانی به‌کیفر خواهند رسید و کمترین کیفر آنان جریمه‌ای به‌میزان پول بیگانه‌ای خواهدبود که آن شخص از مقامات دولتی پنهان داشته‌است.

هنگام عروسی پدر عروس حق ندارد جهیزی به‌خانهٔ داماد بفرستد و داماد نیز نباید جهیز، هر چند به‌مقدار کم، بپذیرد. همچنین هیچ کس حق ندارد پولی به‌کسی که مورد اعتماد اوست بسپارد یا وام به‌شرط بهره بدهد و اگر چنین کرد وامدار حق خواهدداشت از استرداد اصل و بهره خودداری کند.

برای اینکه مفیدبودن این قوانین آشکار شود باید در نظر بیاوریم که جامعه چگونه بوجودآمده‌است و منظور از وجود آن چیست. هدفی که قانونگذار خردمند در نظر دارد غیر از آن است که تودهٔ مردم از او انتظار دارند. تودهٔ مردم بر آنند که قانونگذار باید چنان قوانینی وضع کند که بر اثر آنها جامعه تا حد امکان توانگر شود و زر و سیم به‌مقدار فراوان بدست‌آورد و به‌سرزمینهای پهناور و دریاها حکم براند. در عین حال گاه هم چشم‌دارند که قانونگذار جامعه را پرهیزگار و بافضیلت و نیکبخت سازد، غافل از آنکه رسیدن به‌این هر دو مقصود در آنِ واحد ممکن نیست. کسی که ادارهٔ جامعه‌ای را بعهده‌گرفته‌است باید چیزی را هدف

قراردهد که رسیدن به‌آن امکان‌پذیر است و از دست‌زدن به‌هر کاری که انجام آن ممکن نیست اجتناب ورزد. اینکه افراد جامعه دارای فضیلت و در عین حال نیکبخت باشند، هم ممکن است و هم ضروری. قانونگذار موظف است آن دو را ۷۴۳
هدف خود سازد. ولی اینکه افراد جامعه هم بسیار توانگر باشند و هم نیکبخت، با توجه به‌معنایی که تودهٔ مردم برای توانگری قائلند، هرگز ممکن نیست. توانگر در نظر تودهٔ مردم کسی است که زر و سیم فراوان اندوخته‌است. ولی می‌دانیم که مردمان فاسد نیز می‌توانند مال فراوان گردآورند. اگر این سخن راست باشد، هرگز با تودهٔ مردم هم‌آواز نخواهیم‌شد و تصدیق نخواهیم‌کرد که مرد توانگر، اگر براستی دارای فضیلت نباشد، نیکبخت است. از سوی دیگر، به‌عقیدهٔ من ممکن نیست مردی بسیار توانگر براستی دارای فضیلت باشد.

خواهندپرسید: چرا؟

خواهیم‌گفت: از یک سوی، ثروتی که هم از راه درست بدست‌آید و هم از راه نادرست، بیش از دو برابر ثروتی است که تنها از راه درست بدست‌آید. از سوی دیگر، خرج کسی که بذل مال را نه در راه نیک خوش‌دارد و نه در راه بد، کمتر از خرج مرد شریفی است که از بذل مال در راههای نیک لذت می‌برد. از این رو هرگز ممکن نیست کسی که دخلش نصف و خرجش دوبرابر است، به‌اندازهٔ مردی که دخلش دو برابر و خرجش نصف است، توانگر شود. از آن دو کس یکی نیک است. دیگری گاه بد نیست و گاه بسیار بد است، ولی به‌هر حال هرگز به‌نیکی مرد نخستین نیست. آنکه هم از راه درست ثروت می‌اندوزد و هم از راه نادرست، اگر نه در راه درست خرج کند و نه در راه نادرست، به‌سبب صرفه‌جویی توانگر می‌شود. ولی اگر فاسد و نادرست باشد و به‌اسراف گراید بکلی تهیدست می‌گردد. کسی که تنها از راه درست مال گردمی‌آورد و در راه درست خرج می‌کند هرگز نه زیاد توانگر می‌شود و نه زیاد تهیدست. با این استدلال درستی ادعای ما ثابت می‌شود: کسانی که زیاد توانگرند ممکن نیست نیک باشند، و چون نیک نیستند نمی‌توانند نیکبخت باشند.

چنانکه پیشتر گفتیم، هدف ما از وضع قوانین این است که افراد جامعه نیکبخت شوند و تا آنجا که میسر است یکدیگر را دوست‌بدارند. ولی آنجا که مردمان به‌ستمگری گرایند و بر یکدیگر اقامهٔ دعوی کنند، دوستی میان آنان نخواهدبود. دوستی در جامعه‌ای پیدا می‌شود که ظلم و مرافعه در آنجا بسیار نادر

باشد.

از این رو معتقدیم که زر و سیم در جامعه نباید باشد و هیچ کس نباید از راه پیشه‌وری و وام‌دادن یا خرید و فروش دام در صدد کسب ثروت برآید. بلکه هر کسی باید به‌آنچه از راه کشاورزی از زمین بدست‌می‌آورد قناعت کند تا هیچ کس مجبور نشود به‌سبب صرف وقت و نیرو در راه کسب ثروت، از چیزهایی که ثروت برای آنهاست غافل بماند. آدمی ثروت را برای روح و تن می‌خواهد و روح و تن بی تربیت و ورزش نمی‌توانند ارزشی را که درخور آنهاست پیدا کنند. بدین جهت بارها گفته‌ایم: از سه چیز که هر آدمی باید در راه آنها بکوشد، ثروت در مرتبهٔ سوم قراردارد و تن در مرتبهٔ دوم و روح در مرتبهٔ نخستین. اگر قوانینی که اکنون دربارهٔ آنها سخن می‌گوییم این مراتب را رعایت کنند و هر یک از آن سه را در
۷۴۴ مرتبه‌ای که درخور آن است قراردهند، می‌توان آنها را قوانین درست نامید. ولی اگر تندرستی را برتر از تربیت روحی بشمارند یا توانگری را بر تندرستی و تربیت روحی برتری نهند معلوم خواهدشد که قوانین درستی نیستند. قانونگذار پیوسته باید از خود بپرسد: «هدف من از وضع قوانین چیست؟ قوانینی که وضع می‌کنم مرا به‌هدفم می‌رساند یا از آن دور می‌کند؟» چه، تنها در این صورت می‌تواند از عهدهٔ قانونگذاری چنانکه باید برآید و این بار را از دوش دیگران بردارد.

بدین ملاحظه قانونی که وضع می‌کنیم این است که هر کس از قطعه زمینی که هنگام تقسیم بدست‌آورده‌است باید با رعایت شرایطی که برشمردیم بهره‌برداری کند. البته بسیار خوب است اگر همهٔ افراد هنگام ورود به‌شهر ما ثروت برابر با خود بیاورند. ولی چون چنین امری امکان‌پذیر نیست یکی ثروتی بیشتر خواهدآورد و دیگری کمتر. پس به‌چندین جهت، خصوصاً برای اینکه همهٔ افراد در برابر دولت برابر باشند، باید افراد را با توجه به‌مقدار ثروتی که دارند به‌چند طبقه تقسیم کنیم و در واگذاری مقامهای دولتی و اخذ مالیات و دادن حق استفاده از تسهیلات اجتماعی میزان ثروت را ملحوظ داریم تا در این دادن و گرفتن، تنها فضیلت خود افراد یا پدران و نیاکان آنان، یا نیروی بدنی یا زیبایی ظاهری معیار نباشد بلکه توانگری و تنگدستی نیز مورد توجه قرارگیرد و به‌عبارت دیگر، همهٔ مزایای گوناگون افراد که سبب نابرابری آنان می‌شود به‌نحو برابر ملحوظ گردد تا در نتیجه، هر کس مقام و منزلتی را که درخور اوست بدست‌آورد و دشمنی و نزاع روی‌ننماید. بدین جهت باید افراد جامعه را بر حسب مقدار ثروت

به‌چهار طبقه تقسیم کرد و به‌نام طبقهٔ نخستین، طبقهٔ دوم، طبقهٔ سوم و طبقهٔ چهارم، یا هر نام دیگری که سزاوارتر باشد، خواند. هر فرد ممکن است همواره در طبقه‌ای بماند یا به‌سبب ازدست‌دادن یا بدست‌آوردن ثروت، به‌طبقه‌ای دیگر انتقال یابد.

برای این قانون تتمه‌ای هم وضع می‌کنیم و می‌گوییم: اگر بخواهیم مانع بشویم از اینکه جامعهٔ ما به‌خطرناکترین بیماریها ـ یعنی دشمنی و جنگ داخلی ـ مبتلا شود نباید اجازه دهیم که گروهی از مردم زیاد تنگدست یا زیاد توانگر شوند. قانونگذار باید برای تنگدستی و توانگری حدی معین کند. پایین‌ترین حد تنگدستی ارزش زمینی است که هر کس در هنگام تقسیم بدست‌آورده‌است. هر کس باشد دست کم از این مقدار ثروت بهره‌مند باشد و هیچ کس و هیچ مقام دولتی نباید اجازه دهد که ثروت کسی از این مقدار کمتر شود. پس از آنکه ۷۴۵
قانونگذار این مقدار را حد اقل ثروت اعلام کرد، اجازه خواهدداد که هر کس دو برابر یا سه برابر یا حتی چهار برابر آن را داشته‌باشد. ولی اگر کسی به‌سبب یافتن گنج یا خرید و فروش، ثروتی بیش از آن مقدار بدست‌آورد موظف خواهدبود مازاد را به‌دولت و خدایان رسمی جامعه ببخشد تا از کیفر مصون بماند و مورد احترام باشد. هر کس از این قانون سرپیچد دیگران جرم او را به‌دولت اعلام خواهندکرد و پاداش اعلام جرم، نصف مازاد ثروت آن شخص خواهدبود در حالی که نصف دیگر به‌دولت پرداخته‌خواهدشد و نصف آنچه بدین‌ترتیب به‌دولت پرداخته می‌شود متعلق به‌خدایان خواهدبود. برای اینکه اختلافی پیش‌نیاید و میزان ثروت هر کس معلوم باشد، آن مقدار از دارایی هر فرد که بیش از ارزش زمین اوست در دفتری ثبت خواهدشد و آن دفتر در اختیار بزرگترین مقام دولتی خواهدماند.

قانون دیگر این است که شهر باید تا آنجا که ممکن است در میان دشت، در نقطه‌ای که قانونگذار معین می‌کند و از هر حیث مزایای ضروری را دربردارد، ساخته‌شود. نخست باید دژی بنا کنند که پرستشگاههای هستیا و زئوس و آتنه را دربرگیرد و دژ را در حصاری محصور سازند. پس از آن باید همهٔ زمین کشور را، بر حسب نزدیکی و دوری از دژ، به‌دوازده بخش تقسیم کنند و مراقب باشند بخشی که دارای زمین خوب و حاصلخیز است کوچکتر باشد و بخشی که زمین آن نامرغوب است بزرگتر، تا بخشها از حیث ارزش برابر باشند. سپس باید آنها را به

۵۰۴۰ قطعه زمین تقسیم کنند و هر قطعه را نیز به‌دو بخش کنند و قرعه‌ها را چنان ترتیب دهند که هر قرعه شامل دو بخش باشد: بخشی از قطعه زمینی که نزدیک به‌شهر است و بخش دیگر از قطعه زمین دور از شهر. بدین‌سان مزرعه‌ای که از همهٔ زمینهای دیگر به‌شهر نزدیکتر است باید با مزرعه‌ای که از شهر دورتر از همه است برابر بیفتد. در اینجا نیز باید مراقب باشند که در هر قرعه، قطعه زمینی کوچک و حاصلخیز با قطعه زمینی بزرگ و نامرغوب توأم باشد تا همهٔ مردم زمینهایی از حیث ارزش برابر بدست‌آورند. پس از آن ساکنان شهر را نیز باید به‌دوازده گروه تقسیم کنند و هر بخشی از زمین را با مردمانی که مالک آن شده‌اند به‌حکم قرعه تحت حمایت خدایی قراردهند و به‌نام آن خدا بخوانند. سپس باید خود شهر را نیز به‌دوازده ناحیه تقسیم کنند و به‌هر کس دو خانه بدهند یکی در میان شهر و دیگری در کران آن. بدین‌سان کار ساختن شهر و تقسیم زمین بپایان‌می‌رسد.

باید یادآور شویم که اجرای این اصول آسان نیست زیرا در هر زمان با مردمانی رو به‌رو نخواهیم‌بود که آن گونه زندگی را بی ایراد و اعتراض بپذیرند و به‌ثروتی مختصر قناعت کنند و به‌قوانینی که دربارهٔ تولید فرزندان وضع کردیم سر ۷۴۶
بنهند و زر و سیمی را که با خود آورده‌اند با رضا و رغبت ازدست‌بدهند و به‌زندگی در شهر و کران شهر بدان گونه که قانونگذار دستور می‌دهد راضی باشند.

بی‌گمان گروهی بر آن قوانین خرده خواهندگرفت و خواهندگفت: «چنین می‌نماید که قانونگذار، جامعهٔ خود را در خواب دیده‌است یا گمان می‌کند که می‌تواند شهری با ساکنانش از موم بسازد و به‌هر شکلی که خواهد، درآورد.» ما خود نیز تصدیق می‌کنیم که همهٔ آن ایرادها ناروا نیست و برای هر یک از آنها دلایل قابل قبول می‌توان آورد. ولی در عین حال می‌دانیم که قانونگذار، پس از آنکه همهٔ آن ایرادها را شنید، روی به‌ما خواهدکرد و خواهدگفت: «دوستان گرامی، گمان مکنید این ایرادها هنگام وضع قوانین از نظر من پنهان بوده‌اند. ولی من بر آنم که آدمی هر گاه بخواهد چیزی بوجودآورد نخست باید برای خود سرمشقی در کمال درستی و زیبایی برپا کند، که نشان‌دهد آن چیز چگونه باید باشد. اگر در اثنای کار معلوم شود که ممکن نیست این جزء یا آن جزءِ سرمشق را جامهٔ عمل پوشاند از آن چشم‌می‌پوشد و منظور خود را به‌نحوی که تا حد امکان به‌سرمشق شبیه و با آن خویشاوند باشد به‌مرحلهٔ عمل درمی‌آورد، بنا بر این بگذارید

قانونگذار طرح خود را بریزد و نقشهٔ خود را کامل کند. پس از آن طرح او را به همراهی خود او بررسی کنید و ببینید کدام جزء بآسانی قابل اجراست و کدام جزء دشوار. فراموش مکنید که هر استاد که بخواهد اثری هر چند کوچک، بوجودآورد باید بکوشد تا همهٔ اجزاء آن با یکدیگر هماهنگ باشند وگرنه حاصل کارش پشیزی نخواهدارزید.

چون تصمیم گرفته‌ایم کشور را به‌دوازده بخش تقسیم کنیم اکنون باید دید هر یک از بخشهای دوازده‌گانه را بر چند جزء باید تقسیم کرد. بنا به‌قاعده‌ای که اندکی پیش بیان کردیم، هر بخش را باید به‌چنان عددی قسمت کنیم که هر جزء چندین بار قابل تقسیم باشد تا در پایان کار، تمام شهر به ۵۰۴۰ جزء برابر تقسیم شود. بر اساس همین قاعده، قانون باید وسعت حوزه‌ها و منطقه‌ها و همچنین شمار افراد فوجها و دسته‌های سربازان، و اندازهٔ وزن و کیل را برای
کالاهای خشک و مایع به‌نحوی معین کند که همهٔ آنها با یکدیگر هماهنگ باشند. ۷۴۷
قانونگذار نباید بترسد از اینکه او را به‌موشکافی و مداخله در امور جزئی متهم کنند بلکه اگر صلاح بداند می‌تواند دستور دهد که هر ظرف که هر کسی برای خود تهیه می‌کند باید دارای ظرفیتی معین باشد.

همچنین جا دارد قانونگذار از راه وضع قانون این اصل کلی را رایج سازد که رعایت اعداد تقسیم‌پذیر، چه در طولها و چه در عمقها، خصوصاً در مورد صداها و حرکات، خواه حرکت در جهت مستقیم باشد، خواه به‌سوی بالا یا پایین، و خواه دایره‌وار، همواره و از هر حیث سودمند است. قانونگذار باید همهٔ این نکته‌ها را رعایت کند و به‌زیردستان خود دستور دهد که از تأثیر نسبتهای عددی در هیچ امر غافل نمانند. زیرا در آموزش و پرورش جوانان، خواه در امور شخصی و خواه اجتماعی، هیچ موضوع درسی به‌اندازهٔ ریاضیات حائز اهمیت نیست. مهمترین نتیجهٔ آموزش ریاضیات این است که طبایع سست و خواب‌آلود را بیدار می‌کند و توانایی آموختن و بیادداشتن و اندیشیدن به‌آنان می‌بخشد چنانکه قادر می‌شوند در پرتو این هنر خدایی بر طبیعت خود غالب آیند و در آموختن و فهمیدن پیشرفت کنند. اگر قانونگذار با وضع قوانین شایسته و ایجاد سازمان اجتماعی درست، روح جوانان را از تمایل به‌مال گردآوردن و ثروت‌اندوختن پاک کند، در آن صورت آموزش ریاضیات وسیله‌ای شایسته برای تربیت خواهدبود. ولی اگر آن شرایط فراهم نباشد، ریاضیات به‌جای اینکه دانایی بارآورد سبب

نیرنگ‌بازی و زیرکی در داد و ستد خواهدشد بدان گونه که امروز در میان مصریها و فنیقیها و برخی اقوام دیگر می‌توان دید، هر چند نمی‌دانیم که آن اقوام به‌سبب سازمان سیاسی نادرست و رواج بازاری‌گری به‌آن حال افتاده‌اند، یا علت آن قوانین نادرستی است که در آن کشورها حکمفرماست یا سرنوشت بدی که دامنگیر آنان شده، و یا تأثیر بد سرزمینی که در آن بسرمی‌برند.

آری، مگیلوس و کلینیاس گرامی، سرزمین در اخلاق و روحیات مردمانی که در آن به‌جهان آمده و رشد کرده‌اند اثر دارد، و قانونگذار نباید این عامل را از نظر دور بدارد. بعضی سرزمینها به‌سبب بادهای گوناگون و گرمای آفتاب، برخی دیگر به‌علت آب و برخی با غذاهایی که از آنها بدست‌می‌آید نه تنها در جسم مردمان بلکه در روح آنان نیز آثار پسندیده یا ناپسند می‌گذارند. بهترین سرزمینها جایی است که در آن نسیمی خدایی می‌وزد و زیر حمایت ذوات آسمانی قراردارد و سعادت و بدبختی مردمانی که در آن سکنی می‌گزینند بسته به‌این است که آن موجودات آسمانی آنان را با میل و رغبت بپذیرند یا نه. قانونگذار خردمند پیش از هر کار باید، تا آنجا که پی‌بردن به‌این گونه اسرار برای آدمی میسر است، به‌این نکات توجه کند. تو نیز، کلینیاس گرامی، نباید از این وظیفه غافل بمانی. زیرا کسی که می‌خواهد در سرزمینی شهری تازه تأسیس کند باید همهٔ این نکته‌ها را در نظر بگیرد.

کلینیاس: دوست آتنی، حق با توست و باید چنین کرد.

کتاب ششم

آتنی: اکنون هنگام آن رسیده‌است که متصدیان مقامات عالی دولتی شهر ۷۵۱
تازه را انتخاب کنی.

کلینیاس: راست است.

آتنی: کسی که بخواهد کشوری منظم تأسیس کند باید دو کار عمده انجام دهد: نخست معین کند که برای ادارهٔ امور کشور کدام مقامات دولتی لازم است و کسانی که باید بر آنها گماشته‌شوند چند تن باید باشند و چگونه باید برگزیده‌شوند. سپس قوانینی را که باید به‌دست آن مقامات به‌مرحلهٔ اجرا درآیند به‌آنها بدهد، و روشن کند که هر مقام دولتی کدام قوانین را باید اجرا کند و در اجرای آنها چه روشی باید درپیش‌گیرد. ولی پیش از آنکه انتخاب مأموران دولتی را آغاز کنیم بگذارید لحظه‌ای درنگ کنیم و نکته‌ای را که بیانش ضروری بنظرمی‌آید توضیح دهیم.

کلینیاس: کدام نکته؟

آتنی: همه می‌دانند که قانونگذاری کاری است خطیر. ولی اگر جامعه‌ای اجرای بهترین قوانین را به‌دست مأموران ناشایسته بسپارد کوچکترین فایده‌ای از قوانین نمی‌برد، و نه تنها مایهٔ استهزای خاص و عام می‌شود بلکه بزرگترین زیانها عاید آن می‌گردد.

کلینیاس: در این تردید نیست.

آتنی: این خطر در مورد قوانینی که اکنون وضع می‌کنیم، و کشوری که در شرف تأسیس آن هستیم، در کمین تو نشسته‌است. زیرا بدیهی است که اولاً همهٔ کسانی که قراراست به‌مقامات دولتی گماشته‌شوند باید از خانواده‌های سالم و سرشناس برخاسته و از کودکی تا روزی که انتخاب می‌شوند امتحان لازم را داده

باشند. در ثانی انتخاب‌کنندگان نیز باید مطابق اصولی که قانون معین کرده‌است تربیت شده‌باشند تا به‌تشخیص اینکه چه کسانی را باید انتخاب کرد و کدام افراد را باید کنار گذاشت توانا باشند. ولی در کشوری نوبنیاد، از کسانی که تازه از راه رسیده‌اند و هنوز یکدیگر را نمی‌شناسند و از تربیت شایسته هم بهره‌مند نیستند چگونه چشم‌داری که بتوانند مدیران جامعه را درست انتخاب کنند؟

کلینیاس: مشکل می‌بینم از عهدهٔ این کار برآیند.

آتنی: ولی، چنانکه می‌گویند، در گرماگرم جنگ راه گریز نیست. پس من و
تو باید به‌یاری یکدیگر بشتابیم. تو، چنانکه خود می‌گویی، در برابر مردم کرتا
۷۵۲ متعهد شده‌ای که به‌همراهی نه تن دیگر این شهر نوبنیاد را تأسیس کنی، و من
به‌تو وعده داده‌ام که در این کار از پشتیبانی دریغ نورزم. از این رو میل ندارم
بحثی را که در این باره آغاز کرده‌ام بی‌سر بگذارم چه اگر بی‌سر براه‌بیفتد
ناقص‌الخلقه خواهدماند.

کلینیاس: خوب گفتی.

آتنی: گفتن کافی نیست باید طبق آن گفته عمل کرد.

کلینیاس: بسیار خوب.

آتنی: و اگر خدا بخواهد و ما بتوانیم بر ضعف پیری غلبه کنیم، چنان خواهیم‌کرد.

کلینیاس: باید امیدوار باشیم که خدا خواهدخواست.

آتنی: البته باید امیدوار باشیم. به‌یاری او بدین مقصود نیز خواهیم‌رسید که...

کلینیاس: کدام مقصود؟

آتنی: که با کمال شهامت و بی‌آنکه تردیدی به‌خود راه‌دهیم جامعهٔ خود را تأسیس کنیم.

کلینیاس: مقصودت از این سخن چیست؟

آتنی: مرادم این است که قوانین خود را برای همین مردم که تجربه‌ای در امور سیاسی ندارند وضع خواهیم‌کرد بی‌آنکه از عکس‌العمل آنان در برابر آن قوانین بترسیم. تردید نیست که در آغاز کار هیچ یک از آنان قوانین ما را از روی رغبت نخواهدپذیرفت. ولی اگر چندی صبر کنیم تا جوانان به‌آنها خو گیرند و مطابق آنها تربیت شوند و به‌مزایای آنها پی‌ببرند و سپس دوشادوش همهٔ

شهروندان در انتخاب متصدیان مقامات دولتی شرکت جویند، گمان می‌کنم آنگاه می‌توانیم مطمئن باشیم که پایهٔ جامعهٔ ما روز به‌روز استوارتر خواهدشد.

کلینیاس: این انتظار بجاست.

آتنی: بگذار ببینم آیا راهی که به‌ذهن من رسیده، راه درستی است؟ عقیدهٔ من این است: شما که از کنوسوس آمده‌اید نباید به‌انجام وظیفهٔ خود به‌صورت سطحی قناعت ورزید بلکه باید هر چه بیشتر بکوشید تا در رأس همهٔ سازمانهای دولتی نخستین بار بهترین و قابل‌اعتمادترین مردان قرارگیرند. برگزیدن دیگر مأموران دشوار نیست ولی انتخاب نخستین پاسداران قانون باید با کمال دقت و مراقبت انجام‌پذیرد.

کلینیاس: این نقشه را چگونه می‌توان اجرا کرد؟

آتنی: مردمان کنوسوس چون مقدم‌تر از ساکنان دیگر شهرهای کرتااند، باید به‌همراهی دیگران که روی به‌این شهر نوبنیاد آورده‌اند هیأتی از سی و هفت مرد به‌سمت نخستین پاسداران قانون بگزینند که هیجده تن از مردم کنوسوس و نوزده تن از کسان دیگر باشند. سپس ساکنان کنوسوس باید آن هیجده مرد را به‌جامعهٔ نوبنیاد واگذار کنند و خود تو را نیز، خواه از راه تقاضا و خواه در صورت ضرورت با زور، وادار سازند که یکی از آن هیجده مرد باشی و عضویت این جامعه ۷۵۳
را بپذیری.

کلینیاس: مگر قرارنیست تو و مگیلوس نیز عضو جامعهٔ ما شوید؟

آتنی: نه، کلینیاس گرامی. اهالی آتن و اسپارت مردمانی مغرورند. بعلاوه آن دو شهر از مسکن جامعهٔ تازهٔ تو زیاد دورند، در حالی که برای تو و آن هفده مرد عضویت این جامعه از هر حیث بی‌اشکال است.

کاری که در وضع کنونی برای انتخاب بلندپایه‌ترین مأموران دولتی باید کرد همان است که گفتیم. ولی در زمانهای آینده انتخاب آنان باید بدین‌سان که توضیح می‌دهم بعمل‌آید: همهٔ افرادی که پیاده یا سوار خدمت سربازی می‌کنند و در یکی از جنگها شرکت داشته‌اند در صورتی که سنشان اجازه دهد، باید بی‌استثنا برای انتخاب برترین مأموران دولتی حاضر شوند. انتخاب در بزرگترین پرستشگاه شهر انجام‌خواهدگرفت. هر انتخاب‌کننده نام کسی را که به‌عقیدهٔ او برای برترین مقام دولتی شایسته است با قید نام پدر و ناحیه‌ای که در آن ساکن است، و نام و نام پدر و نام ناحیهٔ خود، بر لوحی خواهدنوشت و آن را در قربانگاه

پرستشگاه خواهدنهاد. هر کس حق خواهدداشت لوحی را که حاوی نام کسی است که او را پسند نمی‌آید بردارد و دست کم سی روز در میدان شهر بیاویزد. پس از آن سیصد لوح با نام سیصد کس که بیش از دیگران رأی دارند در معرض ملاحظهٔ همگان گذاشته خواهدشد. سپس هر کسی از میان آن سیصد تن، شخصی را که بیش از دیگران می‌پسندد انتخاب خواهدکرد. پس از انتخاب دوم، نام صد تن که بیش از همه رأی آورده‌اند باز به‌عموم عرضه خواهدشد. بار سوم هر کسی حق خواهدداشت در حالی که در میان قطعه‌های اجساد قربانی به‌این سو و آن سو می‌رود از آن صد تن یکی را برگزیند. این بار سی و هفت تن که بیش از دیگران رأی دارند منتخب بشمارمی‌آیند و به‌تصدی بالاترین مقامات دولتی گماشته می‌شوند.

اکنون، کلینیاس و مگیلوس گرامی، باید دید در جامعهٔ ما چه کسانی باید تعداد مقاماتی را که برای ادارهٔ آن ضروری است معین کنند و بر نخستین انتخاب کسانی که باید آن مقامات را عهده‌دار شوند نظارت نمایند؟ بدیهی است وقتی که جامعه‌ای تأسیس می‌شود باید مردان بسیار لایق و توانا همهٔ آن وظیفه‌ها را عهده‌دار شوند و به‌بهترین وجه از عهدهٔ انجام آنها برآیند زیرا چنانکه آن مثل معروف می‌گوید «آغاز هر کار نصف آن کار است». حتی به‌عقیدهٔ من آغاز کار بیش
از نصف آن است و هر چه در اهمیت نخستین گامهایی که برای انجام کاری ۷۵۴
برداشته‌می‌شود بگوییم، کم گفته‌ایم.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: بسیار خوب. اکنون که به‌اهمیت این نکته پی‌برده‌ایم لازم است بحث را چندان ادامه دهیم تا دست کم برای خود ما روشن شود که گام نخست را چگونه باید برداشت و آن آغاز چگونه باید عملی شود. آنچه من در این باره مفید و ضروری می‌دانم یک راه بیش نیست.

کلینیاس: آن راه کدام است؟

آتنی: عقیدهٔ من این است: شهری که می‌خواهیم تأسیس کنیم فرزند شهری است که بنیان‌گذار آن است و این شهر اخیر پدر و مادر اوست. می‌دانم که بسی شهرهای نوبنیاد با شهرهای بنیادگذار در حال دشمنی و نفاق بوده‌اند و در آینده نیز چنین خواهدبود. ولی شهر نوبنیاد ما هنوز کودکی بیش نیست. این کودک اگر هم قراراست در آینده روزی با پدر و مادر خود دشمنی ورزد، در حال

حاضر که به‌آنها نیازمند است آنها را دوست‌دارد و آنها نیز به‌او محبت می‌ورزند. بدین جهت هر وقت به‌تنگنا می‌افتد به‌آنها پناه می‌برد و از آنها یاری می‌بیند. شهر نوبنیاد ما و ساکنان کنوسوس امروز یکدیگر را به‌چشم دوستی می‌نگرند. از این رو بار دیگر می‌گویم ـ زیرا تکرار سخن درست زیان ندارد ـ که همهٔ ساکنان کنوسوس باید انجام اموری را که در آغاز تأسیس این شهر ضروری است بعهده بگیرند و صد تن از میان بهترین و لایق‌ترین کسانی که به‌شهر نوبنیاد آمده‌اند و صد تن دیگر از میان ساکنان کنوسوس بگزینند. این دو هیأت باید با دقت تمام شمار مقامات دولتی را که برای ادارهٔ شهر نوبنیاد ضروری است معین کنند و بر انتخاب کسانی که باید به‌آن مقامات گماشته‌شوند نظارت نمایند. وقتی که این کار بانجام‌رسید کسانی که از کنوسوس آمده‌اند به‌شهر خود بازخواهندگشت و شهر نوبنیاد خواهدکوشید تا از آن پس وسایل نیکبختی و رفاه خود را خود فراهم‌آورد.

آن سی و هفت تن که به‌سمت پاسداری قانون انتخاب شده‌اند، باید در زمان حال و آینده از عهدهٔ انجام تکالیفی که برمی‌شمارم برآیند: نخست باید وظیفهٔ پاسداری از قوانین و نظارت در اجرای آنها را بعهده‌گیرند. سپس باید سیاهه‌ای از دارایی هر یک از ساکنان شهر به‌استثنای چهار مینه در مورد اعضای طبقهٔ اول، سه مینه در مورد اعضای طبقهٔ دوم، دو مینه در مورد اعضای طبقهٔ سوم و یک مینه در مورد اعضای طبقهٔ چهارم جامعه در دسترس خود داشته باشند. اگر معلوم شود که کسی علاوه بر آنچه خود نوشته و به‌دولت تسلیم کرده است مالی دارد، نه تنها همهٔ آن مازاد باید ضبط شود بلکه هر که بخواهد، حق دارد بر او اقامهٔ دعوی کند و اگر در نتیجهٔ رسیدگی آشکار شود که متهم به‌علت حرص مال از قانون تخطی کرده‌است از آن پس حق نخواهدداشت از اموال عمومی استفاده کند، و اگر در شهر چیزی تقسیم کنند سهمی به‌او داده‌نخواهد شد. چنان کسی پس از محکومیت حق ندارد جز قطعه زمینی که هنگام تقسیم زمین به‌او رسیده‌است مالی داشته‌باشد، و تا زنده است نامش در شارع عام بر لوحی نوشته خواهدماند. ۷۵۵

هیچ یک از پاسداران قانون نباید بیش از بیست سال در مقام خود بماند و هنگام انتخاب به‌آن سمت نباید کمتر از پنجاه سال داشته‌باشد. کسی که هنگام انتخاب شصت‌ساله باشد بیش از ده سال در مقام خود نخواهدماند و آنان که سنشان از هفتاد گذشته‌است به‌سمت پاسداری قانون برگزیده نخواهندشد.

در اینجا به‌ذکر این سه وظیفه برای پاسداران قانون اکتفا می‌ورزیم. در ضمن بحثی که پس از این دربارهٔ قوانین خواهیم‌کرد دربارهٔ آن وظایف توضیحی بیشتر خواهیم‌داد و تکالیف دیگری را که باید به‌عهدهٔ آنان گذاشت تشریح خواهیم‌کرد. اکنون باید چگونگی انتخاب دیگر مأموران دولتی را یکان‌یکان بررسی کنیم. نخست باید سرداران سپاه و دستیاران آنان، که می‌توانیم با عنوان hipparch و phylarch بنامیم، و فرماندهان نیروی پیاده که عنوان taxiarch شایستهٔ آنان است، برگزیده‌شوند. برای انتخاب سرداران سپاه، پاسداران قانون گروهی را نامزد خواهندکرد و همهٔ کسانی که به‌سن سربازی رسیده و در یکی از جنگها شرکت کرده‌اند از میان نامزدشدگان سرداران را انتخاب خواهندکرد. اگر کسی معتقد باشد که شخصی که در میان نامزدشدگان نیست برای مقام سرداری شایسته‌تر از یکی از نامزدهاست، آن شخص را معرفی خواهدکرد و شایستگی او را با قید سوگند به‌اطلاع عموم خواهدرساند. آنگاه انتخاب‌کنندگان با بلندکردن دست اعلام خواهندکرد که کدام یک از آن دو کس را برای نامزدی شایسته‌تر می‌دانند. پس از آن انتخاب با بلندکردن دست آغاز خواهدشد. سه کس که بیش از دیگران رأی آورده‌اند، پس از آنکه دربارهٔ آنان بررسی کامل از آن گونه که در مورد پاسداران قانون لازم است، بعمل‌آمد، به‌مقام سرداری سپاه برگزیده خواهندشد. آنگاه سرداران سپاه دوازده تن برای فرماندهی نیروی پیاده پیشنهاد خواهندکرد، یعنی برای هر قبیله یک تن. اینجا نیز پیشنهاد متقابل مجاز است و انتخاب فرماندهان با بلندکردن دست صورت خواهدگرفت. تا وقتی که انجمن شهر تشکیل نیافته‌است پاسداران قانون کسانی را که حق انتخاب‌کردن دارند در یکی از پرستشگاهها گردخواهندآورد. در انجمنهایی که بدین‌سان تشکیل می‌یابد سربازان سنگین‌اسلحه جایی خاص خواهندداشت و سواران در جای مخصوص خود خواهندایستاد و کسانی از تودهٔ مردم که حق انتخاب دارند در جایی که برای آنان معین می‌شود حضور خواهندیافت. سرداران سپاه با رأی همهٔ حاضران
756 برگزیده خواهندشد ولی برای انتخاب فرماندهان گروههای پیاده، تنها سربازان سپردار رأی خواهندداد. افسران گروههای سبک‌اسلحه و تیراندازان و دیگر دسته‌ها را خود فرماندهان معین خواهندکرد. فرماندهان نیروی سوار از طرف همان کسانی که سرداران سپاه را نامزد می‌کنند پیشنهاد خواهندشد. در این مورد نیز پیشنهاد متقابل مجاز خواهدبود. در انتخاب این فرماندهان تنها سربازان

سوار رأی خواهندداد و سربازان پیاده تماشاگر خواهندبود. آنگاه دو تن از پیشنهادشدگان که بیش از دیگران رأی آوردهباشند به‌سمت فرمانده نیروی سوار برگزیده خواهندشد. اگر در نخستین رأی‌گیری نتیجه روشن نباشد دوباره رأی گرفته خواهدشد، و اگر پس از رأی‌گیری دوم نیز کسی به‌نتیجه معترض باشد حکم کسانی که بر رأی‌گیری نظارت دارند قاطع خواهدبود.

انجمن شهر از سی بار دوازده تن تشکیل خواهدیافت. زیرا عدد سیصد و شصت را بآسانی می‌توان به‌انواع گوناگون تقسیم کرد. نخست آن عدد را به‌چهار تقسیم می‌کنند. نتیجهٔ تقسیم نود است. آنگاه از هر طبقهٔ جامعه نود تن انتخاب می‌کنند بدین ترتیب: روز نخست همهٔ شهروندان کسانی را که باید از میان افراد طبقهٔ اول انتخاب شوند برمی‌گزینند. شرکت در این انتخاب اجباری است و هر کس از انجام این تکلیف شانه خالی کند به‌پرداخت جریمه محکوم خواهدشد. روز دوم انتخاب اعضای طبقهٔ دوم به‌همان ترتیب انجام‌می‌گیرد و روز سوم انتخاب اعضای طبقهٔ سوم. در انتخاب اخیر همهٔ شهروندان حق رأی دارند ولی تنها افراد سه طبقهٔ نخستین مکلف به‌رأی‌دادنند در حالی که اگر کسانی از افراد طبقهٔ چهارم از دادن رأی خودداری کنند مجازات نخواهندشد. روز چهارم همهٔ شهروندان انتخاب اعضای طبقهٔ چهارم را انجام‌خواهندداد و در این انتخاب کسانی از طبقهٔ سوم و چهارم که از رأی‌دادن خودداری ورزند کیفری نخواهنددید ولی هر یک از افراد طبقهٔ اول و دوم که در انتخاب شرکت نکنند به‌پرداخت جریمه محکوم خواهدشد: کیفر افراد طبقهٔ اول سه برابر کیفر روز نخست و مجازات افراد طبقهٔ دوم چهار برابر مجازات روز نخست خواهدبود. روز پنجم نامهای انتخاب‌ـ شدگان به‌همگان اعلام خواهدشد و آنگاه همهٔ شهروندان از میان آنان، هر که را بخواهند، بار دیگر انتخاب خواهندکرد. هر کس در این انتخاب شرکت نکند به پرداخت جریمه‌ای برابر جریمهٔ روز نخستین محکوم خواهدشد. پس از آنکه بدین سان از هر طبقه صد و هشتاد تن برگزیده‌شدند، نصف آن عده را به‌وسیلهٔ قرعه جدا می‌کنند و اینان پس از آنکه دربارهٔشان بررسی دقیق بعمل‌آمد، برای یک سال به‌عضویت انجمن شهر گماشته‌می‌شوند.

حکومتی که بدین روش انتخاب شود حد وسطی است میان استبداد و دموکراسی، و حکومت خوب همواره حکومتی است که میانگین بین آن دو باشد. چه، همان گونه که پیدایش دوستی میان حکمرانان مستبد و بردگان ممکن

۷۵۷ نیست، میان مردان خوب و بد نیز، که از حیث مقام اجتماعی با یکدیگر برابرند، هرگز دوستی پدیدار نمی‌شود. زیرا اگر چیزهای برابر به‌دست اشخاص نابرابر افتد تناسب اندازه‌ها مختل می‌شود، و در نتیجه، همان چیزهای برابر نابرابر می‌گردند. سبب اصلی دشمنی و کشمکش در کشورهای مختلف همان دو علت است. از قدیم گفته‌اند دوستی ناشی از برابری است. این، سخنی است درست، ولی معنی آن برابری که منشأ دوستی تواندبود، چندان روشن نیست و همین ابهام آدمیان را به‌اشتباه افکنده‌است. دو گونه برابری هست که هر چند به‌یک نام خوانده می‌شوند، در حقیقت ضد یکدیگرند. یکی برابری اندازه‌ها و وزنها و شمارهاست. این گونه برابری را هر دولت و هر قانونگذاری می‌تواند هنگام قرعه‌زدن رعایت کند. برابری دیگر را، که برابری راستین است، هر کس نمی‌تواند بآسانی دریابد زیرا «تشخیص آن با زئوس است» و توانایی دریافت آن در آدمیان بسیار ضعیف. ولی همان دریافت ضعیف نیز که افراد و جامعه‌های بشری از آن بهره دارند منشأ خیر بزرگی است. این برابری اقتضا می‌کند به‌آنان که بزرگترند سهمی بزرگتر داده شود و به‌آنان که کوچکترند سهمی کوچکتر، تا هر کس از سهمی که بر حسب طبیعتش درخور اوست بهره‌مند شود. بدین جهت به‌آنان که از حیث مزایای معنوی غنی هستند مقامی بزرگتر می‌دهد و به‌کسانی که از لحاظ تربیت و فضیلت در مرتبه‌ای پایین‌تر قراردارند همان مقدار که به‌معیار درست درخورشان هست می‌بخشد. این گونه عدالت به‌عقیدهٔ ما هنر سیاست به‌معنی راستین است. بدین جهت ما نیز، کلینیاس گرامی، خواهیم‌کوشید رفتار خود را با این اصل منطبق سازیم و در تأسیس شهر نوبنیاد خود از آن پیروی کنیم. در آینده نیز اگر کسی بخواهد شهری نو تأسیس کند باید هنگام قانونگذاری رسیدن به‌آن نوع عدالت بزرگترین آرزوی او باشد. هدف او نباید آن باشد که یک فرد یا یک گروه یا تودهٔ مردم را به‌حکومت برساند بلکه حکومت عدل باید یگانه هدف او باشد، و عدل به‌معنی راستین، چنانکه گفتیم، آن است که از میان افراد نابرابر، هر کس سهمی را که بر حسب طبیعتش حق اوست ببرد تا برابری حقیقی حکمفرما شود. ولی در عین حال ضروری است که هر دولت، برای اینکه از پیدایش دشمنی و نزاع در میان افراد جامعه جلوگیری کند، گاه‌گاه آن برابری نوع نخستین را نیز بکاربندد. زیرا گذشت و انصاف چیزی نیست جز اینکه آدمی در اجرای کامل حق اصرار نورزد. از این رو چاره‌ای نیست جز اینکه بگذارند آن برابری که به‌وسیلهٔ قرعه

تأمین می‌شود حمکفرمایی کند تا آتش ناخشنودی تودهٔ مردم زبانه نکشد. ولی هنگام قرعه‌زدن باید از خدا و بخت مساعد یاری بخواهند تا قرعه چنان بیفتد که عدالت اقتضا می‌کند. پس پیروی از هر دو نوع برابری ضروری است. منتها آن نوعی را که به‌بخت و اتفاق بستگی دارد باید به‌حد امکان کمتر بکاربست.

۷۵۸ دوست من، جامعه‌ای که بخواهد پایدار بماند ناچار است این روش را درپیش‌گیرد. ولی همچنان که کشتی در میان دریا شب و روز نگهبان لازم دارد، کشوری هم که در میان امواج تجاوز و تهاجم کشورهای دیگر پیش می‌رود و هر آن بیم غرق‌شدن دارد، شب و روز نیازمند نگهبانی است. بدین جهت مقامات دولتی نباید آنی از نگهبانی غافل بمانند. ولی این نکته را در نظر باید گرفت که اعضای انجمن شهر، اگر همه با هم در کار باشند، نمی‌توانند وظیفهٔ نگهبانی را با سرعتی که ضروری است انجام‌دهند. از این گذشته بیشتر اعضای انجمن شهر ناچارند بیشتر وقت خود را صرف تنظیم امور خانهٔ خود کنند. بدین سبب باید اعضای انجمن را به‌دوازده گروه تقسیم کرد تا هر گروه یک ماه نظارت کلی بر امور شهر را بعهده‌گیرد. اینان باید همواره آماده باشند تا هر خودی یا بیگانه‌ای را بپذیرند و به‌سخنش گوش فرادهند، خواه موضوع سخن تسلیم گزارش باشد یا سؤالی که از کشوری دیگر رسیده، و یا پاسخی از کشوری بیگانه به‌سؤالی که از آن شده‌است.

علی‌الخصوص باید مراقب آشوبهایی باشند که در هر کشور بآسانی روی می‌نماید، و بکوشند تا چنان اتفاقی روی‌ندهد و اگر روی‌داد زیان آن هر چه زودتر جبران شود. اعضای انجمن شهر باید اختیار داشته‌باشند که همهٔ مجامع ملی را، خواه آنچه به‌موجب قانون پیش‌بینی شده‌است و خواه مجامعی که خود بر حسب ضرورت تشکیل آنها را لازم می‌دانند، دعوت یا منحل کنند. چنانکه گفتیم هر یک از گروههای دوازده‌گانهٔ انجمن شهر یک ماه از سال را به‌اجرای تکالیفی که برشمردیم خواهدپرداخت و یازده ماه دیگر را به‌آسایش خواهدگذراند. هر گروه در انجام وظایفی که بعهده‌دارد از دیگر مقامات دولتی یاری خواهدجست.

برای سامان‌دادن به‌شهر دستورهایی که دادیم کافی است. ولی امور بیرون شهر را چگونه باید تنظیم کرد؟ پس از آنکه کشور را به‌دوازده بخش تقسیم کردند آیا نباید کسانی برای انجام امور مربوط به‌راهها و خانه‌ها و میدانها و چشمه‌ها و چاهها و پرستشگاهها بگمارند؟

کلینیاس: بی‌گمان.

۷۵۹ آتنی: پس باید برای پرستشگاهها کاهنانی اعم از مرد و زن معین شوند، و برای رسیدگی به‌امور راهها و ساختمانها و جلوگیری از اینکه آدمیان و دامها نظم شهر و بیرون شهر را آشفته کنند باید سه گونه کارگزار گماشته‌شوند: کارگزارانی که مراقب نظم شهر خواهندبود پاسبان شهر خوانده خواهندشد و کسانی که رسیدگی به‌امور بازار را بعهده‌خواهندداشت، پاسبان بازار. مراقبان پرستشگاهها نیز عنوان کاهن خواهندداشت. در جاهایی که کهانت شغل موروثی است در این رسم نباید تغییری داده‌شود. ولی آنجا که هنوز کاهنی نیست باید از میان مردان و زنان کاهنانی برگزیده‌شوند تا امور پرستشگاهها را سامان دهند. بعضی از کارگزاران و پاسبانان با رأی مردم انتخاب خواهندشد و بعضی دیگر به‌وسیلهٔ قرعه. در این گونه فرصتها باید ساکنان ناحیه‌های مختلف شهر در یک جا برای انتخاب کارگزاران گردآیند تا بدین وسیله آشنایی و دوستی میان آنان برقرار شود. انتخاب کاهنان را باید به‌خدا واگذار کرد تا او خود کسانی را که شایسته می‌داند برای مراقبت از پرستشگاه خود بگزیند. از این رو باید در این مورد به‌قرعه توسل جست و نتیجه را به‌بخت و اتفاق واگذار کرد. ولی پس از آنکه انتخاب با قرعه انجام‌گرفت باید بدقت بررسی شود که انتخاب‌شدگان نقصی در تن نداشته و ثمرهٔ ازدواجی قانونی باشند و از خانواده‌ای خوشنام برخاسته، و خود و پدر و مادرشان در همهٔ عمر دست به‌خون کسی نیالوده و گناهی نسبت به‌دین مرتکب نشده‌باشند.

قوانین راجع به‌تشریفات دینی را باید از پرستشگاه دلفوی بیاورند و مفسرانی بر آنها بگمارند. کاهنان به‌هنگام انتخاب کمتر از شصت سال نخواهند داشت و هر کاهن برای یک سال برگزیده خواهدشد و انتخاب دوبارهٔ شخصی بدین سمت مجاز نخواهدبود. اینها قوانینی است که باید در انتخاب کاهنان رعایت شود.

برای انتخاب مفسران قوانین دینی، هر یک از طبقات چهارگانه سه تن از میان افراد طبقهٔ خود پیشنهاد می‌کند. از میان آنان سه تن که بیش از دیگران رأی دارند به‌سمت مفسر گماشته‌می‌شوند و نه تن دیگر به‌پرستشگاه دلفوی فرستاده‌می‌شوند تا خدا از میان آنان سه تن دیگر انتخاب کند. چگونگی بررسی دربارهٔ اینان و حد اقل سنی که هر یک باید داشته‌باشد همان است که در مورد کاهنان گفتیم.

اینان تا زنده‌اند در مقام خود خواهندماند و چون یکی درگذرد همان
طبقه‌ای که او از میان آن برخاسته‌بود جانشین او را انتخاب خواهدکرد. گذشته از
این برای هر پرستشگاه باید مدیرانی معین شوند تا به‌گنجینهٔ پرستشگاه و املاک
آن نظارت کنند و املاک را به‌اجاره دهند و درآمد آنها را گردآورند. بدین منظور
برای پرستشگاههای بزرگ سه تن و برای پرستشگاههای کوچک دو تن از میان ۷۶۰
اعضای طبقهٔ اول برگزیده خواهندشد و انتخاب آنان با همان تشریفاتی که در
مورد انتخاب سرداران سپاه تشریح کردیم صورت خواهدگرفت.

تا آنجا که ممکن است، هیچ چیز نباید بی نگهبان گذاشته‌شود. نگهبانی
شهر به‌عهدهٔ سرداران سپاه و فرماندهان نیروی سوار و نیروی پیاده، و خصوصاً
پاسبانان شهر و بازار خواهدبود. برای مراقبت بیرون شهر باید به‌روشی که شرح
می‌دهم رفتار کنند: همهٔ سرزمین به‌دوازده بخش برابر تقسیم شده‌است. مراقبت
هر بخش از راه قرعه‌زنی به‌عهدهٔ ساکنان یکی از ناحیه‌های دوازده‌گانه گذاشته
خواهدشد. هر ناحیه بدین منظور هر سال پنج تن را مأمور خواهدساخت و این
شصت تن به‌نام دشتبان، یا نامی شبیه آن، خوانده خواهندشد. هر یک از آنان از
میان مردم ناحیهٔ خود دوازده جوان که کمتر از بیست و پنج و بیش از سی سال
نباید داشته‌باشند، انتخاب خواهدکرد و اینان هر ماه به‌مراقبت بخشی از
سرزمین، که با قرعه معین خواهدشد، قیام خواهندکرد و این امر سبب خواهدشد
که هر یک از آنان آشنایی کامل به‌همهٔ سرزمین پیدا کند. دشتبانان و جوانانی که
آنان انتخاب می‌کنند دو سال در مقام خود خواهندماند و دشتبان مراقب خواهد
بود که هر یک از آن جوانان پس از هر یک ماه به‌حفاظت بخشی دیگر از سرزمین
که در سمت شرقی بخش پیشین است گماشته شود. بدین‌سان تا پایان سال
نخستین، همهٔ جوانان با همهٔ بخشهای سرزمین آشنا خواهندشد. از آغاز سال
دوم جوانان هر ماه بخشی دیگر از سرزمین را که در سمت غربی بخش پیشین
است حفاظت خواهندکرد و بدین ترتیب هر جوان همه جای کشور را نه تنها در
یک فصل بلکه در فصلهای مختلف خواهددید. در سال سوم دشتبانان دیگری
برگزیده خواهندشد و اینان نیز دستیاران جوان خود را انتخاب خواهندکرد.
وظایف دشتبانان و دستیاران ایشان به‌شرحی است که بیان می‌کنم: نخست باید
راه هجوم دشمنان را ببندند. بدین منظور هر جا ضرورتی باشد حصار خواهند
ساخت و خندق خواهندکند و بهوش خواهندبود که کسی به‌کشتزارها و اموال

۷۶۱ مردم آسیبی نرساند. برای انجام این وظیفه بردگان و چارپایان بارکش را هر جا بیابند بکارخواهندگرفت ولی خواهندکوشید بردگان و چارپایانی را انتخاب کنند که در خانه‌ها و کشتزارها مشغول کار نیستند. سپس در همه جا راه را بهدشمن خواهندبست و دوستان را آزاد خواهندگذاشت که با چارپایان بارکش و دامهای خود بههر جا خواهندبروند، و برای اینکه عبور آنان سهل‌تر شود راههای مناسب خواهندساخت. گذشته از این مراقب خواهندبود که آب باران و سیلهایی که از کوهسار سرازیر می‌شود زیانی ببارنیاورد بلکه با ساختن سدها و ترعه‌ها آب را به‌زمینهای خشک سوق خواهندداد. کنار رودخانه‌ها و چشمه‌ها را با درختان و بوته‌ها خواهندآراست، و با کندن ترعه‌ها سعی خواهندکرد تا برای همهٔ فصلهای سال آب فراوان آماده باشد. بخشی از آب را به‌زمینهای پرستشگاهها سوق خواهند داد و بدین‌سان به‌زیبایی آنها خواهندافزود. در این گونه جاها جوانان برای خود ورزشگاهها و برای پیرمردان گرمابه‌هایی خواهندساخت و برای گرم‌کردن آنها چوب خشک گردخواهندآورد تا بیماران و کسانی که از کار در کشتزار خسته شده‌اند در آنها بیاسایند و مراقبتی از آنان بعمل‌آید بهتر از مراقبتی که پزشکان تازه‌کار از بیماران بعمل‌می‌آورند.

همهٔ این کارها برای آن است که کشور زیبا و آبادان شود و وقت جوانان به بطالت نگذرد. وظیفهٔ جدیتری که دشتبانان و دستیاران بعهده‌دارند، علاوه بر حراست کشور در برابر دشمنان، این است که اگر کسی به‌دیگری، اعم از آزاد و بنده، آسیبی رساند و مصدوم در صدد دادخواهی برآمد به‌دعوی رسیدگی کنند. دربارهٔ شکایات کوچک دشتبانان پنجگانه داوری خواهندکرد ولی در دعاوی بزرگتر، که ارزش خواسته تا سه مینه است، دشتبانان و دستیاران دادگاهی از هفده دادرس تشکیل خواهندداد و پس از رسیدگی دقیق حکم خواهندداد.

هر کس وظیفهٔ قضاوت بعهده‌گیرد یا به‌تصدی مقامی دولتی گماشته‌شود مکلف است دربارهٔ کارهایی که به‌انجام وظیفه‌اش مربوط است حساب پس بدهد، به‌استثنای کسانی که مانند پادشاهان صلاحیت اخذ تصمیم در مرحلهٔ نهایی دارند. دشتبانان و دستیاران موظفند در برابر زیردستان از حدود وظیفهٔ خود
۷۶۲ قدمی فراتر ننهند بدین معنی که حق ندارند یکی از زیردستان را به‌دیگری مرجح دارند یا بی اجازهٔ کشاورزان در اموال آنان تصرفی کنند یا هدیه‌ای از زیردستان بپذیرند یا حکمی بر خلاف حق بدهند. اگر یکی از آنان رشوه‌ای بگیرد یا حکمی

بر خلاف حق بدهد باید جرمش را به‌همه اعلام کنند تا در میان عموم رسوا شود، و اگر دست به‌گناهی بزرگتر بیالاید ولی زیان ناشی از عملش از یک مینه تجاوز نکند و خود او به‌گناهش معترف باشد داوری دربارهٔ عمل او به‌ساکنان محل واگذار خواهدشد. ولی اگر خسارت بیش از آن باشد یا متهم به‌گناه خود اعتراف نکند به این امید که بزودی به‌کاری دیگر گماشته خواهدشد و رازش پوشیده خواهدماند، کسی که از عمل او زیان دیده‌است حق دارد در دادگاه عادی بر او اقامهٔ دعوی کند و اگر حکم به‌نفع مدعی صادر شود مدعی حق خواهدداشت مبلغی به‌میزان دو برابر زیانی که دیده‌است از او وصول کند.

دشتبانان و دستیاران در زمان مأموریت دوسالهٔ خود بدین گونه که شرح می‌دهم زندگی خواهندکرد: در هر بخش خوانهای همگانی برای آنان گسترده خواهدشد تا همه بر سفرهٔ مشترک غذا بخورند. اگر یکی از آنان روزی یا شبی بی‌اجازهٔ فرماندهان خود، یا بی‌آنکه ضرورتی در کار باشد، بر سر خوان همگانی حاضر نشود دشتبانان پنجگانه نام او را به‌عنوان مأمور فراری بر لوحی خواهند نوشت و لوح را در میدان عمومی خواهندآویخت. از آن پس همهٔ مردم او را چون کسی خواهندشناخت که به‌وطن خیانت کرده‌است و هر کس حق خواهدداشت او را بزند و تنبیه کند. اگر یکی از سرپرستان دشتبانان مرتکب چنان خطایی شود همهٔ دستیاران و دشتبانان شصت‌گانه موظف خواهندبود گناه او را اعلام کنند. اگر دستیاری از انجام وظیفهٔ اعلام جرم سرببپیچد مانند خود مجرم مجازات خواهد شد. ولی اگر دشتبانی از خطای دشتبانی دیگر آگاه شود و جرم او را پوشیده دارد کیفری شدیدتر خواهددید و دیگربار به‌دشتبانی گماشته نخواهدشد. پاسداران قانون باید مراقب باشند که چنین مواردی پیش‌نیاید و اگر پیش‌آمد مجرم به‌کیفری که درخور اوست برسد. زیرا این عقیده باید در همهٔ مردم کشور رسوخ یابد که هر که فرمانبری نیاموزد هرگز قادر به‌فرماندهی نخواهدبود. از این رو فرمانبری باید افتخاری بزرگتر از فرماندهی بشمارآید. جوانان باید در مرتبهٔ نخست به‌فرمان قانون سربنهند زیرا اطاعت از قانون اطاعت از خداست. در مرتبهٔ دوم باید از پدران و مادرانی که زندگی را با فضیلت و درستکاری گذرانده‌اند فرمان ببرند.

دشتبانان و دستیاران باید در زمان مأموریت در منتهای قناعت زندگی کنند. دستیاران دوازده‌گانه، همین که برگزیده‌شدند، باید در برابر دشتبانان متعهد ۷۶۳

شوند که در زندگی پای از دایرهٔ قناعت بیرون ننهند و چون خود وظیفهٔ خادمی دارند، هیچ خادم و بنده‌ای نداشته‌باشند و کشاورزان و بندگان آنان را به‌خدمت خود نگمارند بلکه همهٔ کارهای خود را خود انجام‌دهند و در تابستان و زمستان در دشتها بگردند تا هم از حوزهٔ مأموریت خود نگهبانی کنند و هم همه جای کشور را نیک بشناسند. زیرا شناختن وطن کمتر از شناختن چیزهای دیگر نیست. به‌همین جهت جوانان هنگام شکار، علاوه بر ورزش و تفریح این منظور را هم باید در نظر بگیرند.

انتخاب پاسبانان شهر و بازار بدین گونه خواهدبود: برای شهر سه پاسبان برگزیده خواهدشد و اینان ناحیه‌های دوازده‌گانهٔ شهر را میان خود تقسیم خواهند کرد. نظارت بر خیابانهای شهر و راههایی که شهر را به‌دشتها می‌پیوندد، به‌عهدهٔ پاسبانان شهر خواهدبود. آنان در عین حال مراقب خواهندبود که ساختمانهای شهر مطابق دستور قانون ساخته‌شود. همچنین به‌آبهایی که دشتبانان به‌سوی شهر سوق می‌دهند نظارت خواهندداشت تا همواره آب زلال به‌مقدار کافی موجود باشد و علاوه بر رفع نیاز ساکنان شهر به‌زیبایی آن بیفزاید. پاسبانان شهر باید وقت و اختیار کافی داشته‌باشند تا بتوانند امور شهر را مطابق دستور قانون سامان دهند. برای انتخاب پاسبانان، هر یک از شهروندان کسی را از افراد طبقهٔ اول پیشنهاد خواهدکرد. از آن میان شش تن که بیش از دیگران رأی دارند برگزیده خواهندشد. سپس کسانی که بر انتخاب نظارت دارند از میان آن شش تن سه کس را به‌وسیلهٔ قرعه انتخاب خواهندکرد و اینان، پس از آنکه درباره‌شان بررسی کامل بعمل‌آمد، به‌شغل پاسبانی گماشته خواهندشد و مطابق دستور قانون امور شهر را اداره خواهندکرد. همین که انتخاب پاسبانان شهر پایان یافت پنج تن از میان افراد طبقات اول و دوم به‌سمت پاسبانی بازار برگزیده خواهندشد. در این مورد نیز همان تشریفاتی که دربارهٔ انتخاب پاسبانان شهر تشریح کردیم اجرا خواهدشد، با این فرق که این بار ده تن انتخاب خواهندگردید و از میان آنان پنج تن که قرعه به‌نامشان اصابت کند، پس از بررسی لازم به‌پاسبانی بازار گماشته خواهندشد.

همهٔ شهروندان موظفند در انتخاب پاسبانان شرکت کنند و اگر کسی از
۷۶۴ این دستور سرپیچد پنجاه درهم جریمه خواهدپرداخت و علاوه بر این همچون کسانی تلقی خواهدشد که وظایف خود را از یاد می‌برند. ولی در مجامع ملی تنها

افراد دو طبقهٔ نخستین مکلفند حاضر شوند و هر یک از آنان در صورت غیبت محکوم به‌پرداخت ده درهم جریمه خواهدشد در حالی که حضور در این مجامع برای اعضای طبقات سوم و چهارم اختیاری است مگر آنکه مقامات دولتی حضور همهٔ شهروندان را ضروری بشمارند. پاسبانان بازار امور بازار را به‌نحوی که قانون پیش‌بینی کرده‌است منظم خواهندساخت و بهوش خواهندبود تا هیچ کس به پرستشگاهها و چشمه‌هایی که در بازار است آسیبی نرساند، و کسی را که مرتکب چنین خطایی شود به‌کیفر خواهندرساند. اگر خاطی بنده یا بیگانه‌ای باشد مجازاتش زدن یا حبس خواهدبود و اگر شهروندی خطا کند به‌پرداخت جریمه‌ای تا صد درهم محکوم خواهدشد.

پاسبانان بازار می‌توانند پس از کسب موافقت پاسبانان شهر خاطی را به‌دو برابر آن جریمه نیز محکوم کنند. پاسبانان شهر نیز در حوزهٔ مأموریت خود همین اختیار را دارند و می‌توانند افراد خاطی را به‌پرداخت جریمه تا مبلغ یک مینه محکوم سازند و در موارد خاص حق دارند پس از کسب موافقت پاسبانان بازار میزان جریمه را دو برابر معین کنند.

برای نظارت به‌ورزش و شعر و موسیقی نیز مأمورانی انتخاب خواهندشد: دو تن برای نظارت به‌شعر و موسیقی و دو مأمور برای اشاعهٔ ورزش و مسابقه‌های ورزشی. کسانی که ترویج شعر و موسیقی را بعهده‌دارند آموزشگاهها و ورزشگاهها و مواد درسی را زیر نظر خواهندداشت و مراقب خواهندبود که پسران و دختران از حضور در آموزشگاه و شرکت در تمرینها غفلت نکنند.

برای مسابقه‌ها داورانی انتخاب خواهندشد: دو تن برای مسابقه‌های ورزشی، اعم از مسابقهٔ اسب‌سواری یا دیگر مسابقه‌ها، و دو کس برای مسابقه‌های شعر و موسیقی. برای مسابقه‌های شعر و موسیقی بهتر است داوران دیگری نیز انتخاب شوند: مثلاً داورانی برای خوانندگان و نوازندگان و راویان و نی‌زنان، و داورانی دیگر برای آوازهای دسته‌جمعی (کر). از انتخاب رهبر برای گروه پسران و مردان و دختران که با هم می‌خوانند و می‌رقصند (کرها) به‌هیچ وجه نباید غافل ماند. در این مورد انتخاب یک رهبر کافی است ولی کسی که به‌این سمت گماشته ۷۶۵
می‌شود نباید کمتر از چهل سال داشته‌باشد. برای مسابقه بین کسانی هم که بتنهایی آواز می‌خوانند رهبری لازم است که نباید کمتر از سی سال داشته‌باشد. در انتخاب رهبر «کر»ها همهٔ کسانی که با موسیقی سروکار دارند باید شرکت کنند.

هر کس از این وظیفه شانه خالی کند به‌پرداخت جریمه که میزان آن را پاسداران قانون معین خواهندکرد، محکوم خواهدشد. دیگران، اگر مایل نباشند، موظف به‌شرکت در این انتخاب نیستند. هر انتخاب‌کننده شخص مورد نظر خود را از میان اهل فن پیشنهاد خواهدکرد و از میان ده تن که بدین‌سان معلوم می‌شوند یک تن به‌وسیلهٔ قرعه برگزیده خواهدشد و یک سال رهبری «کر»ها را مطابق دستور قانون بعهده‌خواهدداشت. رهبران و داوران رشته‌های دیگر موسیقی نیز به‌همان روش که شرح دادیم برگزیده خواهندشد. برای داوری در مسابقه‌های ورزشی، خواه مسابقه با اسب باشد و خواه بی‌اسب، کسانی از میان افراد طبقات دوم و سوم باید انتخاب شوند. همهٔ اعضای سه طبقهٔ نخستین موظفند به‌تن خود در این انتخاب شرکت کنند، در حالی که افراد طبقهٔ چهارم می‌توانند از شرکت در انتخابات خودداری ورزند. از میان بیست تن که با بلندکردن دست انتخاب می‌شوند سه کس به‌وسیلهٔ قرعه برگزیده خواهندشد و پس از آنکه بررسی کامل دربارهٔ آنان بعمل‌آمد انجام وظیفه‌ای را که برای آنان مقرر است بعهده‌خواهند گرفت. اگر پس از قرعه‌کشی در نتیجهٔ بررسی معلوم شود که یکی از برگزیدگان صلاحیت لازم را ندارد، کسی دیگر با همان تشریفات به‌جای او انتخاب خواهد شد.

آخرین مقام دولتی که باید درباره‌اش سخن بگوییم مقامی است که همهٔ امور راجع به‌تربیت مردان و زنان را زیر نظر خواهدگرفت. برای تصدی این مقام فقط یک تن برگزیده خواهدشد که کمتر از پنجاه سال نخواهدداشت و دارای فرزندانی خواهدبود که ثمرهٔ ازدواج قانونی هستند و چه بهتر که چند پسر و چند دختر داشته‌باشد. ولی به‌هر حال باید دست کم دارای یک فرزند باشد. در مورد این مقام، هم انتخاب‌کنندگان و هم کسی که برای تصدی آن برگزیده‌می‌شود باید همواره این نکته را در نظر بگیرند که در همهٔ کشور مقامی مهمتر از آن نیست. برای اینکه گیاهی بتواند به‌کمال طبیعی برسد لازم است نخستین جوانه‌ای که از تخم سر بر می‌زند از آفات مصون بماند و نیک رشد کند. این اصل دربارهٔ جانوران وحشی و اهلی و آدمیان نیز صادق است. ما معتقدیم که آدمی موجودی است
۷۶۶ اهلی. اگر در او تربیت درست با استعداد توأم گردد، در نیک‌خویی و مهربانی به جایی می‌رسد که هیچ آفریده‌ای با او برابری نتواند کرد. ولی اگر در تحت تأثیر تربیت بد قرارگیرد درنده‌ترین جانوران می‌شود. از این رو قانونگذار نباید تربیت

جوانان را سهل بگیرد و کاری فرعی بشمارد، بلکه باید این وظیفه را به‌عهدهٔ بهترین و شایسته‌ترین فردی بگذارد که در جامعه می‌توان یافت. پس برای انتخاب کسی که به‌این مقام گماشته خواهدشد باید همهٔ مأموران دولت، به استثنای اعضای انجمن شهر، در پرستشگاه آپولون گردآیند و با رأی نهان یکی از پاسداران قانون را، که به‌عقیدهٔ همگان از هر حیث برای این مقام شایسته‌است، بگزینند. کسی که بیش از دیگران رأی بیاورد، پس از آنکه مقامات دولتی درباره‌اش بررسی کردند، برای مدت پنج سال به‌مقام نظارت بر امور تربیتی جامعه گماشته خواهدشد. در سال ششم با همان تشریفات کس دیگری انتخاب خواهد گردید. ولی اگر متصدی این مقام پیش از گذشتن پنج سال بمیرد و هنوز بیش از سی روز به‌پایان مدت مأموریت او مانده‌باشد جانشینی برای او انتخاب خواهندکرد.

اگر سرپرست کودک یتیمی بمیرد، خویشان پدری و مادری او مکلفند در ظرف ده روز سرپرستی دیگر انتخاب کنند وگرنه هر یک از آنان برای هر روز تأخیر به‌یک درهم جریمهٔ نقدی محکوم خواهدشد.

هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان جامعه به‌معنی راستین نامید اگر دادگاههای آن دادگاه به‌معنی راستین نباشند. دادرسی که در سخن‌گفتن ناتوان باشد و هنگام رسیدگی به‌دعوی و اعلام رأی نتواند بهتر از خود اصحاب دعوی موضوع دعوی را تجزیه و تحلیل کند صلاحیت دادرسی ندارد. از این رو نه از دادرسانی که عده‌شان بسیار متعدد باشد و نه از دادرسان اندک و ناشایسته انتظار داوری درست نمی‌توان داشت.

پیش از هر کار لازم است ادعای هر دو طرف دعوی کاملاً و بدرستی روشن شود. برای رسیدن بدین مقصود وقت کافی و بررسی بی‌شتاب و رسیدگی مکرر ضروری است. از این رو دو کس که با هم اختلافی دارند نخست باید شکایت خود را به‌همسایگان و دوستان که از موضوع دعوی باخبرند، عرضه کنند و اگر از داوری آنان راضی نباشند به‌دادگاهی دیگر روی‌آورند. اگر این دادگاه نیز نتواند ۷۶۷
دعوی را فیصله دهد دادگاه سوم که مرحلهٔ نهایی است حکم قطعی را صادر خواهدکرد.

انتخاب دادرسان از یک لحاظ کاری است مانند انتخاب مأموران دولت. زیرا هر مأمور دولت نیز در حدود وظیفه‌ای که بعهده‌دارد در امور گوناگون داوری می‌کند. از سوی دیگر، دادرس هر چند مأمور دولت به‌معنی راستین نیست، ولی

هنگامی که با صدور حکم اختلاف و دعوی را حل و فصل می‌کند جنبهٔ مأمور دولت دارد. بدین سبب ناچاریم دادرسان را چون مأموران دولت تلقی کنیم و بگوییم که کدام کسان صلاحیت قضاوت دارند، و در چه موارد حق دارند قضاوت کنند و هنگام رسیدگی به‌هر موضوع دادگاه از چند قاضی باید تشکیل یابد.

دادرسان دادگاه نخستین را، چنانکه گفتیم، خود اصحاب دعوی با توافق یکدیگر معین خواهندکرد. علاوه بر آن، دو دادگاه دیگر خواهدبود: یکی برای فیصله‌دادن دعاوی شهروندان بر یکدیگر، و دیگری برای رسیدگی و صدور حکم در مواردی که یکی از شهروندان برای حفظ منافع جامعه بر شهروندی دیگر اقامه دعوی کند و او را متهم نماید به‌اینکه منافع عمومی را در خطر انداخته‌است.

اکنون می‌خواهیم معین کنیم که چگونه کسانی را باید به‌سمت دادرسی برگزید. نخست به‌دادگاهی می‌پردازیم که شکایات خصوصی و دعاوی همهٔ شهروندان را بر یکدیگر در مرحلهٔ نهایی فیصله خواهدداد. برای انتخاب دادرسان این دادگاه، یک روز پیش از آنکه سال نو با فرارسیدن تابستان آغاز شود همهٔ مأموران دولت که یک سال یا بیشتر عهده‌دار مقامی بوده‌اند، در پرستشگاهی گرد خواهندآمد و پس از ادای سوگند از میان متصدیان هر یک از سازمانهای دولتی یک تن را که بهتر از دیگران از عهدهٔ انجام وظیفه برآمده و به‌عقیدهٔ شهروندان صلاحیت لازم برای تصدی مقام دادرسی را احراز کرده‌است برای انتخاب به‌سمت دادرسی پیشنهاد خواهندکرد. پس از آنکه دادرسان برگزیده‌شدند، خود انتخاب‌کنندگان بررسی لازم را دربارهٔ آنان بعمل‌خواهندآورد و اگر صلاحیت یکی از آنان پذیرفته‌نشود دیگری را به‌جای او خواهندگزید. دادرسانی که بدین‌سان انتخاب می‌شوند به‌دعاوی کسانی که به‌احکام دو مرحلهٔ نخستین گردن‌ننهاده‌اند رسیدگی خواهندکرد و حکم نهایی را در حضور همگان خواهندداد. اعضای انجمن شهر و دیگر عهده‌داران مقامات دولتی که در انتخاب دادرسان شرکت داشته‌اند مکلفند در این دادگاه حاضر شوند و شاهد جریان محاکمه باشند در حالی که حضور در دادگاه برای دیگران اختیاری است. اگر کسی مدعی شود که یکی از دادرسان خواسته و دانسته حکمی بر خلاف حق داده‌است به‌پاسداران قانون شکایت خواهد کرد و اگر پس از رسیدگی معلوم شود که حق به‌جانب شاکی است قاضی خطاکار به پرداخت مبلغی برابر با نصف زیانی که به‌شاکی وارد آمده‌است محکوم خواهدشد. اگر پاسداران قانون دادرس خطاکار را درخور کیفری سنگین‌تر بدانند حکم

به‌مجازات او خواهدداد، و یا او را به‌پرداخت مبلغی بیشتر به‌شاکی و مبلغی به‌صندوق دولت محکوم خواهدکرد.

برای رسیدگی به‌ادعای کسی که دیگری را متهم به‌خیانت به‌جامعه کند
باید دادگاهی از همهٔ شهروندان تشکیل یابد زیرا زیان چنان عملی به‌همهٔ افراد ۷۶۸
جامعه می‌رسد. بنا بر این، داوری در چنین دعوایی با خود جامعه خواهدبود. ولی
رسیدگی مقدماتی توسط سه تن از مأموران بلندپایهٔ دولت که شاکی و متهم با
توافق یکدیگر انتخاب خواهندکرد بعمل‌خواهدآمد و اگر نتوانند توافق کنند
انجمن شهر آن سه مأمور را معین خواهدنمود.

در دعاوی خصوصی نیز باید تا آنجا که میسر است همهٔ شهروندان دخالت کنند چه اگر صلاحیت قضاوت را از شهروندی سلب کنیم در او این احساس پیدا خواهدشد که عضو جامعه نیست. از این رو بهتر آن است که برای هر ناحیه دادگاهی تشکیل یابد و دادرسان آن با قرعه انتخاب گردند تا با کمال بی‌طرفی به دعاوی رسیدگی کنند و حکم بدهند. ولی حکم نهایی همیشه با آن دادگاهی خواهدبود که در انتخاب قضات آن شرط احتیاط را از هر حیث رعایت کردیم و بدین جهت، تا حدی که آدمی می‌تواند پیش‌بینی کند، معتقدیم از خطا برکنار خواهدبود.

دربارهٔ دادگاهها و انتخاب دادرسان در اینجا به‌همین چند دستور کلی قناعت می‌ورزیم هر چند هنوز نمی‌توانیم بگوییم که آیا دادگاهها در زمرهٔ مقامات دولتی هستند یا نه. پس از آنکه از تشریح دیگر قوانین فارغ شدیم بار دیگر بر سر این مطلب بازخواهیم‌گشت و قوانین راجع به‌دادگستری را در فرصتی مناسب خواهیم‌آورد. قوانین مربوط به‌انتخاب دیگر عهده‌داران مقامهای دولتی را تا آنجا که میسر بود به‌صورتی تقریباً کامل بیان کردیم. ولی بیان ما هنگامی براستی کامل خواهدشد و همه جزئیات و دقایق مربوط به‌ادارهٔ امور جامعه را شامل خواهد گردید، و سازمان سیاسی جامعه را چنانکه در نظر داریم مجسم خواهدکرد، که وظیفه‌ای را که در این باره بعهده گرفته‌ایم جزء به‌جزء انجام‌دهیم و بپایان‌برسانیم. اینک بحث دربارهٔ انتخاب مأموران دولت را بپایان‌می‌رسانیم و بی‌درنگ وضع قوانینی را که مأموران دولت ما جامعه را مطابق آنها اداره خواهندکرد آغاز می‌کنیم.

کلینیاس: دوست گرامی، تا اینجا سخن از زبان من گفتی، و چه خوب شد

آغاز بحثی را که اکنون باید درپیش‌گیریم با پایان مطلبی که از تشریح آن فارغ شده‌ایم به‌هم پیوستی.

۷۶۹ **آتنی:** پس معلوم می‌شود بازی پیرمردان را تا اینجا بخوبی انجام‌داده‌ایم.

کلینیاس: بهتر است بگویی از عهدهٔ انجام وظیفه‌ای جدی که درخور شأن پیرمردان است برآمده‌ایم.

آتنی: بسیار خوب. بگذار ببینیم آیا من و تو دربارهٔ این مطلب نیز همداستانیم؟

کلینیاس: کدام مطلب؟

آتنی: شاید دیده‌باشی که وقتی که نقاشان تصویری می‌سازند چنین بنظرمی‌آید که کارشان هرگز بپایان‌نخواهدرسید. گاه روی این رنگ رنگی دیگر می‌زنند و گاه آن سایه را بیشتر یا کمتر می‌کنند و بدین‌سان پیوسته به‌کار ادامه می‌دهند تا تصویر از حیث زیبایی و تحرک به‌جایی برسد که بالاتر از آن در تصور نگنجد.

کلینیاس: آری، شنیده‌ام چنین می‌کنند ولی من خود با این هنر سروکاری نداشته‌ام.

آتنی: عیبی ندارد. چون سخن به‌اینجا رسیده‌است بگذار از این مثال به نحوی که اینک شرح می‌دهم استفاده کنیم. فرض کن نقاشی به‌این قناعت نکند که اثرش، تا آن حد که در توانایی اوست، زیبا از کار درآید، بلکه بخواهد در آینده نیز نه تنها از زیبایی آن کاسته‌نشود بلکه روز به‌روز زیباتر و درخشان‌تر گردد. اگر آن نقاش جانشینی برای خود نگذارد که پس از او خطاهای او را جبران کند و هر جزئی را که با گذشت زمان آسیب دید مرمت نماید و از این طریق به‌زیبایی آن بیفزاید، آیا پس از زمانی کوتاه حاصل زحمت او بهدرنخواهدرفت؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: قانونگذار نیز همین حال را دارد. او نیز از آغاز کار می‌کوشد قوانینش تا حد امکان دقیق و کامل باشند و سپس آنها را در حین اجرا و عمل می‌آزماید. با این همه می‌داند که حاصل کارش نواقص فراوان دارد که جانشینانش باید برطرف کنند تا کشوری که به‌دست او بنیان نهاده شده‌است با گذشت زمان به‌زوال نگراید، بلکه روز به‌روز بهتر شود.

کلینیاس: من نیز معتقدم که هر قانونگذاری چنین می‌اندیشد.

آتنی: و اگر بداند که از چه راه می‌توان قدرت قوانین را حفظ کرد و چگونه می‌توان آنها را بهتر و کاملتر ساخت، آیا معتقد نیستی که منتهای کوشش را بکار خواهدبرد تا آن راه را به‌جانشینان خود بنماید بدین امید که بتوانند به‌مقصدی که او در نظر داشته‌است برسند؟

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: پس آیا بهتر آن نیست که من و شما نیز چنین بکنیم؟ ۷۷۰

کلینیاس: منظورت چیست؟

آتنی: گوش فرادار تا منظورم را روشن‌تر بیان کنم: ما در نظر داریم قانونی بوجودآوریم، و پاسداران قانون را نیز انتخاب کرده‌ایم. چون آفتاب عمر خود ما رو به‌افول نهاده‌است آیا نباید کاری کنیم که آن پاسداران که جوانتر از ما هستند در قانونگذاری نیز مهارت پیدا کنند؟

کلینیاس: اگر از دستمان برآید البته بهتر است چنین کنیم.

آتنی: به‌هر حال باید بکوشیم و با شجاعت پیش برویم.

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: پس بگذار روی به‌آن پاسداران کنیم و بگوییم: «ای مردان ارجمند که قراراست از قوانین ما پاسداری کنید! قوانینی که وضع می‌کنیم و طرحی که برای جامعه می‌ریزیم ناچار نواقصی خواهدداشت. رفع آن نواقص به‌عهدهٔ شماست. اکنون بشنوید که در این کار از کدام اصل باید پیروی کنید. مگیلوس و من و کلینیاس دربارهٔ آن اصل بارها بحث کرده و با یکدیگر همداستان شده‌ایم و میل داریم شما نیز به‌آن اعتقاد پیدا کنید و در پی ما قدم بردارید و همواره به‌آن اصلی که به‌عقیدهٔ ما هر قانونگذار و هر پاسدار قانون باید در مد نظر داشته‌باشد چشم‌بدوزید. آن اصل این است که هر کس، اعم از مرد و زن و پیر و جوان، باید، خواه از راه اشتغال به‌شغلی و خواه اعتیاد به‌عادتی و خواه کسب چیزی یا تصوری یا دانشی، فضیلتی را که برای آدمی ضروری است بدست‌آورد و انسانی قابل شود. در همهٔ عمر باید این هدف را در برابر چشم داشته‌باشد و به‌هیچ چیزی که مانع رسیدن به‌آن است نباید دل‌ببندد. حتی نابودی جامعه و جلای وطن بهتر از آن است که اجازه دهیم نظامی سیاسی در کشور برقرار سازند که خاصیت طبیعتش اشاعهٔ سفلگی و زبون‌ساختن آدمیان است. اصلی که درباره‌اش به‌توافق رسیده‌ایم این است. شما نیز باید همان را رهبر خود سازید و هر یک از قوانین ما را که با آن

۷۷۱ سازگار نیست نکوهش کنید و قوانینی را که با آن سازگارند بپذیرید و موافق آنها زندگی کنید و از هر کار دیگر، که نتیجه‌اش بدست‌آوردن آن چیزهایی است که تودهٔ مردم به‌نام ثروت و موهبت می‌خوانند دوری گزینید.»

اکنون به‌وضع قوانین می‌پردازیم و کار خود را با قوانین دینی آغاز می‌کنیم. نخست بار دیگر بیادمی‌آوریم که عدد ۵۰۴۰، و عدد خانه‌های هر ناحیه که یک دوازدهم عدد نخستین یعنی بیست بار بیست و یک است، به‌چند گونه قابل تقسیم است. همچنان که آن عدد نخستین را توانستیم به‌دوازده تقسیم کنیم عدد خانه‌های هر ناحیه را نیز می‌توان به‌دوازده تقسیم کرد. هر یک از این قسمتها را باید هدیه‌ای خدایی تلقی کنیم زیرا شمار آنها با شمار ماهها، و شمار آنچه در نتیجهٔ گردش جهان بوجودمی‌آید، برابر است. اعتقاد ما بر این است که هر جامعه‌ای را آن عنصر خدایی که در آن نهفته‌است رهبری می‌کند، و راه تقسیم‌بندی درست را به‌آن می‌نماید. ولی در عین حال معتقدیم که بعضی از قانونگذاران بهتر از بعضی دیگر در تقسیم‌بندی کشور توفیق می‌یابند. به‌عقیدهٔ ما ترجیح عدد ۵۰۴۰ به‌اعداد دیگر کاری درست بوده‌است. زیرا آن عدد را می‌توان به‌یک تا دوازده ـ به‌استثنای یازده ـ تقسیم کرد. حتی اگر دو اجاق از آن کم کنیم به‌یازده نیز تقسیم‌پذیر خواهدبود. اگر وقتی بیشتر داشتیم می‌توانستم درستی این ادعا را ثابت کنم. ولی اکنون گفتهٔ مرا مانند سخنی که از زبان مفسّر دستورهای خدایان شنیده‌باشید بپذیرید و بگذارید کشور خود را به‌همان روش به‌دوازده بخش تقسیم کنیم و هر بخش را تحت حمایت یکی از خدایان یا فرزندان خدایان قراردهیم و برای آنان پرستشگاههای شایسته برپا کنیم و هر ماه دو بار برای نثار قربانی به‌خدایان در آن پرستشگاهها گردآییم تا بدین‌سان هر سال دوازده جشن قربان برای دوازه جزءِ هر بخش، و دوازده جشن برای بخشهای دوازده‌گانهٔ کشور، برپا شود. هدف ما از این گردآمدنها در مرتبهٔ نخست انجام مراسم دینی و دعا به‌درگاه خدایان است. ولی در مرتبهٔ دوم فایدهٔ دیگری هم از آنها بدستمی‌آید. بدین معنی که افراد جامعه با یکدیگر آشنا می‌شوند و نزدیکی و دوستی در میان آنان برقرار می‌گردد و این سبب می‌شود که هنگام زناشویی هر کس از پیش بداند که با کدام خانواده باید وصلت کند و دختر خود را به‌کدام کس به‌زنی بدهد. این نکته‌ای است که هر شهروندی باید مهم بشمارد تا بر اثر غفلت گمراه نگردد. بدین منظور لازم است بازیها و مسابقه‌هایی همگانی برپا سازند تا

دختران و پسران تا بدان جا که شرم و عفت اجازه می‌دهد جامه‌ها را از تـن دور کنند و به‌رقص و بازی بپردازند و در این فرصت یکدیگر را ببینند. رهبران «کر»ها و
۷۷۲ پاسداران قانون که وظیفهٔ قانونگذاری را نیز بـعهده‌خواهـندداشت بـاید آن گـونه بازیها را زیر نظر داشته‌باشند و نکته‌هایی را که هنگام قانونگذاری از نظر ما پنهان مانده‌است کشف کنند و دریابند. بدیهی است که کسی که نخستین بار قانونی وضع می‌کند از بسی جزئیات غافل می‌ماند در حالی که جانشینان او هر سال در ضمن تجربهٔ عملی به‌آن نکات توجه می‌یابند. بدین جهت لازم است جانشینان هر سال تغییراتی را که ضروری می‌دانند در قانون بدهند تا قانون از هر حیث رسا و کامل شود. زمان لازم برای این تجربه و آزمایش، ده سال است. در طی این زمان اگـر قانونگذار زنده باشد تغییرات ضروری را او خود با همکاری کـارگزاران دولت بـجا می‌آورد و پس از مرگ او کارگزاران هر تغییری را که لازم بدانند به‌پاسداران قانون پیشنهاد می‌کنند. پس از گذشتن ده سال هـیچ تـغییر دیگـری در قـوانـین داده نخواهدشد بلکه همهٔ مردم مطابق دستور آنها زندگی خواهندکرد و هیچ کس حق نخواهدداشت به‌میل خود بدعتی بیاورد. اگر هم روزی پیشامدی روی‌نـماید کـه تغییری را در قانون ضروری سازد، همهٔ مأموران دولت و افراد جامعه با یکدیگر به شور خواهندپرداخت و نظر سخنگویان همهٔ پرستشگاهها را نیز جویا خواهندشد. پس از آن فقط در صورت اتفاق آراء قانون تغییر خواهدیافت چنانکه اگر حـتی یک تن با تغییر مخالف باشد پیشنهاد تغییر قانون مردود تلقی خواهدشد.

هر مرد جوانی که پس از گذشتن از بیست و پنج سالگی در اثنای جشنها و بازیها دختری پیدا کند و معتقد شود که با او می‌توان فرزندان شایسته بدنیاآورد و پرورش داد، باید با آن دختر زناشویی کند. هر کسی مکلف است تا سی و پنج سالگی ازدواج کند ولی نخست باید راه پیداکردن همسر مناسب را بیاموزد. اگـر بیادداشته‌باشید کلینیاس تذکر داد که برای هر قانون مقدمه‌ای لازم است.

کلینیاس: دوست گرامی، خوب شد گفتهٔ مرا بیادآوردی. چـه، هـم‌اکـنون مقدمه‌ای مناسب بجاخواهدبود.

۷۷۳ آتنی: حق با تـوست. پس بـاید آن جـوان را کـه در دامـن پـدر و مـادری درستکار و قابل پرورش یافته‌است مخاطب سازیم و بگوییم: «پسـر مـن، بـهوش باش تا زناشویی تو در نظر مردمان خردمند وصلتی پسندیده باشد. هر خردمـندی به‌تو پند خواهدداد که از دختران تهیدست روی برنگردانی و سر در پی دختران

توانگر نگذاری بلکه در شرایط مساوی دختری تهیدست را بر دیگران برتری نهی چه این کار هم به‌سود جامعه است و هم به‌سود هر دو خانواده. بعلاوه آمیزش مشابه با مشابه همواره فضیلت ببارمی‌آورد.

جوانی پرشور که در هر کار شتاب بیش از اندازه دارد باید با دختری از خانواده‌ای متین و آرام زناشویی کند، و جوان متین و آرام باید دختری را به‌زنی بگیرد که پدر و مادرش طبیعتی بر خلاف طبیعت او دارند. کوتاه سخن آنکه هر فرد در زناشویی باید نفع جامعه را در نظر بگیرد نه آسایش خود را. می‌دانیم که هر کس تمایل طبیعی به‌کسانی دارد که مانند خود او هستند. اگر در زناشویی از این تمایل پیروی شود در جامعه از حیث توانگری و تنگدستی و اخلاق و عادات نابرابری‌هایی بوجودخواهدآمد و این نابرابریها سبب بروز حوادثی خواهدشد که برای جامعه از هر حیث زیان‌آورند. ولی از سوی دیگر وضع قوانینی خاص برای اینکه توانگران با توانگران زناشویی نکنند و مردان بانفوذ از خانواده‌های بانفوذ زن نگیرند و جوانان پرحرارت با دختران متین و آرام وصلت کنند، نه تنها مضحک است بلکه سبب می‌شود که بعضی کسان از قوانین بیزار گردند زیرا درک این نکته برای هر کسی آسان نیست که هر جامعه نیازمند همان گونه آمیزشی است که در سبوی شراب [سبویی که برای آمیختن شراب با آب بکارمی‌رود] صورت‌می‌پذیرد. شراب سرکش و وحشی هنگام ریخته‌شدن در سبو بجوش‌می‌آید و کف می‌کند ولی دمی بعد موهبت الهی دیگری از نوع معتدلتر و آرامتر آن را از گردنکشی بازمی‌دارد و بدین‌سان آرامش و صفا در سبو حکمفرما می‌شود و از این پیوند و آرامش، شرابی صاف و خوشگوار بدست‌می‌آید. چگونگی تأثیر این آمیزش و پیوند در کودکان، رازی است که از دیدهٔ آدمیان نهفته‌است. از این رو باید از گنجاندن آن گونه دستورها در قانون خودداری شود. یگانه کاری که در این باره می‌توانیم کرد این است که بکوشیم با پندهای دوستانه مردمان را معتقد سازیم که توجه به‌هماهنگی درونی کودکان بسیار مهمتر از آن است که در زناشویی چشم به‌ثروت و تمول دوخته‌شود. زناشویی برای ثروت را باید ننگین شمرد تا مردمان از آن گریزان شوند. ولی منع آن به‌وسیلهٔ قانون درست نیست.»

آنچه به‌عنوان مقدمهٔ قانون زناشویی می‌توانیم گفت همین است. نکته‌ای
۷۷۴ که باید افزود همان است که پیشتر اشاره‌کردیم: هر کسی باید بکوشد تا از طریق ازدواج و تولید فرزندان و فرزندان فرزندان زندگی جاودانی یابد، و پس از خود

برای خدایان پرستندگانی دیگر بجای‌گذارد.

اگر کسی این سخنان را از روی رغبت نپذیرد و در میان جامعه چون بیگانه‌ای بسرببرد و تا سی و پنج سالگی زناشویی نکند، هر سال باید جریمه‌ای بپردازد. میزان جریمه برای کسانی که از طبقهٔ نخستینند صد درهم در سال، برای اعضای طبقهٔ دوم هفتاد درهم، برای طبقهٔ سوم شصت درهم و در مورد افراد طبقهٔ چهارم سی درهم خواهدبود. پولی که از این راه بدست‌می‌آید به‌پرستشگاه هرا متعلق خواهدبود و هر کس جریمهٔ سالیانه را در سر موعد نپردازد محکوم به‌پرداخت ده برابر آن خواهدشد. خزانه‌دار پرستشگاه مأمور وصول جریمه‌هاست و اگر در انجام این وظیفه کوتاهی ورزد باید مبلغ وصول‌نشده را از کیسهٔ خود بپردازد. هر شهروند حق دارد از او دربارهٔ جریمه‌ها حساب بخواهد.

کسی که زناشویی نکند به‌حکم قانون جریمه‌ای را که معین کردیم خواهد پرداخت. علاوه بر این جوانان شهر به‌او حرمتی نخواهندگذاشت و اگر او در صدد برآید جوانی را بدین سبب تنبیه کند همهٔ مردم مکلف خواهندبود به‌یاری آن جوان بشتابند و هر فردی که در انجام این تکلیف کوتاهی کند شهروندی ترسو و زبون شمرده خواهدشد.

دربارهٔ جهیزیه پیشتر سخن گفته‌ایم و اینک بار دیگر می‌گوییم: بهتر آن است که نه چیزی بگیرند و نه چیزی بدهند تا هیچ کس به‌سبب تنگدستی از زناشویی محروم نماند. همهٔ ساکنان شهر از آنچه برای زندگی ضروری است برخوردارند. اگر جهیزیه‌ای در کار نباشد نه زنان به‌پول مغرور خواهندشد و نه شوهران طوق بندگی به‌گردن خواهندگرفت.

هر شهروند که این دستورها را از روی رغبت بپذیرد بی‌تردید خدمتی به‌جامعه کرده‌است، ولی اگر کسی به‌حکم قانون گردن‌ننهد و بیش از پنجاه درهم بهای رخت بدهد یا بگیرد بر حسب اینکه عضو کدام طبقه باشد به‌یک تا یک و نیم مینه جریمه نقدی، و اگر عضو طبقهٔ نخستین باشد به‌پرداخت دو مینه محکوم خواهدشد. جریمه به‌صندوق دولت پرداخته خواهدشد ولی مبلغی هم که آن کس به‌عنوان جهیزیه داده یا گرفته‌است ضبط خواهدگردید و به‌خزانهٔ پرستشگاه هرا و زئوس تعلق خواهدگرفت. خزانه‌داران آن دو پرستشگاه مکلفند آن مبلغ را وصول کنند و اگر در این وظیفه کوتاهی ورزند مبلغ وصول‌نشده را از کیسهٔ خود خواهندپرداخت.

نامزدی هر کس در مرتبهٔ نخست با اجازهٔ پدر خواهدبود، در مرتبهٔ دوم با موافقت پدربزرگ و در مرتبهٔ سوم با موافقت برادرانی که با آن کس از یک پدرند. اگر هیچ یک از آنان زنده نباشد اجازهٔ مادر لازم خواهدبود. اگر مادر نیز زنده نباشد نامزدی با اجازهٔ نزدیکترین خویشان و سرپرست صورت خواهدگرفت.

۷۷۵ دربارهٔ قربانیها و مراسم دینی که باید پیش از عروسی و در اثنای عروسی و بعد از آن بعمل‌آید باید از مفسران قوانین دینی دستور بخواهند و مطابق آن رفتار کنند.

به‌مهمانی عروسی باید پنج تن از دوستان داماد خوانده‌شوند، پنج تن از دوستان عروس و به‌همان تعداد از خویشان آن دو. هزینهٔ مهمانی در مورد کسانی که از حیث تمول در طبقهٔ اولند یک مینه خواهدبود، در مورد طبقهٔ دوم نیم مینه و به‌همین نسبت در مورد طبقات دیگر. هر کس از این قانون پیروی کند ستایش و حرمت خواهددید و هر که از آن سرپیچد به‌دستور پاسداران قانون به‌کیفر خواهد رسید زیرا نمی‌داند چه شایسته است و چه شایسته نیست و از قانون خدایان حامی عروسی بی‌خبر است.

شراب‌خوردن تا حد مستی شایسته نیست جز در جشن خدای شراب. مستی همیشه خطرناک است خصوصاً هنگام عروسی. عروس و داماد باید کاملاً بیدار و هوشیار باشند زیرا عروسی مهمترین گامی است که هر کس در زندگی برمی‌دارد. از این گذشته، زن و شوهر چون نمی‌دانند در کدام شب یا کدام روز خدای باروری به‌دیدهٔ عنایت در آنان خواهدنگریست باید پیوسته در این اندیشه باشند که اعتدال روحشان برآشفته نگردد تا مبادا در حالی تولیدمثل کنند که تن‌هایشان در اثر مستی سست شده‌است؛ بلکه باید مراقب باشند تا کودکی که بوجودمی‌آورند نیرومند و آرام قدم به‌عرصهٔ هستی بگذارد. هر آدمی که از مستی سرگران است عنان اختیارش به‌دست نیست: نه در تن آرامشی دارد و نه در روح. از این رو کودکی که در این حال از او بوجودآید جز ناتوان و ناقص نتواند بود. هر کسی در همهٔ عمر باید از هر چه برای تندرستی زیان دارد، و همچنین از غرور و ستمگری احتراز کند. احتراز در دوران تولیدمثل لازم‌تر از هر وقت دیگر است زیرا هر آسیبی که در تن و جان آدمی راه‌یابد در جسم و روح کودکانش اثر می‌گذارد و سبب می‌شود که اینان با تنی نزار و روحی زبون به‌جهان آیند. علی‌الخصوص در روز و شب عروسی باید از هر چه با تندرستی و اخلاق پسندیده

منافات دارد پرهیز کرد زیرا کیفیت زندگی هر آدمی بسته به‌آغاز آن است و اگر انسان زندگی را با احترام و ستایش خدا آغاز کند خدا در همهٔ زندگی یاور او ۷۷۶ خواهدبود.

هر مرد پس از زناشویی باید این نکته را در نظر بگیرد که یکی از دو خانه‌ای که به‌حکم قرعه به‌او رسیده‌است آشیانهٔ کودکانش خواهدبود. بدین جهت باید جدا از پدر و مادر زندگی را در آن خانه آغاز کند. زیرا جدایی محبت می‌افزاید و نزدیکی بیش از اندازه به‌سیری منجر می‌شود. شوهر جوان باید جدا از پدر و مادر خود و دور از خانوادهٔ عروس بسرببرد و به‌دید و بازدید آنان اکتفا ورزد و با زن خود در خانهٔ جدید فرزندان خود را به‌دنیا بیاورد و بزرگ کند و زندگی را چون مشعلی از نسلی به‌نسلی دیگر بدهد و در این حال همواره خدا را بپرستد و قانون را محترم بشمارد.

اکنون وقت آن است که دربارهٔ مالکیت سخن بگوییم. اینجا این سؤال پیش‌می‌آید که بهترین چیزها برای تملک کدامند؟ بیشتر آن چیزها را بآسانی می‌توان شمرد. بدست‌آوردن آنها نیز دشوار نیست. در این میان یگانه مسألهٔ دشوار، مسألهٔ بنده است. چه، ما همیشه در این باره سخنان متناقض می‌گوییم بدین معنی که گاه بنده را سودمند می‌شماریم و گاه بی‌فایده.

مگیلوس: مقصودت را نفهمیدم.

آتنی: تعجب ندارد مگیلوس. از هنگامی که اسپارتیان ساکنان بومی لاکونیا را بردهٔ خود ساخته‌اند هیچ مسأله‌ای به‌اندازهٔ این موضوع در میان مردمان یونان مورد اختلاف نبوده‌است: گروهی برده را موهبتی می‌شمارند، در حالی که جمعی دیگر آن را مایهٔ فساد می‌دانند و از آن منزجرند. در مورد نظام برده‌داری در شهر هراکلیا که مردمان ماریاندونیا را به‌اسارت برده و به‌بندگی واداشته‌اند و همچنین ساکنان ثسالی که قوم پنست را بندهٔ خود ساخته‌اند، اختلاف به‌آن شدت نیست.

وقتی که این مثالها را در نظر می‌آورم نمی‌دانم دربارهٔ تملک بنده چگونه قانونی باید وضع کنم. نکته‌ای که کمی پیش به‌آن اشاره کردم و برای تو نامفهوم بود، این است که از یک سو هیچ کس انکار نمی‌کند که انسان باید بنده‌های خوب وفادار داشته‌باشد. زیرا کسان بسیاری می‌شناسیم که بندگانی درستکارتر و مهربانتر از پسران و برادران خود داشته و به‌هنگام خطر نجات جان و مال و خانهٔ خود را

مدیون آنان بوده‌اند. از این رو وقتی که سخن از بنده به‌میان می‌آید گروهی از مردمان بندگان را می‌ستایند و تملک آنان را لازم می‌شمارند.

مگیلوس: راست است.

آتنی: گروهی دیگر می‌گویند در روح بنده جایی سالم نمی‌توان یافت و مرد خردمند در هیچ مورد نباید بنده را شایان اعتماد بشمارد. داناترین شاعر ما این نکته را با صراحت کامل بیان کرده‌است، آنجا که می‌گوید:

۷۷۷ «هر کس به‌بلای بندگی گرفتار آید،

خدای عالمیان زئوس، نیمی از خرد او را می‌گیرد.»

اختلاف عقیدهٔ مردمان دربارهٔ بندگان بدین پایه است. از این رو بعضی کسان به‌بنده‌های خود کمترین اعتمادی ندارند و آنان را مانند چهارپایان با چوب و تازیانه می‌زنند و همان گونه که تازیانه چهارپایان را به‌سرکشی وامی‌دارد آن کسان نیز روح بندگان خود را هر روز بنده‌تر و زبون‌تر می‌سازند. جمعی دیگر با غلامان خود درست به‌عکس آن رفتار می‌کنند.

مگیلوس: حق با توست.

کلینیاس: دوست گرامی، وقتی که مردمان دربارهٔ بنده تا این اندازه اختلاف نظر دارند ما در کشور خود چگونه قانونی می‌توانیم دربارهٔ مالکیت بندگان و مجازات آنان وضع کنیم؟

آتنی: کلینیاس گرامی، می‌دانی که آدمی موجودی است سرکش. از این رو آماده نیست بپذیرد که میان بنده و خداوندگار باید فرق گذاشت.

کلینیاس: راست است.

آتنی: به‌همین علت تملک بنده کار آسانی نیست و این امر بارها، مثلاً در آشوبهایی که در مسنیا تقریباً باب روز شده، به‌ثبوت رسیده‌است. در کشورهایی هم که بندگان همزبان به‌تعدادی کثیر دارند می‌بینیم که هر روز غوغایی تازه برپا می‌شود. از ایتالیا هم می‌شنویم که چگونه بندگان ولگرد با دزدی و غارت زندگی مردم را آشفته ساخته‌اند. وقتی که انسان همهٔ این دشواریها را در نظر می‌آورد براستی نمی‌داند در این مورد چه روشی باید درپیش‌گیرد. به‌عقیدهٔ من فقط دو راه چاره باقی‌می‌ماند: یکی آنکه بندگان نباید از یک قوم باشند و به‌یک زبان سخن بگویند بلکه باید، تا آنجا که ممکن است، آنان را از میان اقوام گوناگون برگزید تا زبان یکدیگر را نفهمند. چه در این صورت ادارهٔ آنان آسانتر خواهدبود.

دیگر آنکه در برابر آنان باید رفتاری مناسب درپیش‌گرفت چه این کار نه تنها به‌نفع آنان بلکه به‌سود خود ما نیز هست. رفتار مناسب این است که آنان را نیازاریم و حتی نسبت به‌آنها کمتر ستم روا داریم تا نسبت به‌افراد آزاد. در رفتاری که هر کسی در برابر زیردستان پیش‌می‌گیرد ـ یعنی در برابر کسانی که ستم‌کردن به‌آنان خطری برای او ندارد ـ می‌توان عیان دید که آیا او براستی عدالت را دوست‌دارد و از ظلم بیزار است یا فقط تظاهر به‌عدالت می‌کند. بنا بر این کسی می‌تواند در جامعه تخم فضیلت بپاشد که به‌سبب رسوم و آداب و اعمال خدمتگاران خود از راه عدالت منحرف نشود و دست به‌گناه و ستم نیالاید. همین سخن دربارهٔ پادشاهی هم که در کشورش قدرت مطلقه دارد، و هر فرد دیگری که به‌کسانی ضعیف‌تر از خود فرمان می‌راند، صادق است. بدیهی است که اگر بنده‌ای مرتکب گناه شود باید او را در حد تقصیر مجازات کرد و نباید به‌سرزنش و اندرز اکتفا ورزید. با خدمتگاران همیشه باید با لحن فرمان سخن گفت و با غلام و کنیز هرگز ۷۷۸
نباید مزاح کرد. کسانی که رفتاری بر خلاف این درپیش‌می‌گیرند، زندگی را برای هر دو طرف دشوار می‌سازند: فرمان‌دادن را برای خداوندگار و فرمان‌بردن را برای خدمتگار.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: پس بهتر است اجازه دهیم هر کس غلامانی خوب و کاردان به تعدادی که برای کارهای گوناگون لازم دارد در تملک خود درآورد، و ما خود بر سر موضوع خانه‌ها و ساختمانهای شهر برویم و به‌توصیف آنها بپردازیم.

کلینیاس: بسیار خوب.

آتنی: چون می‌خواهیم در جایی که تا کنون غیرمسکون بود شهری نو تأسیس کنیم به‌عقیدهٔ من لازم است در ساختن خانه‌ها دقتی خاص بعمل‌آوریم و معین کنیم که در هر نقطهٔ شهر چگونه بناهایی باید ساخته‌شود. خصوصاً تکلیف پرستشگاهها و حصار شهر را باید معلوم سازیم. این مطلب، کلینیاس گرامی، قاعدتاً باید پیش از موضوع عروسی آورده‌می‌شد. ولی چون ما امروز شهر خود را با سخن تأسیس می‌کنیم نه با عمل، ضرر ندارد که این مطلب را پس از آن موضوع طرح کنیم. ولی روزی که بخواهیم به‌اندیشه‌های خود جامهٔ عمل بپوشانیم باید به‌یاری خدا پیش از آنکه شهروندان راه حجلهٔ عروسی را درپیش‌گیرند خانه‌های شهر را ساخته‌باشیم. امروز تنها طرحی کلی برای شهر خود آماده می‌کنیم.

کلینیاس: من نیز با این کار موافقم.

آتنی: پرستشگاهها را باید گرداگرد میدان شهر ساخت. خود شهر را نیز باید دایره‌وار بر نقطه‌ای مرتفع بنا نمود تا هم پاکیزه بماند و هم دفاع از آن آسان باشد. ساختمانهای دولتی و دادگاه باید در جنب پرستشگاه ساخته‌شوند تا رسیدگی به‌حق و صدور حکم در مکانی مقدس بعمل‌آید. زیرا رسیدگی به‌حق شامل امور دینی و الهی نیز می‌باشد و مطابق قوانینی بعمل‌می‌آید که واضع آنها خدایانند. برای رسیدگی به‌اتهام قتل و جنایات دیگر که کیفر آنها اعدام است دادگاههایی در همان ساختمانها تشکیل خواهدیافت.

در مورد حصارهای شهر، مگیلوس گرامی، میل دارم از ساکنان اسپارت پیروی کنیم یعنی بگذاریم حصارها در اعماق زمین بخوابند و هرگز در صدد برنیاییم که آنها را از خاک درآوریم و برپای‌داریم. می‌دانی چرا؟ اولاً همهٔ مردم سخن شاعر را که می‌گوید: «حصار شهر باید از آهن و پولاد باشد نه از خاک و سنگ» می‌پسندند و می‌ستایند. در ثانی ما که می‌خواهیم هر سال جوانان خود را به‌مرزهای کشور بفرستیم تا در آنجا حصار بسازند و خندق بکنند و هر جا که لازم بدانند ساختمانهای محکم بنا کنند تا راه دشمن را به‌حدود کشور ببندند، اگر به‌گرد شهر خود نیز حصاری بکشیم به‌ما خواهندخندید. از این گذشته حصار نه تنها برای سلامت شهر مضر است بلکه سبب می‌شود که ساکنان شهر ترسو و
۷۷۹ سست‌عنصر بارآیند و به‌جای آنکه در دشتها و جلگه‌ها دشمن را از پیشروی بازدارند و روز و شب با گماشتن نگهبانان حراست شهر را تأمین کنند، به‌حصار شهر دل خوش سازند و خوشی و آسایش را در بیکاری بجویند و فراموش کنند که آرامش حقیقی حاصل کار و سختکوشی است در حالی که آرامش مردمان تن‌پرور نتیجه‌ای جز مشقت و رنج ندارد. اگر ساکنان شهر باصرار بخواهند که شهر دارای حصار باشد می‌توانیم همهٔ خانه‌ها را از آغاز طوری بنا کنیم که تمام شهر به‌صورت دژی درآید. در این صورت شهر چون ساختمانی عظیم و زیبا نمایان خواهدشد و حراست آن نیز آسانتر خواهدبود. هنگامی که نخستین خانه‌های شهر ساخته می‌شود ساکنان شهر باید دستور قانون را در همهٔ جزئیات رعایت کنند. علاوه بر این پاسبانان شهر نیز مراقب خواهندبود تا شهر پاکیزه بماند و هیچ کس از مقررات قانون سرنپیچد و در خیابانها و میدانهای شهر تصرفی نکند و در آنها خندق نکند یا ساختمانی نسازد؛ و خطاکاران را با اخذ جریمه به‌انجام تکالیف

قانونی مجبور خواهندساخت. همچنین مجراهایی برای سوق‌دادن آب باران به بیرون شهر آماده خواهندساخت و جاهایی را که برای ساختن خانه مناسب است معین خواهندکرد. پاسداران قانون، هم در این مورد و هم در دیگر موارد، هر جا که در حین تجربه نقص و نارسایی در قانون ببینند قوانین دیگری وضع خواهندکرد.

اکنون که خانه‌ها و بازار و ورزشگاهها و آموزشگاههای شهر ساخته‌شده و مانند نمایشگاهی آمادهٔ پذیرایی از تماشاگران است بگذارید به‌مسائلی که پس از جشن عروسی به‌میان می‌آیند بپردازیم.

کلینیاس: مانعی نیست.

آتنی: کلینیاس گرامی، فرض ما این است که جشن عروسی پایان یافته. از این رو وقت آن رسیده‌است که معین کنیم در کشوری که می‌خواهیم از هر حیث بهتر از کشورهای دیگر باشد زن و شوهر جوان، پیش از آنکه کودکی بدنیاآورند، لااقل در طی مدت یک سال پس از عروسی، چگونه باید زندگی کنند. بیان مطلبی که باید اینجا آورده‌شود آسان نیست زیرا پذیرفتن آن برای تودهٔ مردم دشوارتر از قبول دستورهایی خواهدبود که پیش از این وضع کرده‌ایم. با این همه، کلینیاس گرامی، وظیفهٔ ما این است که هر چه به‌نظرمان درست می‌آید فاش بگوییم.

کلینیاس: راست است. ۷۸۰

آتنی: گروهی بر آنند که قانون را تنها برای جامعه باید وضع کرد. به‌عقیدهٔ آنان قانون فقط باید معین کند که افراد در زندگی عمومی و اجتماعی چه رفتاری باید درپیش‌گیرند. برای زندگی خصوصی افراد، قانون لازم نیست بلکه هر کسی باید آزاد باشد که هر گونه بخواهد زندگی خود را بسرببرد بی‌آنکه پای‌بند نظم و قاعده‌ای معین باشد. چه، اگر مردمان در زندگی خصوصی آزاد گذاشته‌شوند در زندگی عمومی و اجتماعی با رغبتی بیشتر مطیع قانون خواهندبود.

این سخن به‌عقیدهٔ ما درست نیست. ولی می‌دانید چرا آن را به‌میان آوردم؟ برای اینکه ما می‌خواهیم بگوییم که شوهران جوان باید مانند زمان پیش از عروسی بر سر خوانهای همگانی غذا بخورند. این قانون هنگامی که نخستین بار در کشور شما وضع شد تعجب همه را برانگیخت. در آن هنگام بی‌گمان جنگ یا پیشامد شوم دیگری که جامعهٔ کوچکی را در تنگنا افکنده‌بود سبب وضع آن قانون شد. ولی پس از آنکه شما به‌مزایای آن پی‌بردید معتقد شدید که اجرای آن

اثری بسیار خوب در جامعه دارد. بدین‌سان غذاخوردن بر سر خوانهای همگانی در کشور شما به‌صورت قاعده‌ای تغییرناپذیر درآمد.

کلینیاس: به‌احتمال قوی حقیقت همین است که گفتی.

آتنی: چنانکه گفتم آن قانون در آغاز بسیار عجیب می‌نمود و احتمال می‌رفت که جمعی آن را نپذیرند. ولی امروز وضع و اجرای چنان قانونی دشوار نخواهدبود.

پشت سر آن، قانون دیگری می‌آید که اگر اجرا شود برای جامعه بسیار سودمند خواهدبود. ولی این قانون تا کنون در هیچ جا وجود نداشته‌است. از این رو نخستین اثرش این خواهدبود که قانونگذار، چنانکه از سر مزاح می‌گویند، در میان آتش پشم شانه کند. بدین جهت نه گفتن آن آسان است و نه اجرای آن.

کلینیاس: مقصودت کدام قانون است که این همه در گفتنش احتیاط می‌ورزی؟

آتنی: برای اینکه وقت را بی‌فایده نگذرانیم، می‌گویم: در جامعه هر کاری که مطابق نظم و قانون انجام‌گیرد اثر نیک می‌بخشد. ولی هر چه بی‌نظم و قانون باشد، هم برای جامعه زیان‌آور است و هم نظم امور دیگر را آشفته می‌سازد. موضوعی که هم‌اکنون می‌خواهم به‌میان آورم از این قاعده بیرون نیست. کلینیاس گرامی، اینکه در کشور شما مردان مکلفند بر سر خوانهای همگانی غذا بخورند، قانونی است بسیار شایسته و اعجاب‌انگیز. ولی در این باره برای زنان قانونی ۷۸۱
نیست و تا کنون کسی در صدد برنیامده‌است برای جنس زن نیز چنین تکلیفی معین کند. به‌عقیدهٔ من در این باره کار درستی نکرده‌اید. جنس زن به‌سبب ناتوانی طبیعی، تمایلی ذاتی دارد به‌اینکه هر کاری را در نهان انجام‌بدهد. قانونگذار در مورد زنان گذشتی نابجا بخرج‌داده و آنان را پای‌بند نظم معینی نساخته‌است حال آنکه اگر در این باره نیز قانونی داشتید وضع جامعهٔ شما بمراتب بهتر از وضع کنونی بود. اهمال در وضع قانون برای زنان سبب نمی‌شود که تنها نصف جامعه بی‌نظم بماند، بلکه چون زنان به‌حکم طبیعتشان به‌فضیلت و نیکی تمایلی کمتر از مردان دارند، اگر آزاد و فارغ از هر قیدی گذاشته‌شوند در حقیقت بیش از نصف جامعه بی‌بند و بار خواهدماند. جبران این غفلت و برابرشمردن زن و مرد در برابر قانون برای نیکبختی جامعه ضروری است. امروز طبیعت آدمیان برای پذیرفتن چنین قاعده‌ای آماده نیست، و به‌زبان‌آوردن آن در

کشورهایی که هنوز قانونی دربارهٔ خوانهای همگانی ندارند دور از احتیاط است. اگر کسی در صدد برآید که زنان را به‌غذاخوردن در حضور مردان بر سر خوانهای همگانی مجبور سازد جز ریشخند حاصلی بدست‌نمی‌آورد و زنان که به‌زندگی در پشت پرده خوگرفته‌اند با فریاد و غوغا او را ازپای‌درمی‌آورند. ولی در شهر نوبنیاد ما اجرای چنین قانونی دشوار نخواهدبود. اگر معتقدید آنچه تا کنون دربارهٔ جامعه و قوانین آن گفته‌ایم بی‌معنی نبوده‌است آماده‌ام مزایا و منافع این قانون را تشریح کنم. ولی اگر میل شنیدن ندارید از آن می‌گذرم.

کلینیاس: دوست گرامی، بسیار مشتاقیم که شرح این مطلب را نیز بشنویم.

آتنی: ولی از درازی سخن تعجب مکنید زیرا ناچارم بیان مطلب را با مقدمه‌ای آغاز کنم. چون وقت کافی داریم بهتر آن است که موضوع قوانین را از همهٔ جنبه‌ها بدقت بررسی کنیم.

کلینیاس: تردید نیست.

آتنی: پس بگذارید یک بار دیگر بر سر سخنانی که پیشتر گفته‌ایم بازگردیم. گمان می‌کنم همه کس قبول دارد که نوع بشر یا آغازی نداشته‌است و پایانی هم نخواهدداشت بلکه ازلی و ابدی است، و یا آغاز آن قرنهای بیشماری ۷۸۲
پیش از این بوده‌است.

کلینیاس: واضح است.

آتنی: آیا معتقد نیستیم که در طی آن زمان دراز جامعه‌هایی پدیدآمده و از میان رفته و قانونها و بی‌قانونیها و فرهنگها و بی‌فرهنگیها و سلیقه‌های گوناگون در مورد خوردن و نوشیدن و دیگر امور دنیوی پیدا شده، و علاوه بر این تغییراتی در آب و هواها و دگرگونیهایی در همهٔ موجودات زنده روی‌داده‌است؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: همچنین آیا معتقد نیستیم که مثلاً امروز تاک در نقاطی می‌روید که در زمانهای گذشته نمی‌رویید، یا درختان میوه و کشتزارها در جاهایی هست که در روزگاران گذشته نبود؟ یا گاوآهن که امروز برای شخم‌زدن زمین بکارمی‌رود در روزگاران پیشین وجود نداشته‌است؟ آیا هنگامی که هیچ یک از این چیزها در میان نبود جانوران یکدیگر را نمی‌خوردند چنانکه امروز نیز می‌خورند؟

کلینیاس: طبیعی است.

آتنی: هنوز می‌بینیم که رسم قربان‌کردن آدمیان در میان بعضی اقوام برقرار است. اقوامی دیگر، بعکس، جرأت نمی‌کنند لقمه‌ای گوشت گاو بخورند و به خدایان جز میوه و شیرینی قربانی نمی‌دهند. در آن زمانها نیز جمعی از گوشت خوردن احتراز می‌جستند و خوردن گوشت را گناه می‌شمردند و آماده نبودند پرستشگاههای خدایان را به‌خون بیالایند و از این رو زندگی را به‌شیوه‌ای که زندگی اورفه‌ای نامیده‌می‌شود می‌گذراندند و به‌خوردن موجودات بی‌جان قناعت می‌کردند.

کلینیاس: همهٔ اینها را شنیده‌ایم و باور داریم.

آتنی: گمان می‌کنم می‌خواهید بپرسید که منظور از این سخنها چیست؟

کلینیاس: درست حدس زده‌ای.

آتنی: پس گوش فرادارید تا نتیجه‌ای را که از آن گفته‌ها بدست‌می‌آید بیان کنم.

کلینیاس: بسیار خوب.

آتنی: همهٔ کارهای آدمی ناشی از سه خواستن است. اگر کسی درست رهبری و تربیت شود آن سه خواستن منشأ فضیلت توانند بود. ولی اگر تربیت او درست نباشد از آنها اثر معکوس پدیدمی‌آید. یکی از آن خواسته‌ها میل به‌خوردن است و دیگر میل به‌نوشیدن. این تمایلات در هر جانداری غریزی و طبیعی است. بدین جهت هر موجود زنده‌ای همهٔ نیروی خود را برای ارضاءِ آنها بکارمی‌اندازد. اگر به‌کسی بگویید به‌جای اینکه هر روز چند بار این تمایلات را راضی کنی کاری کن که برای همیشه از قید آنها رهایی یابی، گوش به‌این سخن نمی‌دهد.

۷۸۳ تمایل سوم که بزرگتر و شدیدتر از دو تمایل دیگر است، دیرتر از آن دو بیدار می‌شود ولی همین که سر برداشت آتشی سوزان در درون آدمی شعله‌ور می‌سازد. آن تمایل، میل به‌تولید نسل است و هیجانی که از آن در دل راه‌می‌یابد انسان را به‌بزرگترین گناهها وادار می‌کند. باید کاری کرد که این سه تمایل ما را به‌سوی نیکی سوق دهند نه به‌سوی آنچه مردم به‌نام لذت می‌خوانند. برای رام‌کردن آنها سه وسیله هست: ترس و قانون و خردمندی. از خدایان دانش و هنر و ورزش نیز می‌توان برای جلوگیری از سرکشی آنها یاری جست.

اکنون، چون از بحث دربارهٔ آیین عروسی فارغ شده‌ایم بگذارید به‌گفت و گو دربارهٔ تولید و تغذیه و تربیت کودکان بپردازیم. گمان می‌کنم اگر بدین ترتیب

به‌سخن ادامه دهیم، هر قانونی که وضع می‌کنیم یک قدم ما را به‌موضوع خوانهای همگانی نزدیک خواهدکرد. چون سخن به‌آنجا برسد و ما خوانهای همگانی را در برابر چشم داشته‌باشیم، شاید آنگاه بهتر بتوانیم ببینیم که آیا آن خوانها تنها برای مردان باید گسترده شوند، یا بهتر آن است که زنان را نیز بر سر آنها بنشانیم. در اثنای سخن، نخست قوانین دیگری را که باید پیش از قانون مربوط به‌آن خوانها وضع شوند، وضع خواهیم‌کرد تا پایهٔ محکمی برای آن قانون بوجودآید، و پس از آنکه بر اثر بررسی کامل نتیجه‌ای قطعی بدست‌آوردیم قانون مورد نظر خود را بر اساس آن نتیجه وضع خواهیم‌نمود.

کلینیاس: بسیار خوب.

آتنی: نکته‌ای را که اندکی پیش بیان کردم باید نیک بیادداشته‌باشیم چه ممکن است برای آنچه پس از این خواهیم‌گفت سودمند باشد.

کلینیاس: کدام نکته؟

آتنی: همان نکته که با سه کلمه بیان کردیم: یکی خوردن بود، دوم نوشیدن و سوم تمایل به‌جنس مخالف.

کلینیاس: البته بیادخواهیم‌داشت.

آتنی: اکنون بگذارید بر سر موضوع زناشویی برگردیم و به‌مردم بگوییم که چگونه باید تولیدمثل کنند. اگر از راه استدلال قانع نشوند ناچاریم با وضع قانون کیفری پیش‌بینی کنیم.

کلینیاس: چگونه؟

آتنی: زن و شوهر جوان باید در این اندیشه باشند که برای جامعه کودکان هر چه بهتر و هر چه زیباتر بارآورند. همهٔ کسانی که به‌اتفاق یکدیگر کاری می‌کنند حاصل کارشان تنها در صورتی خوب و زیبا تواند بود که همهٔ توجه خود را به‌خود و به‌آن کار معطوف سازند. اگر جز این کنند ممکن نیست نتیجهٔ کارشان خوب باشد. بدین جهت شوهر جوان نباید جز زن خود و جز تولید فرزندان اندیشه‌ای در سر داشته‌باشد، همچنین است زن جوان، بخصوص در زمانی که هنوز کودکی
به‌دنیا نیاورده‌است. نظارت در انجام این وظیفه با زنانی خواهدبود که مقامات ۷۸۴
دولتی بدین منظور انتخاب خواهندکرد. شمار آن زنان و سنی را که هر زنی در هنگام انتخاب بدین سمت باید داشته‌باشد همان مقامات معین خواهندکرد. زنانی که بدین سمت برگزیده‌می‌شوند هر روز در پرستشگاه «ایلی‌ثویا» گردخواهند

آمد و ثلثی از روز را در آنجا خواهندگذراند و اگر مرد یا زنی بشناسند که در زمان مقرر برای تولید مثل توجه خود را معطوف امور دیگر ساخته و به‌عهدی که بر سر قربانی عروسی کرده وفادار نمانده‌است نام آن مرد یا زن را به‌یکدیگر خواهندگفت. زمان تولید مثل و همچنین دوران نظارت بر رفتار زن و شوهر ده سال خواهدبود نه بیشتر. اگر زن و شوهری در این مهلت کودکی پیدا نکنند این امر را به‌خویشان خود و زنان ناظر اطلاع خواهندداد و پس از مشاوره با آنان از یکدیگر جدا خواهندشد و اگر در این باره اختلافی پیش‌آید ده تن از پاسداران قانون را به داوری انتخاب خواهندکرد و هر حکمی که آن ده تن بدهند برای هر دو طرف قاطع خواهدبود.

زنان ناظر به‌خانه‌های زنان و شوهران جوان خواهندرفت و گاه با اندرز و گاه با تهدید آنان را از هر خطا و اشتباه احتمالی بازخواهندداشت و اگر از کار خود نتیجه‌ای نگیرند به‌پاسداران قانون رجوع خواهندکرد و نام زن و شوهر خطاکار را به‌آنان خواهندگفت و پاسداران قانون خواهندکوشید تا خطاکاران را به‌راه راست هدایت کنند. اگر کوشش آنان نیز بی‌فایده بماند شکایت به‌مجمع ملی خواهندبرد و نام گناهکاران را بر لوحی خواهندنوشت و آن لوح را در میدان شهر نصب خواهندکرد و سوگند خواهندخورد که هر چه کوشیدند نتوانستند زن و شوهر گناهکار را از خطا بازدارند. هر مردی نامش بدین‌سان اعلام شود و نتواند بی‌گناهی خود را ثابت کند حق ندارد در جشن عروسی دیگران یا مراسم قربان که به‌مناسبت تولد نوزادی برپا می‌شود حضور یابد و اگر حضور یافت هر فردی حق دارد او را بزند. این قانون شامل زنان نیز خواهدبود و زنی که نامش به‌اتهام خطاکاری در ملاءِ عام نصب شود و نتواند نادرستی ادعای مدعیان را در دادگاه ثابت کند حق ندارد دوشادوش زنان دیگر در جشنهای عروسی و مراسمی که به‌مناسبت تولد نوزادان اجرا می‌شود حضور بیابد.

اگر زن و شوهری در مهلت قانونی فرزندی آورده‌باشند و با این همه مرد با زنی دیگر یا زن با مردی بیگانه بیامیزد، در صورتی که آن دو هنوز در سنین مساعد برای تولید مثل باشند به‌همان مجازاتی محکوم خواهندشد که برای اشخاص قادر به‌تولید مثل پیش‌بینی شده‌است.

زن و شوهری که پس از گذشتن مهلت تولید مثل از رابطهٔ جنسی بپرهیزند
مورد ستایش همگان خواهندبود و اگر جز این کنند بی‌حرمتی خواهندذید. مادام ۷۸۵

که بیشتر اعضای جامعه رسوم و آداب اخلاقی را رعایت می‌کنند بهتر آن است که این گونه خطاها برملا نشود و برای این موارد قانونی خاص بوجودنیاید ولی اگر بی‌اعتنایی به‌رسوم اخلاقی شیوع پیدا کند باید به‌احکامی که بیان کردیم صورت قانون بدهند و به‌شدتی هر چه تمامتر اجرا کنند.

نخستین سال زندگی هر کس آغاز زندگی اوست. از این رو باید سال تولد هر دختر و پسر در پرستشگاه ناحیه‌ای که در آن بدنیاآمده‌است نوشته‌شود. در پرستشگاه هر ناحیه هر سال نام کسانی را که برای تصدی مقامات دولتی برگزیده شده‌اند و همچنین نام کودکانی را که در آن سال بدنیاآمده‌اند بر دیواری سفید خواهندنوشت و نام کسانی را که بمیرند خواهندزدود.

سن زناشویی برای دختران از شانزده تا بیست‌سالگی، و برای مردان از سی تا سی و پنج سالگی است. سن انتخاب‌شدن برای تصدی مقام دولتی در مورد زنان چهل‌سالگی و در مردان سی‌سالگی است. مردان از بیست تا شصت‌سالگی مکلفند در جنگها شرکت کنند. اگر اشتغال زنان در امور جنگی ضرورت پیدا کند هر زنی از هنگامی که انجام وظایف مادری را بپایان‌رسانده‌است تا پنجاه‌سالگی به‌کاری که با نیروی بدنی او مناسب باشد گماشته خواهدشد.

کتاب هفتم

۷۸۸ آتنی: اکنون وقت آن است که دربارهٔ پرورش و آموزش کودکان اعم از پسر و دختر گفت و گو کنیم. چه این مطلبی است که نمی‌توان ناگفته گذاشت. ولی در این باره ناچاریم به‌پند و اندرز قناعت کنیم و از وضع قانونی خاص اجتناب ورزیم. در زندگی خصوصی و در داخل خانواده‌ها اموری جزئی پیش‌می‌آید که بیشتر مردم اطلاعی از آنها نمی‌یابند. ولی چون هر کس در برابر آنها از تمایلات خود پیروی می‌کند، آن امور جزئی جنبه‌هایی بر خلاف هدف قانونگذار می‌یابند و سبب می‌شوند که در اخلاق و روحیات افراد جامعه اختلاف بزرگ بروز کنند و همین امر مایهٔ بیماری جامعه می‌شود. از یک سو چون این گونه امور بسیار جزئی هستند و فراوان پیش‌می‌آیند وضع قانونی خاص دربارهٔ آنها و پیش‌بینی کیفر برای کسانی که از آن سربتابند شایسته نیست. از سوی دیگر اگر مردم عادت کنند که در امور جزئی تابع هیچ قانونی نباشند قوانین مدون در معرض خطر قرار خواهندگرفت. بدین جهت نه برای این گونه امور قانونی می‌توان نهاد و نه می‌توان در مورد همهٔ آنها سکوت اختیار کرد. بگذارید با چند مثال مقصود خود را روشن سازم زیرا گمان می‌کنم نتوانسته‌ام از عهدهٔ توضیح مطلب چنانکه لازم است برآیم.

کلینیاس: درست حدس زده‌ای.

آتنی: بی‌گمان شما نیز قبول دارید که تربیت درست چنان تربیتی است که بتواند تن و روح آدمی را نیک و سالم کند.

کلینیاس: واضح است.

آتنی: تن آدمی در صورتی زیبا می‌شود که از کودکی راست ببارآید.

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: می‌دانیم که رشد اصلی تن هر موجود زنده در نخستین سالهای زندگی روی‌می‌دهد. حتی بعضی کسان ادعا می‌کنند که تن آدمی در نخستین پنج سال از حیث طول به‌اندازه‌ای رشد می‌کند که درازی تن در طی بیست سال به‌دو برابر آن نمی‌رسد.

کلینیاس: راست است.

آتنی: همچنین می‌دانیم که اگر رشد سریع تن با ورزش و حرکات سخت ۷۸۹
توأم نباشد تن دچار بیماریهای گوناگون می‌شود.

کلینیاس: این نیز درست است.

آتنی: بنا بر این تنی که در حال رشد است به‌حرکات سخت و ورزشهای پرمشقت نیاز دارد.

کلینیاس: پس آیا معتقدی که باید کودکان نوزاد و شیرخوار را نیز به‌حرکت و ورزش وادار کنیم؟

آتنی: حتی باید قدری عقب‌تر برویم و ورزش را از هنگامی که کودک در شکم مادر است آغاز کنیم.

کلینیاس: مقصودت چیست؟ می‌گویی جنین نیز باید ورزش کند؟

آتنی: آری. ولی اگر شما از ورزشی که خاص این دورهٔ زندگی است بی‌خبر باشید شگفت‌آور نیست. بگذارید این نکته را، با اینکه غریب بنظرمی‌آید، با توضیحی روشن سازیم.

کلینیاس: بسیار خوب.

آتنی: درک این نکته برای مردم کشور ما آسانتر است. زیرا در آنجا نه تنها پسران بلکه مردان نیز پرندگان جوان را می‌گیرند و تربیت می‌کنند و برای جنگ آماده می‌سازند. آنان جست و خیزهایی را که مرغها در حین جنگ می‌کنند کافی نمی‌دانند بلکه آنها را به‌زیر بغل می‌گذارند و اگر بسیار کوچک باشند در دست یا در آستین می‌گیرند و چندین میل راه می‌پیمایند تا تن مرغ به‌قدر کافی حرکت کند. همین نکته نشان‌می‌دهد که جنبش و حرکت، به‌شرط آنکه طاقت‌فرسا نباشد، برای هر تنی سودمند است اعم از اینکه انسان خود تن خود را بجنباند یا از راه تاب‌بازی و زورق‌رانی و اسب‌سواری و مانند آنها، یعنی با قراردادن تن در روی چیزهای جنبان، تن را بحرکت‌آورد. این گونه جنبشها علاوه بر آنکه هضم غذا را آسان می‌کند سبب تندرستی و زیبایی و نیرومندی تن می‌شود.

با توجه بدین حقیقت، تکلیف ما که برای شهر نوبنیاد قانون وضع می‌کنیم، چیست؟ بگذارید سخنی را که در دل داریم به‌زبان آوریم و از ریشخند نهراسیم: زن آبستن باید گردش کند و پس از آنکه کودک را بدنیاآورد باید مادام که نوزاد نرم و لطیف است چون مومی به‌آن شکل بدهد، و باید آن را تا دوسالگی در قنداق بپیچد. برای دایه‌ها نیز باید قانونی وضع کنیم و آنان را با تهدید به کیفر مکلف سازیم که کودکان را مادام که ایستادن و راه‌رفتن نیاموخته‌اند به‌بیرون شهر یا به‌پرستشگاهها یا خانه‌های خویشان و دوستان ببرند و هنگامی که کودک توانا به‌راه‌رفتن شد مراقب باشند تا در حال حرکت به‌اعضای تن او آسیبی وارد نشود و تنش کج و معوج بارنیاید و در هنگام ضرورت کودک را در آغوش بگیرند تا سه‌سالگی را پشت سر بگذارد. برای پرستاری کودکان باید زنان نیرومند را انتخاب کرد و به‌یک پرستار نباید اکتفا ورزید. آیا معتقدید برای کوتاهی در ادای این وظیفه نیز باید کیفری معین کنیم یا نه؟ علت اینکه چنین می‌پرسم این است که
۷۹۰ امثال این مورد فراوان پیش‌خواهدآمد.

کلینیاس: پس چه باید کرد؟

آتنی: می‌ترسم به‌ما بخندند. از این گذشته زنان پرستار که از میان بندگان انتخاب خواهندشد چندان رغبتی به‌پیروی از قانون نخواهندداشت.

کلینیاس: پس چرا برای این گونه موارد تکالیفی معین می‌کنیم؟

آتنی: برای اینکه معتقدیم شهروندان آزاد همین که از قوانین ما باخبر شدند خود در نتیجهٔ تفکر بدین عقیده خواهندرسید که اگر زندگی خانوادگی مردم تحت نظامی درنیاید قانونی هم که برای زندگی عمومی جامعه وضع می‌شود پایدار نخواهدماند. از این رو با پیروی از قوانین خواهندکوشید هم زندگی خانوادگی خود را سامان ببخشند و هم تمام جامعه را به‌سوی نیکبختی رهنمون شوند.

کلینیاس: این انتظار بی‌جا نیست.

آتنی: به‌همین جهت کار ما در این قسمت از قانونگذاری وقتی پایان خواهدیافت که در مورد روح کودکان نیز قوانین ضروری را پیش‌بینی کنیم همان گونه که برای تن آنان قانون وضع کردیم.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: پس می‌گوییم نخستین پایهٔ تربیت تن و روح کودک جنبش دائم و

شبانه‌روزی است. جنبش دائم برای کودکان، خصوصاً در نخستین سالهای زندگی، بسیار سودمند است. حتی اگر ممکن باشد باید کاری کرد که کودک در خانه چنان بسربرد که گویی سوار کشتی است. این نکته را دست کم باید دربارهٔ نوزادان رعایت کرد. سودمندی جنبش را برای کودکان از آنجا می‌توان دریافت که نه تنها دایه‌ها برای آرام‌ساختن کودکان آنها را می‌جنبانند، بلکه زنانی هم که به‌وسیلهٔ رقصهای کوروبانت بیماران را معالجه می‌کنند به‌فایدهٔ جنبش تن پی‌برده‌اند. مادران چون بخواهند کودکانی را که بدخواب شده‌اند آرام کنند آنها را روی بازوان خود می‌جنبانند و در آن حال ساکت نمی‌مانند بلکه سرودهای گوناگون می‌خوانند و کودک را با داروی موسیقی در خواب می‌کنند. معالجهٔ مبتلایان به‌جنون باکوس نیز، چنانکه می‌دانیم، به‌وسیلهٔ رقص و موسیقی صورت‌می‌گیرد.

کلینیاس: دوست گرامی، این اثر را چگونه می‌توان توجیه کرد؟

آتنی: این توجیه دشوار نیست.

کلینیاس: توضیح بده.

آتنی: در هر دو مورد بیماری ناشی از ترس است و ترس نتیجهٔ هیجان و تشویش روح. اگر در این حال سبب شویم که جنبشی از بیرون به‌روح روی‌آورد، جنبش بیرونی به‌جنبش درونی که حاصل ترس یا بیماری است غالب می‌آید و ۷۹۱
روح نشاط و آرامش ازدست‌رفته را بازمی‌یابد و تپش دل از میان می‌رود. در نتیجه، کودک در خوابی شیرین فرومی‌رود و بیمار مبتلا به‌جنون در حال بیداری به‌یاری خدایانی که هر بار در حین معالجه به‌آنان قربانی نثار می‌شود از دیوانگی رهایی می‌یابد. توجیهی که در این باره می‌توان بیان کرد به‌طور خلاصه همین است.

کلینیاس: خوب گفتی.

آتنی: اکنون که از اثر جنبش و موسیقی آگاه شدیم، باید این نکته را در نظر بگیریم: روحی که از آغاز کودکی در حال ترس و تشویش بسرببرد با گذشت زمان به‌ترس خو می‌گیرد. این حالت، تمرین جبن است نه تمرین دلاوری.

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: تمرین دلاوری آن است که آدمی از آغاز کودکی راه غلبه بر ترس و تشویش را بیاموزد.

کلینیاس: راست است.

آتنی: پس حق داریم ادعا کنیم که ورزش نوزادان، یعنی جنباندن آنان، وسیله است برای ایجاد یکی از فضایل انسانی.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: همچنین حق داریم بگوییم که رشدکردن و بی‌رشدماندن روح بسته به‌این است که روح بیشتر در حال آرامش و نشاط بسرببرد یا در حال هیجان و بی‌نشاطی.

کلینیاس: راست است.

آتنی: پس باید توضیح دهیم که حالتی که برای روح کودک سودمند است چگونه می‌تواند بوجودآید.

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: من عقیده‌ای را که همهٔ ما در این باره داریم اعلام می‌کنم و می‌گویم: از یک سو نوازش زیاد سبب می‌شود که کودک ناراضی و تندخو بارآید و در برابر هر پیشامد کوچک اعتدال خود را ازدست‌بدهد. از سوی دیگر سختگیری بیش از اندازه کودک را فرومایه و زبون می‌سازد و سبب می‌شود که کودک از مردم گریزان گردد و از قابلیت معاشرت و همکاری بی‌بهره بماند.

کلینیاس: پس به‌عقیدهٔ تو جامعه کودکانی را که هنوز نه سخن می‌فهمند و نه قابلیت لازم برای قبول تربیت دارند چگونه باید بپرورد؟

آتنی: گوش فرادار تا بگویم. هر جانوری همین که بدنیاآمد عواطف خود را با فریاد بیان می‌کند. مزیتی که کودک آدمیزاده به‌دیگران دارد این است که علاوه بر فریادزدن می‌تواند بگرید.

کلینیاس: راست است.

آتنی: پرستاران در این گونه مواقع برای اینکه بدانند کودک چه
می‌خواهد، چیزهای گوناگون در دسترس او می‌گذارند. اگر یکی از آن چیزها ۷۹۲
کودک را آرام کند پرستار می‌داند که کودک خواهان همان بوده‌است ولی اگر به گریه و فریاد ادامه دهد، پرستار می‌داند که نتوانسته‌است به‌مقصود کودک پی‌ببرد. پس یگانه وسیلهٔ اعلام میل و نفرت در کودکان گریه و فریاد است که وسیله‌ای است بسیار نارسا. دوره‌ای که کودک در طی آن گرفتار این حالت است سه سال تمام به‌طول می‌انجامد. بنا بر این مدت کوتاهی نیست که بتوانیم به‌آن بی‌اعتنا بمانیم و اهمیتی ندهیم به‌اینکه بخوبی سپری‌می‌شود یا ببدی.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: آیا گریه و نالهٔ دائم در نظر شما علامت اندوهگینی و بی‌نشاطی روح نیست؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: آیا اگر پرستار کودک در طی این سه سال وسایل گوناگون را بکار ببرد تا هر نوع ترس و درد و ناراحتی را از کودک دور نگاه‌دارد، روح کودک شاداب و بانشاط بارمی‌آید؟

کلینیاس: بی‌تردید، خصوصاً اگر پیوسته وسایل رفاه و شادمانی را برای او مهیا سازد.

آتنی: در این نکته نمی‌توانم با کلینیاس هم‌آواز شوم زیرا بزرگترین ریشهٔ رذیلت در همین جاست و روشی که در آغاز تربیت کودک پیش گرفته‌شود در همهٔ زندگی او اثر می‌گذارد. ولی بگذارید در این باره تحقیق بیشتری کنیم تا معلوم شود آیا حق دارم چنین ادعایی بکنم یا نه؟

کلینیاس: بسیار خوب. توضیح بده.

آتنی: مگیلوس، موضوعی که ما دو تن دربارهٔ آن بحث می‌کنیم مطلب کوچکی نیست. بنا بر این تو نیز با دقت بشنو و میان ما داوری کن. من بر آنم که آدمی برای اینکه زندگی را به‌نحو شایسته بسربرد، نه در پی همهٔ لذات باید برود و نه از همهٔ دردها باید گریزان شود. بلکه باید راهی میان آن دو بگزینند تا آن حالتی که اندکی پیش به‌نام نشاط خواندیم در درونش پیدا شود. این همان حالتی است که همهٔ ما به‌تبعیت از گفتار زیبایی که از یکی از مفسران الهامهای غیبی شنیده‌ایم، معتقدیم همهٔ خدایان دارند. من بر آنم که هر یک از ما، اگر بخواهد شبیه خدایان شود، باید از آن گفته پیروی کند: یعنی نه خود پیوسته در پی لذت و شادمانی باشد ــ زیرا هیچ کس ممکن نیست زندگی را فارغ از هر گونه درد بگذراند ــ و نه اجازه دهد که کسان دیگر، اعم از مرد و زن و پیر و جوان و علی‌الخصوص کودکان نوزاد، عنان اختیار خود را به‌دست این تمایل که در نهاد همهٔ ما نهفته‌است بسپارند. زیرا هر حالتی که در سالهای کودکی در روح راه‌یابد در آن جایگزین می‌شود و به‌سبب عادتی که روح به‌آن حالت پیدا می‌کند در آن ریشه می‌دواند. بدین جهت اگر نمی‌ترسیدم سخنم را حمل بر مزاح کنند می‌گفتم که مادران نیز در دورهٔ بارداری باید بیش از هر وقت دیگر از شادی مفرط و اندوه

مفرط پرهیز کنند و بکوشند تا دوران آبستنی را در آرامش و صفا و با نشاطی معتدل بگذرانند.

۷۹۳ **کلینیاس:** دوست آتنی، لازم نیست از مگیلوس بپرسی که حق با کدام یک از ماست. من خود معترفم که هر کسی باید از زندگی پر از شادمانی یا آکنده از درد اجتناب کند و راهی میان آن دو بگزیند. گفتهٔ تو از هر حیث راست است و من نیز آن را تأیید می‌کنم.

آتنی: کلینیاس گرامی حق همین است. اکنون بیایید هر سه با هم این نکته را نیز در نظر بگیریم که...

کلینیاس: کدام نکته؟

آتنی: که همهٔ مطالبی که تا کنون دربارهٔ آنها بحث کردیم در زمرهٔ چیزهایی هستند که به‌نام «قانون ننوشته» خوانده‌می‌شوند. رسوم و آدابی هم که سینه به‌سینه از نسلی به‌نسل دیگر می‌رسند از همین قبیلند. بنا بر این ساعتی پیش حق داشتیم بگوییم که دربارهٔ این گونه مطالب نه قانونی می‌توان وضع کرد و نه می‌توان از آنها به‌سکوت گذشت. زیرا آنها رشته‌هایی هستند که از یک سو قوانین مدون موجود را به‌یکدیگر می‌بندند و از سوی دیگر آنها را با قوانینی که در آینده وضع خواهندشد پیوند می‌دهند. همهٔ اینها چون نیک بنگریم رسوم و آداب قدیمیند که اگر درست باشند و به‌یاری عادت در جامعه ریشه دوانند قوانین نوشته را با پوششی محکم می‌پوشانند و حراست می‌کنند، ولی اگر نادرست باشند به‌پایه‌هایی سست می‌مانند که خانه‌ای بر روی آنها ساخته شود: هم خود فرو می‌افتند و هم خانه‌ای که بر روی آنهاست. کلینیاس گرامی، با توجه به‌این حقیقت باید بکوشیم تا در شهر نوبنیاد تو نیز قوانین و رسوم و آداب را به‌یکدیگر پیوند دهیم و نه از قانون غافل بمانیم و نه از آنچه به‌نام رسوم و آداب خوانده‌می‌شود ــ چه هیچ یک از آن دو بی دیگری پابرجا نمی‌تواند بماند ــ و نترسیم از اینکه بحث ما به‌سبب گفت و گو دربارهٔ مطالبی که در ظاهر بسیار کوچک می‌نماید بطول انجامد و کتاب قانون ما بیش از حد انتظار قطور شود.

کلینیاس: حق با توست. از این مطلب نباید غافل بمانیم.

آتنی: روشی که برای تربیت کودکان تا سه‌سالگی مقرر داشتیم اگر مو به‌مو رعایت شود بسیار سودمند خواهدبود. کودکان سه‌ساله و چهارساله و پنج‌ساله و حتی شش‌ساله احتیاج به‌بازی دارند. در این دوره نباید با آنان چون نوزادان رفتار

کنند، بلکه باید مراقب رفتار و کردار آنان باشند و در صورت ضرورت آنان را تنبیه کنند. ولی تنبیه نباید اهانت‌آمیز باشد بلکه قاعده‌ای که دربارهٔ تنبیه بندگان بیان کردیم باید در مورد کودکان نیز رعایت شود: در مورد تنبیه بندگان گفتیم که نه در ۷۹۴
هنگام تنبیه آنان باید از خشم پیروی کرد و خشمشان را برانگیخت و نه باید خطایشان را نادیده گرفت تا مبادا بدعادت شوند. همین قاعده را در تنبیه کودکان آزاد نیز باید رعایت کرد.

برای بازی، وضع قاعده‌ای خاص لازم نیست. زیرا کودکان در این سن همین که یک جا گردآیند بازیهایی را که با طبیعتشان سازگار است خود پیدا می‌کنند. کاری که در این باره باید کرد این است که کودکان هر ناحیه را از سه‌سالگی تا شش‌سالگی به‌طور مرتب در پرستشگاههای آن ناحیه گردآورند. در این اثنا پرستاران باید مراقب باشند که بازی به‌بی‌نظمی نینجامد و کودکان در حال بازی از اعتدال تجاوز نکنند. نظارت در کار پرستاران و همهٔ کودکان به‌عهدهٔ دوازده زن که بدین منظور انتخاب می‌شوند گذاشته‌خواهدشد و هر یک از آنان در یکی از ناحیه‌های شهر وظیفهٔ خود را انجام‌خواهدداد. زنانی که توسط پاسداران قانون برای نظارت در زندگی زنان و شوهران جوان برگزیده‌می‌شوند این دوازده زن را از میان زنان همسال خود انتخاب خواهندکرد. اینان در ادای وظیفهٔ خویش منتهای کوشش را بعمل‌خواهندآورد و هر روز در پرستشگاه حضور خواهندیافت و خطاکاران را به‌کیفر خواهندرساند: اگر خطاکار پسر یا دختر بنده یا بیگانه‌ای باشد به‌دست یکی از غلامان دولتی مجازات خواهدشد ولی اگر فرزند شهروند آزادی باشد و بر تنبیه خود اعتراض کند، پرستار او را به‌نزد پاسبانان شهر خواهدبرد تا در این باره تصمیمی اخذ کنند. ولی اگر کودک اعتراض نکند خود پرستار او را تنبیه خواهدکرد.

همین که کودکان از سن شش‌سالگی گذشتند باید پسران را از دختران جدا کنند و پسران را با پسران و دختران را با دختران به‌آموختن وادارند. پسران باید اسب‌سواری و تیراندازی و نیزه‌پرانی و بکاربردن فلاخن بیاموزند. دختران نیز اگر دارای استعداد کافی باشند باید راه بکاربردن افزار جنگ را فراگیرند. در این باره در روزگار ما روشی نادرست متداول است که هیچ کس به‌آن توجه ندارد.

کلینیاس: کدام روش؟

آتنی: مردم معتقدند که طبیعت، هر یک از دو دست راست و چپ را برای

کاری دیگر ساخته‌است در حالی که از این حیث میان پاها و دیگر اعضای سافله فرقی نمی‌گذارند. بدین جهت نیمی از دستهای ما به‌سبب نادانی مادران و پرستاران شل و ناقص بارمی‌آید حال آنکه طبیعت این هر دو عضو را یکسان آفریده است و ما خود، چون هر یک از آنها را به‌نحوی دیگر بکارمی‌بریم، از راه عادت سبب می‌شویم که میان آن دو فرقی بوجودآید. این وضع در بعضی کارها چندان مهم نیست. مثلاً اگر انسان همیشه ساز را به‌دست چپ بگیرد و مضراب را به‌دست راست، عیبی ندارد ولی اگر بگویند که در همه کار باید چنین کرد این گفته
۷۹۵ بی‌معنی است. درستی ادعای من از آنجا پیداست که اسکوثیان همیشه کمان را به‌دست چپ و تیر را به‌دست راست نمی‌گیرند بلکه هر دو دست را در هر دو مورد بکارمی‌برند. همچنین است در ارابه‌رانی و دیگر کارها. بنا بر این ناتوان ساختن دست چپ خلاف طبیعت است. چنانکه گفتیم این امر در ساززدن اهمیتی ندارد ولی در بکاربردن سلاح آهنین در میدان جنگ و همچنین در تیراندازی و نیزه‌پرانی و دیگر کارها، میان کسی که هر دو دست را یکسان بکارمی‌برد و آنکه با هر دست کاری خاص می‌تواند کرد فرق بسیار است. کسانی که در مشت‌زنی و کشتی‌گیری استادند با دست چپ نیز می‌توانند نبرد کنند و اگر حریف از این سمت حمله آورد در دفاع ناتوان نمی‌مانند. معتقدم که در بکاربردن افزار جنگ و آلات دیگر نیز باید چنین باشد و کسانی که برای حمله یا دفاع از هر سلاح یک جفت بدست‌می‌گیرند باید چنان تربیت یافته‌باشند که هیچ یک از آن سلاحها را عاطل نگذارند. حتی اگر ممکن می‌بود که کسی چون «گرونوس» یا «بریارِئوس» با صد دست بدنیاآید، او نیز بایستی بکوشد تا در آنِ واحد با صد دست تیر بیندازد. پرستاران و آموزگاران باید مراقب باشند که دستها و پاهای پسران و دختران نیرومند بارآید و نیرویی که طبیعت به‌آنان بخشیده‌است بر اثر عادت از کار نیفتد.

مواد آموزشی را به‌دو نوع عمده می‌توان تقسیم کرد: یک نوع، موضوعاتی است که به‌تن مربوطند و همه با هم ورزش خوانده‌می‌شوند و نوع دیگر مواد و موضوعاتی است که به‌منظور تربیت روحی آموخته‌می‌شوند. ورزش از دو بخش تشکیل می‌یابد: رقص و کشتی‌گیری. رقص هم بر دو قسم است: یکی تجسمی است از سخنان خدای دانش و هنر، به‌شرط آنکه رقص‌کننده در اثنای رقص وقاری را که برازندهٔ آزادمردان است در همهٔ حرکات خود حفظ کند. دیگر رقصی است که به‌منظور زیبایی و چالاکی همهٔ اعضا و اجزاءِ تن به‌آن می‌پردازند.

۷۹۶ در کشتی‌گیری هم باید میان دو نوع فرق گذاشت. یکی را «آنتایوس» و «کرکوئون» یا «اپئوس» و «آموکوس» برای ارضای جاه‌طلبی و هوای نفس خود ابداع کرده‌اند. این گونه کشتی‌گیری و مشت‌زنی در اثنای جنگ بی‌فایده است و از این رو برای آن نمی‌توان ارزشی قائل شد. نوع دیگر، کشتی‌گیری در حال ایستاده است. کسی که آن را آموخته‌باشد می‌داند که دست و گردن و کمر را چگونه می‌توان از دسترس حریف دور نگاه‌داشت. این گونه کشتی‌گیری برای تندرستی و نیرومندی تن بسیار سودمند است و نباید از آن غفلت ورزید و ما در جای خود با وضع قانونی خاص به‌استادان دستور خواهیم‌داد که آن را به‌نحو دقیق و کامل به جوانان بیاموزند و شاگردان آن را با رغبت و اشتیاق فراگیرند. کودکان باید رقصهای تقلیدی و نمایشی مناسب را، مانند رقصهای کاهنان کورتی که در اینجا متداول است یا رقصهای دیوسکوری که در اسپارت رواج دارد، بیاموزند. آتنه، دوشیزهٔ بزرگوار، که حامی شهر ماست، هر وقت می‌خواست برقصد با دست خالی به‌پایکوبی برنمی‌خاست بلکه همهٔ سلاحهای خود را بدست‌می‌گرفت. آیا بهتر نیست پسران و دختران ما در این کار از او تقلید کنند تا چه در میدان جنگ و چه در جشنها مورد مهر و ستایش خدا قرارگیرند؟ علاوه بر این کودکان باید تا هنگامی که به‌سن خدمت سربازی نرسیده‌اند سوار اسب بشوند و افزار جنگ بدست گیرند و برای بزرگداشت خدایان دسته‌هایی بیارایند و در حالی که گاه تند و گاه آهسته راه‌می‌پیمایند خدایان و فرزندان خدایان را بستایند. مسابقه‌ها و تمرینهای مقدماتی نیز باید برای ترغیب جوانان به‌ورزشها و رقصهایی که بیان کردیم بکاربروند زیرا آن گونه ورزشها هم در زمان صلح سودمندند و هم به‌هنگام جنگ، در حالی که ورزشهای دیگر، خواه به‌صورت بازی باشند و خواه جدی، شایستهٔ فرزندان آزادمردان نیستند.

کلینیاس و مگیلوس گرامی، ساعتی پیش گفتیم که دربارهٔ ورزش به تفصیلی بیشتر سخن خواهیم‌گفت. اکنون گمان می‌کنم به‌وعدهٔ خود وفا کرده‌ایم. اگر معتقدید هنوز نکته‌ای مانده‌است، بگویید.

کلینیاس: دوست آتنی، در این باره بهتر از این نمی‌توان سخن گفت.

آتنی: بسیار خوب. اکنون می‌پردازیم به‌تربیت روحی و معنوی. اندکی پیش در این گمان بودیم که آنچه در این باره گفتنی است گفته‌ایم و تنها باید برای ورزش قانون وضع کنیم. ولی اکنون می‌بینیم که بسی نکات مهم ناگفته مانده و

حق این بوده‌است که آنها را پیش از ورزش توضیح داده‌باشیم. بنا بر این باید هر چه زودتر همهٔ آنها را یکایک بررسی کنیم.

۷۹۷ **کلینیاس:** آری، باید چنین کنیم.

آتنی: پس گوش فرادارید. گرچه تا کنون به‌همهٔ سخنان من با دقت و رغبت گوش داده‌اید، ولی وقتی که نکته‌ای غریب و شگفت‌انگیز به‌میان می‌آید گوینده و شنونده باید دقتی بیشتر بکارببرند. نکته‌ای که اکنون می‌خواهم بیان کنم از این قبیل است و بدین جهت در گفتن آن تردید دارم. با این همه دلیری می‌کنم و می‌گویم.

کلینیاس: بگو.

آتنی: من ادعا می‌کنم که تا امروز هیچ جامعه‌ای بدین نکته چنانکه باید پی‌نبرده‌است که بازی تا چه اندازه در قانون مؤثر است: مرادم این است که استواری و سستی قانون بستگی به‌بازی دارد. اگر بازی تابع نظمی معین باشد، و اگر معلوم و مسلم باشد که مردمانی معین همیشه باید بازیهایی معین را به‌روشی معین بازی کنند و از تفریحهای معین لذت ببرند، در این صورت قوانین راجع به‌امور جدی نیز دست‌نخورده و پابرجا می‌مانند. ولی اگر بازی همواره دستخوش دگرگونی باشد و هر روز شکلی دیگر به‌آن داده‌شود، و جوانان چه در آرایش ظاهر و چه در انتخاب اسباب‌بازی هر روز سلیقه‌ای دیگر پیدا کنند، و مفهوم شایسته و ناشایسته معلوم و معین نباشد، بلکه بعکس، هر جوانی که در رفتار و گفتار یا شکل و رنگ جامه‌ها بدعتی نو آورد مورد ستایش همگان قرارگیرد، با اطمینان خاطر می‌توانیم گفت که این وضع برای جامعه خطرناکترین بیماریهاست. زیرا چنین وضعی در روحیه و اخلاق جوانان این اثر را می‌گذارد که از هر چه کهنه و قدیمی است روی برمی‌گردانند و به‌هر چه تازه است می‌گرایند. از این رو بار دیگر می‌گویم: خطری بزرگتر از این برای جامعه نمی‌توان تصور کرد که جوانان آن بدین گونه بیندیشند. اکنون گوش فرادارید تا دلایل این ادعا را بیان کنم.

کلینیاس: پس آیا به‌عقیدهٔ تو خطر برای جامعه در این است که جوانان از هر چه کهنه است روگردان شوند؟

آتنی: آری.

کلینیاس: به‌دلایلی که خواهی‌آورد با دقت و اشتیاق فراوان گوش خواهیم داد.

آتنی: اهمیت مطلب مقتضی چنان دقتی است.

کلینیاس: بگو.

آتنی: تغییر هر چیز، به‌استثنای چنان تغییری که سبب شود چیزی بد به چیزی بهتر مبدل شود، خطری بزرگ در پی‌دارد. این حقیقت را در تغییر هوا و بادها و زندگی جسمی و روحی خودمان، و در هر مورد دیگر، عیان می‌توان دید. مثلاً وقتی که زندگی جسمانی خود را در نظر می‌آوریم، می‌بینیم که بدن به‌همهٔ خوردنیها و نوشیدنیها و کارهای سخت خو می‌گیرد. گرچه آن عوامل در آغاز کار سبب بروز بی‌نظمیهایی می‌شوند، ولی با گذشت زمان در بدن گوشت و خونی
بوجودمی‌آید متناسب با آنها. در نتیجه، بدن با آنها مأنوس می‌شود و به‌آنها عادت ۷۹۸
می‌کند و بدین‌سان همان عوامل سبب آسایش و تندرستی آن می‌گردند. اگر بدن مجبور شود یکی از عادات خود را تغییر بدهد نظمش آشفته می‌گردد و بیمار می‌شود و چون به‌عادت پیشین بازگردد روی به‌بهبود می‌گذارد. همین قاعده در مورد روح نیز صادق است. روح در دامن قوانینی معین پرورش یافته و بارآمده است. عنایت الهی سبب شده که آن قوانین زمانی دراز ثابت و دست‌نخورده بمانند و هیچ کس بیادندارد که تغییری در آنها روی‌دادەباشد. هر روحی آنها را محترم می‌شمارد و از دادن هر تغییری در آنها اجتناب می‌ورزد. قانونگذار باید وسیله‌ای پیدا کند تا این وضع در جامعه برقرار بماند. به‌نظر من وسیلهٔ مناسب این است که شرح می‌دهم: مردمان به‌تغییرهایی که در بازیهای کودکان دادەمی‌شود به‌چشم بی‌اعتنایی می‌نگرند و معتقدند که این گونه امور جزئی نمی‌توانند منشأ زیان باشند. بدین جهت در صدد چاره‌جویی برنمی‌آیند و جوانان را آزاد می‌گذارند غافل از اینکه جوانان که در بازیها بدعت و دگرگونی می‌آورند مردانی خواهندشد غیر از مردان پیشین، و در جست و جوی زندگی دیگری خواهندبود و سازمانها و قوانینی دیگر خواهندخواست و بیمی نخواهندداشت از اینکه پس از زمانی کوتاه آن بیماری خطرناک که کمی پیش نام بردیم به‌جامعه روی‌آورد. شاید تغییر چیزهای دیگر، مثلاً دگرگونی آرایش ظاهری، عواقب بزرگی در پی نداشته‌باشد. ولی تغییر مکرر رسوم و آداب، و اینکه هر روز چیز دیگری ستوده و چیزی دیگر نکوهیده‌شود، به‌عقیدهٔ من خطرناکترین بیماریهاست که هر چه زودتر باید از آن پیشگیری کرد.

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: آیا هنوز مطلبی را که ساعتی پیش گفتیم قبول داریم و معتقدیم که هنر موسیقی تقلیدی است از رفتار و کردار مردمان نیک و بد؟ یا اکنون در این باره عقیده‌ای دیگر داریم؟

کلینیاس: اکنون نیز به‌همان عقیده‌ایم.

آتنی: پس آیا هنوز معتقدیم که باید به‌هر وسیله‌ای توسل جوییم تا نه فرزندان ما به‌آهنگها و رقصهای دیگر دل‌ببندند جز آنچه از روزگاران کهن به‌ما رسیده‌است، و نه کسی دیگر آنان را از این راه بدرببرد؟

کلینیاس: آری.

۷۹۹ آتنی: آیا برای رسیدن بدین مقصود راهی بهتر از آن می‌شناسید که مصریان رفته‌اند؟

کلینیاس: آن کدام راه است؟

آتنی: آن راه این است که به‌همهٔ رقصها و سرودها باید جنبهٔ دینی داد. نخست باید همهٔ جنبشهایی را که در طی یک سال برپا خواهدشد به‌حساب دقیق معلوم ساخت و معین نمود که هر جشنی در چه وقت و کجا و به‌نام کدام خدا یا کدام فرزند خدا باید برپا شود. سپس کسی که بدین منظور انتخاب خواهدشد باید معین کند که در هر یک از جشنها هنگام نثار قربانی به‌خدایان کدام سرود را باید خواند و کدام رقص را باید رقصید. پس از آنکه سرودها و رقصها معین شدند باید همهٔ شهروندان در یک جا گردآیند و پس از نثار قربانی به‌همهٔ خدایان، هر سرودی را وقف یکی از خدایان یا یکی از فرزندان خدایان کنند. آنگاه اگر کسی در صدد برآید که برای بزرگداشت یکی از خدایان سرود یا رقصی دیگر اجرا کند کاهنان پرستشگاه و پاسداران قانون موظف خواهندبود به‌او دستور دهند که از محل جشن دور شود و اگر از این دستور سربتابد هر شهروندی حق خواهدداشت او را به‌اتهام اهانت به‌خدایان به‌دادگاه جلب کند و بر او اقامهٔ دعوی نماید.

کلینیاس: خوب گفتی.

آتنی: چون سخن به‌اینجا رسیده‌است بگذارید رفتاری که درخور سالخوردگانی مانند ماست پیش‌بگیریم.

کلینیاس: مقصودت چیست؟

آتنی: نه تنها مرد جهاندیده بلکه هر نوجوانی هم چون با مطلبی تازه و غیرعادی رو به‌رو شود نباید آن را زود بپذیرد بلکه باید چون کسی که بر سر

دوراهی رسیده‌است و نمی‌داند کدام یک از دو راه را درپیش‌گیرد، دمی بایستد و اگر تنها باشد با خود، و اگر همراهانی داشته‌باشد با آنان، شور کند و تا معلوم نساخته‌است که هر راه به‌کجا می‌رسد نباید گامی پیش بنهد. ما نیز در مسأله‌ای که پیش‌آمده‌است باید چنین کنیم: قانونی که هم‌اکنون پیشنهاد شد قانونی است نو و غیرعادی. از این رو در این سن پیری نباید خود را به‌خیالی خوش سازیم و گمان کنیم که در موضوعی چنان مهم بآسانی می‌توانیم تصمیم بگیریم. بلکه نخست باید آن را از هر جنبه بدقت بررسی کنیم.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: پس بهتر است شتاب نورزیم بلکه در فرصتی کافی و پس از بررسی کامل نظر قطعی خود را اظهار کنیم. ولی برای آنکه از بیان قوانین دیگر، که پس از این قانون نوبت آنهاست، باز نمانیم عجالتاً این نکته را به‌یک سو می‌نهیم. شاید اگر خدا بخواهد مطالبی که پس از این خواهیم‌آورد سبب شوند که در مورد این نکته نیز حقیقت را روشن‌تر ببینیم.

کلینیاس: پیشنهاد خوبی است و مطابق آن عمل خواهیم‌کرد.

آتنی: فرض می‌کنیم قانونی را که پیشنهاد شد پذیرفته و تصمیم گرفته‌ایم
به‌سرودها صورت قانون ببخشیم. چنانکه می‌دانید پیشینیان نیز آهنگهایی را که
با کیتارا نواخته‌می‌شد به‌نام قانون می‌خواندند، و ظاهراً نکته‌ای که ما اندکی پیش
۸۰۰ گفتیم برای آنان چندان تازگی نداشته‌است بلکه در آن روزگاران بعضی کسان
گاهگاه در عالم رؤیا، و حتی در بیداری، این اندیشه را در سر می‌پرورانده‌اند. پس
دستور ما در این باره چنین است: هیچ کس حق ندارد جز سرودها و رقصهایی که
از طرف عموم به‌رسمیت شناخته‌شده و جنبهٔ مقدس پیدا کرده‌اند سرودی بخواند
یا حرکتی تازه در رقص ابداع کند. هر کس از این قانون سرپیچد کاهنان
پرستشگاه و پاسداران قانون او را به‌کیفری که پیشتر ذکر کردیم خواهندرساند. آیا
موافقید که فعلاً این دستور را در زمرهٔ قوانین خود بشمارآوریم؟

کلینیاس: آری.

آتنی: ولی چه کنیم که مردمان به‌سبب وضع این قانون ما را استهزا نکنند؟ گمان می‌کنم بهتر آن باشد که با ذکر چند مثال مردم را با این اندیشه آشنا کنیم. از مثالهایی که به‌نظر من مناسب می‌آیند یکی این است: فرض کنیم کسی به‌خدایان قربانی نثارکرده و هنگامی که مشغول سوزاندن قربانی است، پسر

یا برادرش در کنار جسد قربانی بایستد و سخنانی وقیح و کفرآمیز بگوید. آیا کسی که با این گونه سخنان هتک حرمت مراسم دینی را می‌کند پدر و برادر و همهٔ خویشان خود را اندوهگین نمی‌سازد؟ و آیا آن سخنان در حین انجام مراسم قربان علامتی شوم تلقی نمی‌شود؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: می‌دانی که این گونه هتک حرمت را در همهٔ شهرهای یونان می‌توان دید. هنگامی که یکی از مقامات دولتی می‌خواهد مراسم قربان عمومی اجرا کند دسته‌های آوازخوانان از هر سو فرامی‌رسند و با سخنان و آهنگهای حزن‌انگیز مردم را اندوهگین می‌کنند و هر دسته‌ای که بتواند همهٔ مردم شهر را به‌گریه آورد بیش از دیگران ستوده‌می‌شود. آیا نباید این کار را موقوف سازیم؟ اگر هم قرار بر این باشد که مردم شهر آن گونه آهنگهای حزن‌انگیز را بشنوند، بهتر است این کار را به‌روزهای شوم منحصر کنیم و روزهای پاک را از آن آلایشها دور نگاه‌داریم و بدین منظور خوانندگانی از شهرهای دیگر اجیر کنیم همچنان که در مراسم عزاداری و تشییع جنازهٔ مردگان معمول است و دسته‌های کاریایی با نوحه‌های خود جنازه را بدرقه می‌کنند. گذشته از این، برای آن قبیل نوحه‌سرایان جامه‌های بلند عزاداری مناسبتر از حلقه‌های گل و آلات زینت است. اکنون که این مثال را شنیدیم، از خود می‌پرسیم: آیا بهتر نیست در سرودها این اصل را رعایت کنیم؟

کلینیاس: کدام اصل؟

۸۰۱ **آتنی:** کلمات و عباراتی که در سرودها بکارمی‌رود باید حاوی پیش‌بینیهای خوبی برای آینده باشد. این اصل در همهٔ انواع سرودها باید رعایت شود. آیا می‌توانیم به‌این حکم عنوان قانون بدهیم؟

کلینیاس: بی‌تردید. این قانون را وضع کن و مطمئن باش که همهٔ ما آن را تأیید می‌کنیم.

آتنی: قانون دوم که باید دربارهٔ موسیقی رعایت شود کدام است؟ آیا نه اینکه در اثنای هر جشن قربان باید به‌خدایی که قربانی به‌او نثار می‌شود دعا کنیم؟

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: گمان می‌کنم قانون سوم باید چنین باشد: شاعران می‌دانند که دعا،

تقاضایی است که از خدا می‌کنیم. بدین جهت باید در حین دعا چیز خوبی از خدا بخواهند نه چیز بدی که به‌نظر آنان خوب می‌نماید. زیرا چنین دعایی حاکی از بدبختی مضحکی است.

کلینیاس: راست است.

آتنی: آیا ساعتی پیش در این نکته توافق نکردیم که خدای توانگری، خواه از زر ساخته شده‌باشد و خواه از سیم، نباید در جامعهٔ ما مسکن گزیند؟

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: آیا می‌دانید چرا این نکته را به‌یادمان آوردم؟ شاعران هرگز نمی‌توانند بدرستی تشخیص دهند که برای آدمیان چه نیک است و چه بد. اگر شاعری که نمی‌داند ثروت حقیقی چیست، در اشعاری که در مقام دعا باید خوانده شود دعایی نادرست بگنجاند، سبب خواهدشد که شهروندان ما چیزهایی از خدا بخواهند که برای آنان زیان دارد، در حالی که برای جامعه خطری بزرگتر از این نیست. پس آیا موافقید که در این باره چنین قانونی وضع کنیم؟

کلینیاس: چگونه قانونی؟

آتنی: شاعر اولاً نباید در اشعار خود مطلبی بیاورد جز آنچه به‌حکم قانون، شایسته و زیبا و خوب شمرده شده‌است. در ثانی حق ندارد اشعار خود را پیش از آنکه به‌پاسداران قانون و داورانی که بدین منظور معین شده‌اند ارائه کند و موافقت آنان را بدست‌آورد، در دسترس مردم عادی بگذارد. این داوران همان کسانی هستند که برای وضع قواعد لازم دربارهٔ موسیقی و نظارت به‌تربیت مردم انتخاب کرده‌ایم.

یک بار دیگر می‌پرسم. آیا میل دارید این اصل را قانون سوم بشماریم و از مردم بخواهیم که از آن پیروی کنند؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: علاوه بر دعا به‌درگاه خدایان، باید آنان را با سرودهایی خاص بستاییم. پس از خدایان باید دیگر ذوات آسمانی و قهرمانان را با اشعار و سرودهایی که درخور هر یک از آنان باشد ستایش کنیم.

کلینیاس: راست است.

آتنی: دربارهٔ ستایش هموطنان نیز باید، بی‌آنکه بدخواهی و رشک به‌خود راه‌دهیم، قانونی وضع کنیم: شهروندانی که در همهٔ زندگی از قوانین پیروی کرده و

کارهایی زیبا، اعم از مادی یا معنوی، انجام‌داده و زندگی را به‌نیکنامی به‌پایان رسانده‌اند باید در اثنای مراسم عمومی ستوده‌شوند.

کلینیاس: راست است.

آتنی: ولی کسانی را که هنوز زنده‌اند نمی‌توان با اطمینان خاطر ستود
۸۰۲ زیرا هیچ کس نمی‌داند که آنان زندگی را با شرف و افتخار به‌پایان خواهندبرد یا نه. این نکته را نیز باید خاطرنشان کنیم که از این حیث میان مرد و زن نباید فرق گذاشت.

اکنون وقت آن است که دربارهٔ سرودها و رقصها سخن بگوییم. از روزگاران کهن قطعه‌های موسیقی بسیار زیبایی باقی‌مانده و به‌ما رسیده‌است. همچنین است در مورد رقص. از میان آنها قطعه‌هایی را که برای شهر نوبنیاد مناسب است باید برگزید. بدین منظور هیأتی از اهل فن که هیچ یک از اعضای آن نباید کمتر از پنجاه سال داشته‌باشد تشکیل خواهدیافت. آن هیأت از میان اشعار کهن قطعه‌هایی را که بپسندد انتخاب خواهدکرد. قطعه‌های نامناسب را کنار خواهد گذاشت و قطعه‌های ناقص را به‌یاری موسیقی‌دانان و شاعران توانا تغییر خواهد داد و تکمیل خواهدنمود. ولی نخواهدگذاشت که شاعران و موسیقی‌دانان هوسها و امیال خود را در این کار دخالت دهند بلکه مقصود قانونگذار را به‌آنان یادآوری خواهدکرد و از آنان خواهدخواست که سرودها و رقصها را مطابق خواستهٔ قانونگذار تنظیم کنند. سرودها و قطعه‌های موسیقی که بدین روش اصلاح شوند، اگر تهییج‌کنندهٔ هوسها و عواطف نباشند هزاران بار بهتر از نغمه‌ها و سرودهای هوس‌انگیز خواهندبود. کسانی که از آغاز جوانی تا سالخوردگی زندگی منظم و معتدلی گذرانده‌اند از نغمه‌های هوس‌انگیز بیزارند و آنها را پست و بی‌ارزش می‌شمارند. ولی آن کسی که مانند بیشتر مردمان به‌زندگی بی‌نظم و اعتدال خو گرفته‌است نغمه‌هایی را که ما پسندیده می‌شماریم سرد و بی‌روح می‌یابد. از حیث دلپذیری میان این دو نوع نغمه فرقی نیست. فرق آنجاست که یکی از آنها کسانی را که به‌آن دل‌می‌بندند نیک و شریف می‌سازد و دیگری هواخواهان خود را به سوی بدی و فرومایگی سوق می‌دهد.

کلینیاس: راست می‌گویی.

آتنی: علاوه بر این لازم است نغمه‌ها و سرودهایی را که برای زنان شایسته است از سرودهایی که مردان باید بخوانند جدا کرد. بدین منظور قانونگذار باید

قاعده‌ای خاص وضع کند و برای تشخیص آن دو نوع از یکدیگر، معیاری بدست دهد. اشتباه بزرگی خواهدبود اگر قانونگذار برای هر یک از دو جنس، وزنها و آهنگهای مناسب را معین نکند. از این رو وضع قانون در این مورد ضروری است. برای هر جنس باید آهنگهایی را در نظر گرفت که با طبیعتش سازگار است. آهنگهایی که نمایان‌کنندهٔ دلیری و قهرمانی است باید خاص مردان شمرده‌شود در حالی که وزنها و آهنگهای معتدل و آرام با طبیعت زنانه سازگارتر است.

موضوعات درسی که برای تربیت روحی لازم شمردیم چگونه باید آموخته
۸۰۳ شوند و چه کسانی باید آنها را بیاموزند و هنگام آموزش آنها کدام است؟ همچنان که کشتی‌سازان نخست تنهٔ کشتی را می‌سازند و بدین‌سان شکلی به‌آن می‌دهند، من نیز می‌کوشم نخست تنهٔ کشتی زندگی خودمان را بسازم و در این اندیشه‌ام که ببینم با استفاده از کدام وسایل و با پیروی از کدام قواعد می‌توانیم دریای زندگی را بسلامت بپیماییم. گرچه امور انسانی درخور چندان اعتنایی نیست با این همه ناچاریم وقت خود را صرف آن کنیم، و چون سخن به‌اینجا رسیده‌است باید بکوشیم تا مطلب را تا پایان دنبال کنیم. شاید شما در دل خود می‌پرسید مراد من از بیان این مطلب چیست؟

کلینیاس: درست حدس زده‌ای.

آتنی: مرادم این است که تنها امور جدی درخور آنند که آدمی دربارهٔ آنها کوشش جدی بعمل‌آورد نه امور غیرجدی. وقتی که طبیعت همهٔ چیزها را در نظر می‌آوریم، می‌بینیم خدا یگانه چیزی است که براستی جدی است و پرداختن به‌او مایهٔ نیکبختی؛ در حالی که آدمی، چنانکه یک بار هم گفته‌ایم، عروسکی است که خدا برای خود ساخته‌است، و برتری و شرف آدمی به‌دیگر جانوران در همین است. بدین جهت هر انسانی، چه مرد و چه زن، باید بکوشد تا همهٔ زندگی خود را به صورت سلسله‌ای از زیباترین بازیها درآورد و از اصولی پیروی کند غیر از اصولی که امروز محترم شمرده‌می‌شوند.

کلینیاس: نفهمیدم، توضیح بیشتری بده.

آتنی: امروز همهٔ مردم بر آنند که منظور از پرداختن به‌امور جدی دست یافتن به‌بازی و تفریح است. مثلاً می‌گویند مقصود از جنگ، که کاری جدی است، رسیدن به‌صلح و آرامش است. ولی می‌دانیم که جنگ نه وسیله‌ای برای بازی و تفریح است و نه وسیله‌ای قابل توجه برای تربیت. نه امروز چنین است، نه در

گذشته چنین بوده و نه در آینده می‌تواند چنین باشد. حال آنکه، بازی و تربیت اموری هستند که باید ما را به‌طور جدی به‌خود مشغول دارند. بنا بر این هر کسی باید، تا آنجا که می‌تواند، زندگی را در صلح و صفا بسرببرد. از این دو عقیده کدام درست‌تر است؟ به‌نظر ما راه درست این است که آدمی زندگی را با پرداختن به بازیهای خاص و نثار قربانی به‌خدایان و سرودخواندن و رقصیدن بگذراند تا از یک سو نظر عنایت خدایان را به‌خود جلب کند و از سوی دیگر توانا شود به‌اینکه در برابر دشمن از خود دفاع کند و از میدان نبرد پیروز درآید. دربارهٔ سرودها و رقصهایی که برای این منظور شایسته‌اند پیشتر سخن گفتیم و برای آنها قواعد لازم را وضع کردیم و راهی را که باید درپیش‌گرفت نشان‌دادیم. تردید نداریم که شاعر نیز در این باره با ما همداستان است آنجا که می‌گوید:

۸۰۴ «ای تلماخوس، اگر گوش به‌گفتار دل فرادهی،
از او سخنی دیگر خواهی‌شنید، ولی از خدا الهامی دیگر خواهی‌یافت.
زیرا بی عنایت خدایان نه بدنیاآمده و نه پرورش یافته‌ای».

کسانی هم که تربیت آنان به‌عهدهٔ ماست باید همین اندیشه‌ها را در دل بپرورانند و سخنانی را که تا کنون در این باره گفته‌ایم کافی بدانند و معتقد باشند که خدایان و دیگر ذوات آسمانی به‌موقع خود راه درست را به‌آنان خواهندنمود و به‌آنان الهام خواهندکرد که برای جلب عنایت خدایان چگونه باید قربانی کرد و کدام رقصها را باید رقصید تا زندگی موافق طبیعت بسرآید. ما فقط عروسکانی در دست خدایانیم و از حقیقت و واقعیت بهره‌ای بس ناچیز داریم.

مگیلوس: دوست گرامی، با این سخن مقام آدمی را بیش از اندازه پایین آوردی.

آتنی: مگیلوس، تعجب مکن و بر من ببخشای! سخنی که گفتم ناشی از حالتی است که هر بار چون آدمیان را با خدایان مقایسه می‌کنم به‌من روی‌می‌آورد. بسیار خوب. اکنون که تو چنین می‌پسندی، مقام آدمی را پایین نمی‌آورم بلکه او را تا اندازه‌ای جدی و درخور احترام می‌شمارم.

ولی بگذار دنبالهٔ مطلب را بگیریم! پیشتر گفتیم که ساختمانهای شهر و آموزشگاهها و ورزشگاههای عمومی باید در میان شهر ساخته‌شوند. همچنین گفتیم که در کران شهر میدانهایی برای اسب‌سواری و تیراندازی و تمرین بکار بردن افزار جنگ باید بسازند تا جوانان بتوانند همهٔ این کارها را بیاموزند و تمرین

کنند. اگر در گذشته در تفصیل این مطلب کوتاهی شده، اکنون وقت آن است که به جبران آن بپردازیم و قوانین لازم را در این باره وضع کنیم. در همهٔ آن ساختمانها و میدانها آموزگاران بیگانه‌ای که بدین منظور اجیر خواهندشد همهٔ موضوعات درسی را، خواه آنچه برای آماده‌ساختن جوانان به‌جنگ لازم است و خواه آنچه برای تربیت روحی آنان ضروری است، به‌شاگردان خواهندآموخت. حضور کودکان در آموزشگاهها به‌اختیار پدران نخواهدبود تا اگر پدری نخواهد فرزند خود را به آموزشگاه بفرستد، پسرش از تعلیم و تربیت بی‌بهره نماند. زیرا کودکان بیشتر به جامعه تعلق دارند تا به‌پدران و مادران خود. از این رو جامعه حق دارد آموزش را اجباری کند و همهٔ کودکان و مردان را مجبور کند از تربیتی که خود جامعه درست می‌داند بهرممند شوند. قانون ما از این حیث میان مرد و زن فرق نمی‌گذارد. زیرا معتقدیم که زنان نیز باید دوشادوش مردان در همهٔ آن تمرینها شرکت کنند، و نمی‌ترسیم از اینکه دیگران بگویند اسب‌سواری و ورزش خاص مردان است و برای زنان شایسته نیست. از یک سو داستانهای کهن شاهد درستی عقیدهٔ ما
هستند و از سوی دیگر می‌دانیم در میان اقوامی که در کنار دریای سیاه بسر ۸۰۵
می‌برند و به‌نام «سائورومات» خوانده‌می‌شوند هزاران زن می‌توان یافت که نه تنها اسب‌سواری می‌کنند بلکه مانند مردان از عهدهٔ تیراندازی و بکاربردن سلاحهای گوناگون برمی‌آیند. از این گذشته من چنین می‌اندیشم: چون اجرای چنین قانونی امکان‌پذیر است، قانونگذاران جامعه‌های ما مرتکب خطایی بزرگ می‌شوند که زنان را وادار نمی‌کنند در همهٔ کارها با مردان همکاری ورزند. زیرا رسم امروزی سبب می‌شود که نصف نیروی جامعه به‌هدر رود حال آنکه اگر زن و مرد همهٔ کارها را دوشادوش یکدیگر انجام‌دهند حاصل کوشش جامعه دو برابر خواهدشد.

کلینیاس: راست است. ولی، دوست گرامی، بسیاری از این مطالب با سازمان سیاسی جامعه‌های امروزی سازگار نیست.

آتنی: می‌دانم. ولی اگر به‌یادت باشد گفتم نخست بگذار همهٔ مطالب خود را تا پایان بیان کنم. آنگاه از میان آنها هر چه پسندیدی اختیار کن.

کلینیاس: حق با توست و از ایرادی که گرفتم پشیمانم. هر گونه صلاح می‌دانی به‌سخن ادامه ده.

آتنی: کلینیاس، اگر قابل اجرابودن آن قانون در عمل ثابت نشده‌بود، هر کسی می‌توانست به‌پیشنهاد من خرده بگیرد. ولی در حال کنونی اگر کسی بخواهد

گفتهٔ مرا رد کند باید دلیلی استوار بیاورد. تا روزی که چنین دلیلی اقامه نشده است از قانون خود چشم نخواهم‌پوشید بلکه اصرار خواهم‌ورزید که زنان در تربیت و همهٔ امور دیگر با مردان برابر باشند. بگذار مطلب را از دیدگاهی دیگر بررسی کنیم: فرض می‌کنیم قرار بر این است که زن و مرد در همهٔ شؤون زندگی با یکدیگر برابر نباشند. در این صورت آیا نباید برای زندگی زنان قانونی خاص وضع کنیم؟

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: بسیار خوب. کدام یک از قواعد و رسوم و آدابی را که امروز به‌زندگی زنان حاکمند به‌برابری زن و مرد ترجیح بدهیم؟ آیا قاعده‌ای را که در نزد مردم تراکیا و بسیاری از اقوام دیگر مرسوم است؟ منظورم قاعده‌ای است که به‌موجب آن زنان موظفند زمین را شخم کنند و گاو و گوسفند بچرانند و همهٔ خدماتی را که قاعدتاً باید به‌دست بندگان انجام‌گیرد، بجای‌آورند. یا رسم و عادتی را اختیار کنیم که در نزد ما آتنیان و همسایگان ما رایج است؟ رسم ما بر این است که هر چه داریم در حجره‌ای گردمی‌آوریم و زنان را به‌مراقبت آن می‌گماریم و در همان حال کار ریسندگی و بافندگی را نیز به‌آنان واگذار می‌کنیم. یا، مگیلوس گرامی، میل داری رسمی را که در شهر شما برقرار است بگزینیم؟ یعنی بگذاریم دختران از ۸۰۶ ورزش و تربیت روحی بهره‌مند شوند و زنان از پشم‌ریسی معاف باشند و برای آنکه زندگی را به‌بطالت نگذرانند در خدمت خدایان و ادارهٔ امور خانه و پروردن کودکان سهمی داشته‌باشند ولی از همهٔ فنون جنگ بی‌خبر بمانند و در هنگام ضرورت نتوانند برای دفاع از زادگاه و کودکان خود مانند زنان آمازون با تیر و کمان به‌مقابله با دشمن برخیزند و حتی نتوانند به‌الههٔ خود تأسی بجویند و نیزه و سپر بدست گیرند و در برابر دشمن بایستند و اگر هم کاری از دستشان برنیاید دست کم با نمایاندن سیاهی لشکر دشمن را به‌وحشت بیندازند؟ بدیهی است که زنانی که بدین روش تربیت یابند شباهتی به‌زنان سلحشور سائورومات نخواهندداشت بلکه در برابر آنان چون زنان در برابر مردان خواهندبود. ممکن است شما قانونگذاری را که این رسم را برقرار کرده‌است بستایید. ولی من از عقیدهٔ خود برنمی‌گردم و بار دیگر می‌گویم: قانونگذار باید تمام وظیفهٔ خود را اداکند نه نیمی از آن را. اگر او همهٔ کوشش خود را صرف منظم‌ساختن زندگی مردان کند و اجازه دهد که زنان در ناز و نعمت بسرببرند و زندگی را با بی‌بند و باری بگذرانند، فقط نیمی از سعادت جامعه را تأمین خواهدکرد نه تمام آن را.

مگیلوس: چه بکنیم کلینیاس؟ بگذاریم این بیگانه هر چه می‌خواهد دربارهٔ اسپارت بگوید؟

کلینیاس: چاره نداریم. زیرا به‌او در سخن آزادی داده‌ایم. هر چه می‌گوید باید تحمل کنیم تا موضوع قانونگذاری کاملاً روشن شود.

مگیلوس: حق با توست.

آتنی: اجازه می‌دهید دنبالهٔ سخن را بگیرم؟

کلینیاس: البته.

آتنی: پس گوش فرادارید. مردمانی که همهٔ مایحتاج خود را آماده دارند و پیشه‌ها و کارهای دستی را به‌دیگران واگذاشته و زراعت و برداشت محصول را به بندگانی محوّل کرده‌اند که مکلفند از حاصل زراعت آن مقدار که برای زندگی معتدلی کافی است در اختیار آنان بگذارند، و علاوه بر آن خوانهای همگانی برای مردان دارند و زنان و مادران و دخترانشان نیز بر سر خوانهای دیگر که در نزدیکی خوانهای مردان گسترده شده‌است غذا می‌خورند، و به‌ناظرانی که از میان زنان و مردان انتخاب کرده‌اند دستور داده‌اند بر سر سفره مراقب رفتار همهٔ افراد باشند و
همین که صرف غذا بپایان‌رسید سفره را بردارند، و هر روز و هر شب همین که از ۸۰۷
صرف غذا فارغ شدند همه با هم برای بزرگداشت خدایی که آن روز یا آن شب خاص اوست جامی شراب می‌نوشند و به‌خانه‌های خود می‌روند، آیا نباید کاری دیگر بکنند؟ در این صورت آیا مانند چهارپایانی نخواهندبود که جز چریدن و فربه شدن وظیفه‌ای ندارند؟ این زندگی را می‌توان زندگی درست و زیبایی نامید؟ کسی که عمر را بدین گونه بسرببرد آیا به‌سرنوشتی که سزاوار این زندگی است دچار نخواهدشد؟ سرنوشت هر جانوری که زندگی را به‌آرامش و چریدن بسربرد این است که طعمهٔ جانوری شود که به‌زندگی سخت و مشقت‌بار خو گرفته‌است. اگر بخواهیم اصولی را که از آغاز بحث در نظر داشته‌ایم بی‌کوچکترین انحراف تعقیب کنیم خواهیم‌دید که دست‌یافتن به‌هدف نهایی امکان‌پذیر نخواهدبود مادام که زنان و کودکان و خانه‌ها و همهٔ چیزهای دیگر، مال شخصی و خصوصی شمرده‌می‌شوند. ولی اگر بتوانیم به‌هدفی هم که پایین‌تر از آن و در مرتبهٔ دوم قراردارد نایل شویم این نیز خود توفیق بزرگی است. ما معتقدیم کسانی که بدان روش زندگی می‌کنند وظیفه‌ای هم دارند که نه تنها کوچک نیست بلکه بزرگترین وظیفه‌ای است که قانونگذار خردمند می‌تواند به‌عهدهٔ آدمیان بگذارد. کسی که در جشنهای اولومپ

به‌عالی‌ترین پیروزیها نایل شود کار بزرگی به‌معنی راستین انجام‌نداده‌است. کار بزرگ آن است که آدمی زندگی را وقف تربیت جسم و روح خود سازد و آن دو را به مرتبهٔ کمال برساند. کسی که این راه را درپیش‌گرفت حق ندارد بگذارد کار دیگری او را از تمرین تحمل سختیهایی که برای تن مفید است، و کسب دانش و اخلاق نیکو که برای روح شایسته است، بازدارد. همهٔ روزها و شبهای زندگی کافی نیست برای اینکه آدمی این وظیفه را چنان انجام‌دهد که از نتیجهٔ کار خود خرسند باشد. بدین جهت قاعده و قانونی لازم است که شامل حال همهٔ شهروندان آزاد باشد و معین کند که آنان همهٔ روز را از برآمدن آفتاب تا شب، و همهٔ شب را تا برآمدن آفتاب روز دیگر، چگونه باید بگذرانند. البته شایسته نیست که قانونگذار همهٔ جزئیات مربوط به‌ادارهٔ امور خانه را برشمارد یا وظایف کسانی را که شبها باید از جامعه پاسداری کنند جزء به‌جزء معین کند. همین قدر کافی است که بگوییم
۸۰۸ در شأن آزادمرد نیست که تمام شب را در خواب بگذراند و پیش از همهٔ افراد خانواده و خدمتگاران از بستر آسایش برنخیزد. همچنین برای زنی آزاد ننگ است که به‌جای اینکه خود پیش از همه بیدار شود و دیگران را بیدار کند، از خدمتگاران بخواهد که او را بیدار کنند. همهٔ شهروندان باید پاسی از شب را بیدار بمانند: کسانی که تصدی مقامات دولتی را بعهده‌دارند باید ساعات بیداری شبانه را صرف امور اجتماعی کنند و دیگر مردان و زنان باید آن ساعتها را به‌تنظیم کارهای خانه بگذرانند. خواب زیاد نه برای تن سودمند است و نه برای روح و نه برای کارهایی که به‌عهدهٔ ماست. زیرا آدمی در خواب چون مرده‌ای است که به‌هیچ کار نیاید. هر که پای‌بند زندگی و تفکر خردمندانه است باید هر چه بیشتر بیدار بماند و جز بدان مقدار که برای تندرستی ضروری است نخوابد. مأمورانی که شب را به‌بیداری بگذرانند برای بدکاران مایهٔ وحشتند در حالی که نیکان و خردمندان آنان را به‌دیدهٔ ستایش و احترام می‌نگرند زیرا این بیداری هم برای خود آنان سودمند است و هم برای تمام جامعه.

شبی که چنان بگذرد، علاوه بر مزایایی که برشمردیم این فایده را دارد که همهٔ مردم شهر را دلیر می‌سازد. همین که سپیده دمید، کودکان باید راه آموزشگاه پیش‌گیرند. همچنان که گاو و گوسفند را نباید بی‌چوپان رها کرد و بنده را بی‌خداوندگار، کودکان را نیز هرگز نباید بی‌سرپرست گذاشت. کودکان بی‌سرپرست بدتر از چهارپایان بی‌چوپانند زیرا در درون کودکان چشمهٔ تفکر در غلیان است که

آبش هنوز در مسیر درست نیفتاده. از این رو کودکان بمراتب نیرنگ‌بازتر و
سرکش‌تر از همهٔ جانورانند. بدین جهت باید آنان را با افسارهایی محکم بست.
یعنی هر کودک همین که آغوش مادر را ترک کرد باید تحت مراقبت بندگانی که
سمت لله دارند قرارگیرد. پس از آن، اگر فرزند آزادمردی باشد آموزگارانش باید
مراقب همهٔ حرکات و رفتار او باشند. ولی اگر فرزند بنده‌ای باشد، هر آزادمردی که
از او یا از سرپرست یا آموزگار او خطایی ببیند باید آنان را مجازات کند. اگر ۸۰۹
آزادمردی از زیر بار این وظیفه شانه خالی کند یا وظیفهٔ خود را چنانکه لازم است
ادا ننماید، آن پاسدار قانون که نظارت بر تربیت جوانان را بعهده‌دارد او را زیر نظر
خواهدگرفت.

پاسدار قانون که نظارت بر تربیت جوانان وظیفهٔ اوست باید با دیده‌ای تیزبین ناظر رفتار جوانان شهر باشد و آنان را به‌راه درست رهبری کند و در جهتی که قانون معین کرده‌است سوق دهد. ولی خود این مرد را قانون چگونه باید به‌وظایفش آشنا سازد؟ تا کنون در این باره به‌بیان نکته‌ای چند قناعت شده ولی مطلب چنانکه باید روشن نگردیده‌است حال آنکه قانون هیچ نکته‌ای را نباید از او پوشیده‌دارد بلکه باید همهٔ اصول تربیت را بتفصیل به‌او بیاموزد تا او بتواند به‌نوبت خود این اصول را به‌دیگران تشریح کند و آنان را تربیت نماید. دربارهٔ سرودها و رقصها توضیح کافی داده‌شد و گفته‌شد که آنها را به‌پیروی از کدام اصل باید برگزید و اصلاح کرد و چگونه باید جنبهٔ مقدس به‌آنها داد. ولی راجع به نوشته‌هایی که به‌صورت شعر و سرود نیستند و نوشتهٔ منثور نامیده‌می‌شوند، و دربارهٔ اینکه تو، ای بلندپایه‌ترین ناظر امور تربیتی، کدام یک از آن نوشته‌ها را باید در اختیار جوانان بگذاری، هنوز سخنی نگفته‌ایم. هنگام تشریح نقشهٔ خود توضیح دادیم که جوانان برای آماده‌شدن به‌جنگ چه تمرینهایی باید بکنند. ولی دربارهٔ آموزش خواندن و نوشتن و چنگ‌نواختن و حساب، و در خصوص اینکه جوانان ادارهٔ امور خانه و شهر خود و همچنین فنون جنگی را چگونه باید فراگیرند، و دربارهٔ آموختن ستاره‌شناسی و حرکات آفتاب و ماه و ستارگان، که برای همهٔ آن امور سودمند است، هنوز بحثی بمیان نیاورده‌ایم. گمان می‌کنم دریافته‌باشی که مراد من از ذکر ستاره‌شناسی، توجه به‌این امر است که چگونه روزها ماهها را تشکیل می‌دهند و از ماهها یک سال تمام بوجودمی‌آید. زیرا در نتیجهٔ این توجه است که می‌توانیم حق هر یک از فصول سال و جشنها و مواعد

نثار قربانی به‌خدایان را رعایت کنیم، هر جشنی را به‌هنگام خود برپا سازیم و مراسم قربان را در مواعد درست برگذار کنیم و بدین‌سان شهر را زنده و بیدار نگاه‌داریم، نیایش خدایان را بجای‌آوریم و به‌دانش خود در همهٔ این امور بیفزاییم. دوست گرامی، چنانکه گفتم، قانونگذار دربارهٔ این مسائل هنوز توضیحی نداده‌است. اکنون بدقت گوش فرادار و آنچه می‌گوییم به‌خاطر بسپار! مسألهٔ نخست این بود که آیا شهروندان باید خواندن و نوشتن و چنگ‌نواختن را بموقع بیاموزند یا نه؟ دستور ما این است که باید همهٔ آنها را فراگیرند. هر کودک ده‌ساله

۸۱۰ برای آموزش خواندن و نوشتن سه سال وقت دارد. در سیزده‌سالگی باید نواختن چنگ را آغاز کند و سه سال نیز بر سر این کار بگذارد. صرف زمانی بیشتر یا کمتر از آن خلاف قانون است. نه کودک حق دارد از این دستور سرپیچد و نه پدر او، اعم از اینکه تمایل کودک به‌آموختن کم باشد یا بسیار. کودکی که به‌این دستور گردن ننهد حقی به‌پاداشهای خاص جوانان، که پس از این دربارهٔ آنها سخن خواهیم‌گفت، نخواهدداشت. آنچه در ظرف آن مدت آموزگاران باید یاد بدهند و کودکان باید یاد بگیرند به‌تفصیلی است که می‌گویم: در سالهای نخستین کودکان باید به‌جایی برسند که بتوانند بخوانند و بنویسند. به‌مهارت و زیبایی در نوشتن نباید اعتنایی شود زیرا طبیعت کودکان در این سن هنوز اقتضای آن را ندارد. دربارهٔ موضوعات درسی که با موسیقی همراه نیستند مانند اشعار و نوشته‌های منثور ــ که فاقد وزن و آهنگند ــ آثار بیشمار از شعرا و نویسندگان بیشمار به‌ما رسیده‌است. ای پاسداران قوانین که مردان خردمندی هستید، با این نوشته‌ها چه می‌خواهید بکنید و از قانونگذار انتظار چه دستوری دربارهٔ آنها دارید؟ گمان می‌کنم قانونگذار خود نیز غرق حیرت است.

کلینیاس: دوست گرامی، آیا می‌خواهی‌بگویی که خود نیز در این باره متحیر مانده‌ای؟

آتنی: درست حدس زده‌ای، کلینیاس! چون شما در قانونگذاری همکاران من هستید، ناچارم به‌شما بگویم که در مورد آنها با چه مشکلی رو به‌رو هستم.

کلینیاس: چه مشکلی؟

آتنی: قدبرافراشتن در برابر عقیده‌ای که طرفداران بیشمار دارد آسان نیست.

کلینیاس: چه می‌گویی؟ مگر همهٔ سخنانی که تا کنون دربارهٔ قوانین گفتی

خلاف عقیدهٔ تودهٔ مردم نیست؟

آتنی: حق با توست. پس آیا معتقدی که نباید بهراسم بلکه باید در راهی که تا کنون قدم برداشته‌ام پیش بروم؟ می‌دانم که کسان بسیاری از این راه بیزارند و فقط گروهی کوچک، که مردمان بهتری هستند، آن را به‌راههای دیگر ترجیح می‌دهند. بسیار خوب، پند تو را می‌پذیرم و در همین راه پیش می‌روم.

کلینیاس: آری.

آتنی: پس سخنی را که در دل دارم به‌زبان می‌آورم: هزاران کس ادعا می‌کنند که برای تربیت جوانان باید آثار شاعران بیشمار را، اعم از اشعار حماسی و غنایی و تراژدی و کمدی، به‌خورد آنان بدهیم و حتی وادارشان کنیم که همهٔ اشعار برخی از شاعران را از بر کنند. گروهی دیگر، منتخباتی از آثار شاعران گرد ۸۱۱
آورده‌اند و معتقدند که جوانان برای اینکه گنجینه‌ای از دانش و تجربه بیندوزند و قابل و خردمند بارآیند لااقل باید آن آثار برگزیده را از بر کنند. آیا گمان می‌کنی می‌توانم نظر خود را در این باره بی‌پرده اظهار کنم و بگویم که آن سخن از چه حیث درست است و از چه حیث نادرست؟

کلینیاس: بی‌تردید.

آتنی: برای اینکه سخن به‌درازا نکشد همین قدر می‌گویم که به‌عقیدهٔ من پاره‌ای از آثار شعرا و نویسندگان ما خوب است و پاره‌ای بد. از این رو معتقدم که افراط در خواندن و آموختن آنها برای جوانان زیان دارد.

کلینیاس: پس در این مورد به‌پاسداران قانون چه دستور می‌دهی؟

آتنی: مقصودت را درنیافتم.

کلینیاس: مرادم این است که به‌عقیدهٔ تو پاسداران قانون، در تعیین اینکه جوانان چگونه آثاری را باید بخوانند و از چه نوع نوشته‌ها باید دوری گزینند، از کدام سرمشق باید پیروی کنند؟

آتنی: کلینیاس گرامی، گمان می‌کنم در این کار بخت با من یار است.

کلینیاس: از چه حیث؟

آتنی: از این حیث که در جست و جوی آن سرمشق لازم نیست راهی دور بروم. چون گفت و گوهایی را که از بامداد امروز تا کنون با هم داشته‌ایم بخاطر می‌آورم، همهٔ آنها را به‌الهامی خدایی شبیه می‌بینم و به‌نظرم چنین می‌آید که ما خود نیز امروز شعری سروده‌ایم. شاید بی‌علت نیست که وقتی که همهٔ آن سخنان

را با یک نگاه از نظر می‌گذرانم نشاط غریبی به‌من دست‌می‌دهد. زیرا در میان همهٔ اشعار و نوشته‌هایی که تا کنون خوانده یا شنیده‌ام چیزی نمی‌یابم که مانند سخنان خودمان برای جوانان شایسته باشد. از این رو بهترین سرمشقی که می‌توانم به‌پاسداران قانون ارائه کنم، همین سخنهاست: پاسدار قانون باید به آموزگاران دستور دهد که این گفته‌ها، و گفته‌هایی را که از این گونه‌اند به‌شاگردان بیاموزند، و اگر یکی از آنان هنگام خواندن آثار دیگران بدین گونه اشعار یا نوشته‌ها برخورد کند، یا سخن ننوشته‌ای از همین دست بشنود، نباید از آنها غافل شود بلکه باید آنها را بنویسد و در دسترس جوانان بگذارد. اگر آموزگاری از این دستور سربتابد پاسدار قانون باید او را از شغلش برکنار کند و بهوش باشد تا
۸۱۲ وظیفهٔ تربیت جوانان فقط به‌عهدهٔ آموزگارانی گذاشته‌شود که آماده‌اند به‌دستور او گردن نهند. در اینجا گفتار خود را دربارهٔ خواندن و نوشتن و آثاری که جوانان باید با آنها انس گیرند به‌پایان می‌رسانم.

کلینیاس: چون اصولی را که پایهٔ بحث خود قرارداده‌ایم در نظر می‌آورم می‌بینم که هیچ یک از این قوانین مخالف آنها نیست. با این همه نمی‌توان با اطمینان خاطر گفت که در قانونگذاری راه درست را درپیش‌گرفته‌ایم یا نه.

آتنی: کلینیاس گرامی، چنانکه بارها گفته‌ام، این نکته وقتی روشن خواهدشد که کار قانونگذاری را به‌پایان رسانده‌باشیم.

کلینیاس: راست است.

آتنی: اکنون که از بحث دربارهٔ خواندن و نوشتن فارغ شده‌ایم، آیا وقت آن نیست که در خصوص آموزگاران کیتارا گفت و گو کنیم؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: اگر نکته‌هایی را که پیشتر دربارهٔ موسیقی بیان کرده‌ایم بیادآوریم بآسانی خواهیم‌توانست دستورهای لازم را به‌آموزگاران موسیقی بدهیم.

کلینیاس: کدام نکته‌ها؟

آتنی: اگر به‌یادت باشد گفتیم خوانندگان سرودهای دیونوسوس که مردان شصت‌ساله‌اند باید ذوق خاصی برای درک وزنها و آهنگهای گوناگون داشته‌باشند تا بتوانند تشخیص دهند که کدام قطعهٔ موسیقی مجسم‌کنندهٔ عواطف اصیل و شریف است و کدام بر خلاف آن، کدام یک تقلید نفسی شریف است و کدام تقلید نفسی شریر، و آنگاه سرودهایی را که از نوع دومند از جامعه برانند و به‌سرودها و

نغمه‌هایی که از نوع نخستینند جنبهٔ رسمی بدهند و آنها را برای جوانان بخوانند و از این طریق اشتیاق کسب فضیلت انسانی را در درون آنان برانگیزند و وادارشان کنند که در همهٔ زندگی آن گونه عواطف اصیل و شریف را سرمشق خود سازند.

کلینیاس: آری، چنین گفتیم.

آتنی: بنا بر این آموزگاران و نوآموزان موسیقی باید کیتارا را با چنگ موزون کنند ـ زیرا صدای چنگ روشنتر و آشکارتر است ـ تا صدای کیتارا با صدای آوازخوان همنوا باشد. ولی ریزه‌کاریهایی مانند ایجاد اختلاف میان نوای چنگ و آواز خواننده، یا کم‌کردن و زیادکردن نیم‌صداها و مرتبط‌ساختن آنها با تندی و آهستگی و زیری و بمی همصداها را نباید به‌جوانان نورس که برای آموختن اصول موسیقی بیش از سه سال وقت ندارند، یاد داد. زیرا این گونه ریزه‌کاریها ذهن نوآموزان را آشفته می‌کند و آموختن را دشوار می‌سازد. آموزگاران باید کاری کنند که آموختن آسان شود زیرا، چنانکه بحث ما نشان‌خواهدداد، جوانان ناچارند موضوعات متعدد فراگیرند. دربارهٔ آنچه رهبران دسته‌های آوازخوان باید به‌شاگردان بیاموزند دستورهای لازم را ساعتی پیش داده و
سرودهایی را که باید جنبهٔ مقدس پیدا کنند معین کرده و گفته‌ایم که هر سرود ۸۱۳
باید به‌یکی از جشنها اختصاص داده‌شود تا هم مایهٔ لذتی دور از گناه برای شنوندگان باشد و هم منبع فایده‌ای برای تمام جامعه.

کلینیاس: درست است.

آتنی: امیدواریم این سخن در نظر آن کسی هم که به‌سمت نظارت بر تربیت روحی افراد جامعه انتخاب خواهدشد درست بنماید و بخت به‌او یاری کند تا بتواند دستوری را که هم‌اکنون دادیم بمرحلهٔ اجرا درآورد. اکنون باید دربارهٔ رقص و ورزش نیز گفته‌های پیشین خود را تکمیل کنیم همچنان که دربارهٔ موسیقی کردیم. پیشتر گفتیم که پسران و دختران باید رقص و ورزش بیاموزند.

کلینیاس: راست است.

آتنی: برای اینکه آموزش از روی اصول درست صورت‌گیرد باید برای پسران آموزگار مرد و برای دختران آموزگار زن گماشت.

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: در این کار نیز ناچاریم از کسی که نظارت بر تربیت افراد جامعه به‌عهدهٔ اوست یاری بجوییم. ولی این مرد، چنانکه می‌دانیم، هم مراقب پرورش

جسمی جوانان است و هم ناظر بر تربیت روحی و معنوی آنان، و بدین جهت وقت کافی ندارد.

کلینیاس: با این همه آیا چشم‌داری که مردی سالخورده بتواند از عهدهٔ انجام چنین وظیفهٔ سنگینی برآید؟

آتنی: تردید نیست، زیرا قانون به‌او اختیار خواهدداد که از میان مردان و زنان شهر هر که را بخواهد، به‌دستیاری خود بگزیند. چون او خود مردی روشن‌بین و خردمند است و می‌داند که اگر جوانان شهر همواره از تربیت نیک برخوردار شوند کشتی جامعه بآسانی به‌ساحل خواهدرسید وگرنه به‌حالی خواهد افتاد که از گفتنش نیز بیم دارم، بدین جهت در انتخاب دستیاران خود دقت کافی بعمل‌خواهدآورد. پیشتر، هنگامی که دربارهٔ چگونگی رقصها و حرکات ورزشی بحث می‌کردیم، گفتیم که باید برای آموزش ورزش و تمرین فنون جنگ، مانند تیراندازی و نیزه‌پرانی و بکاربردن سپر و همهٔ انواع سلاحها و اسب‌سواری و آماده ساختن لشکرگاه، آموزشگاههایی دایر کنند و آموزگارانی به‌هزینهٔ شهر به‌خدمت بگمارند تا نه تنها پسران و مردان بلکه دختران و زنان نیز همهٔ آن فنها را در نزد آنان فراگیرند. دختران پیش از آنکه شوهر کنند باید رقص با انواع سلاحها و فنون نبرد را بیاموزند و زنان باید در آماده‌ساختن لشکرگاهها و بکاربردن سلاحها
۸۱۴ مهارت یابند زیرا ممکن است روزی لازم شود که همهٔ مردان و زنان شهر به کشوری بیگانه لشکرکشی کنند. آن روز باید کسانی هم باشند که بتوانند مراقبت کودکان را بعهده‌گیرند و شهر را حراست کنند. یا ممکن است دشمنی بیگانه، چه یونانی و چه غیریونانی، به‌شهر روی‌آورد. اگر زنان شهر چنان بارآمده‌باشند که در آن روز نتوانند لااقل مانند پرندگان در برابر درنده‌ترین جانوران از کودکان خود دفاع کنند و برای نجات آنان جان خود را در خطر افکنند بلکه بترسند و به پرستشگاهها پناه ببرند، آیا در آن صورت این پندار پیدا نخواهدشد که نوع آدمی ترسوترین جانوران است؟

کلینیاس: حق با توست. ولی برای جامعه هم ننگی بالاتر از آن نمی‌توان تصور کرد.

آتنی: پس بگذارید قانونی وضع کنیم که به‌موجب آن زنان نیز موظف باشند فنون جنگ را لااقل به‌اندازه‌ای که برای دفاع از شهر ضروری است فراگیرند.

کلینیاس: البته.

آتنی: دربارهٔ فن کشتی‌گیری نیز مختصری سخن گفته‌ایم ولی نکتهٔ اصلی ناگفته مانده‌است. تشریح این نکته بی‌آنکه چگونگی آن را با حرکات بدن نشان دهیم، آسان نیست. از این رو ناگزیریم آن را به‌وقتی دیگر موکول کنیم که سخن بتواند با عمل همراه شود. آنگاه خواهیم‌دید آن کشتی که مقصود ماست با نبرد در میدان جنگ خویشی نزدیک دارد. از این رو تمرین کشتی باید به‌منظور آمادگی برای جنگ بعمل‌آید نه به‌منظوری دیگر.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: پس در مورد کشتی‌گیری به‌آنچه تا کنون گفته‌ایم قناعت می‌ورزیم. دربارهٔ سایر حرکات بدن، که بیشتر آنها را به‌نام رقص می‌توان خواند، باید به‌دو نوع متمایز قائل شد: یک نوع، تقلیدی است از تنی زیبا که نمایندهٔ تمایلات شریف است. نوع دوم مجسم‌کنندهٔ تنی زشت است و گرایشی به‌پستی و سفلگی دارد. هر یک از آن دو نوع باز بر دو گونه است: بدین معنی که نوع نخستین تنی زیبا را گاه با روحی دلیر مجسم می‌کند ـ مثلاً در اثنای نبرد یا در حالی که گرفتار مشقات طاقت‌فرساست ـ و گاه با روحی آرام و معتدل و در حال خرسندی و شادمانی. رقص دوم را می‌توان رقص صلح نامید در حالی که رقص نخستین را
۸۱۵ باید رقص جنگ خواند زیرا با حرکات گوناگون نشان‌می‌دهد که در مقام دفاع در برابر ضربات دشمن چگونه باید گاه سر را به‌چپ و راست گرداند و گاه به‌عقب جست، یا به‌سوی بالا خیز برداشت و یا سر را دزدید، و در مقام تیراندازی و نیزه‌پرانی و حمله با سلاحهای گوناگون تن چه وضعی باید به‌خود گیرد. در این رقص که تجسم تنی زیبا و روحی شریف است، قامت باید راست و قد باید کشیده باشد و حرکات باید در جهت طبیعی بعمل‌آید. در رقص صلح نیز باید دقت کامل بعمل‌آید تا معلوم شود آیا کسی که آن را اجرا می‌کند می‌تواند به‌نحو درست و زیبا از عهدهٔ آن برآید یا نه؟

اکنون باید میان این گونه رقصها و رقصهایی که در تعریفی معین نمی‌گنجند فرق بگذاریم. آن فرق کجاست؟ رقصهای هواخواهان خدای شراب را که با نامهای پری و پان و سیلن و ساتورن خوانده‌می‌شوند و موضوع آنها، چنانکه می‌گویند، تجسم حالات مستان است، و همچنین رقصهایی را که بعضی کسان به‌منظور پاک‌شدن از گناهان اجرا می‌کنند، نه رقص صلح می‌توان نامید و نه رقص

جنگ. حتی بآسانی نمی‌توان تعریف معینی برای آنها یافت. به‌عقیدهٔ من تعریفی که می‌توان دربارهٔ آنها بدست‌داد این است که بگوییم آن رقصها ارتباطی با جامعه ندارند. بدین جهت در این مقام بیش از این سخنی دربارهٔ آنها نمی‌گوییم بلکه برمی‌گردیم بر سر رقصهای جنگ و صلح که موضوعی معین دارند و در تعریفی معین می‌گنجند. رقصهای صلح، که در اثنای آنها رقص‌کننده می‌کوشد خدایان و فرزندان خدایان را با حرکات بدن ستایش کند، بی‌استثنا تجسم خرسندی و شادمانی هستند ولی از حیث خرسندی و نشاطی که نمایان می‌سازند به‌دو نوعند: یکی حاکی از نشاطی است که پس از تحمل رنج و رهایی از خطر به‌آدمی دست‌می‌دهد. این نوع خرسندی و شادمانی با شدت بیشتر همراه است و رقصی که می‌خواهد آن را مجسم کند باید با حرکات نسبتاً تند و با حرارتی بیشتر باشد. نوع دوم حاکی از این است که خرسندی و شادمانی که از پیش وجود داشته‌است ادامه می‌یابد یا بیشتر می‌شود. در این رقص خرسندی و نشاط آرامتر است و حرکات بدن معتدلتر.

هر آدمی در حال نشاط و شادمانی حرکاتی می‌کند، و این حرکات بسته به اینکه شادمانی بزرگ باشد یا کوچک، گاه شدیدند و گاه خفیف. گذشته از این،
۸۱۶ مردی که به‌دلیری خو گرفته‌است و درونی معتدل دارد در این گونه حالات حرکاتی خفیف از خود نشان‌می‌دهد. ولی کسی که از دلیری و اعتدال بی‌بهره است دستخوش هیجان می‌شود و این هیجان در حرکات تنش انعکاس می‌یابد. به‌طور کلی هر انسانی که به‌گفتار می‌آید، اعم از اینکه سخنی بگوید یا آوازی بخواند، هیچ وقت نمی‌تواند در حال گفتار تن خود را کاملاً آرام نگاهدارد. از این رو هنر رقص چیزی نیست جز نمایاندن گفتار با حرکات تن: منتها بعضی کسان با حرکات خفیف و معتدل می‌رقصند و بعضی دیگر با حرکات شدید و بیرون از اعتدال.

چون نامهایی را که از روزگاران قدیم به‌چیزهای گوناگون داده‌اند در نظر می‌آوریم، نمی‌توانیم از ستودن نام‌گذاران خودداری کنیم زیرا بیشتر آن نامها چنان با مسمی‌ها مطابقند که گویی آنها را طبیعت برای آن چیزها آفریده‌است. از این گونه‌اند نامهای رقصهای مردمانی که در عین خرسندی و شادمانی می‌توانند نشاط خود را در حدی معتدل نگاه‌دارند: واضع این نامها، هر که بوده، نام Emmeleia را برای آن رقصها چنان مطابق قوانین هنر موسیقی وضع کرده‌است که از این طریق دو گروه رقصهای زیبا را از یکدیگر جدا کرده و به‌هر یک نامی

مناسب داده‌است. بدین معنی که رقصهای جنگی را به‌نام Pyrrhiche و رقصهای صلح را به‌نام Emmeleia خوانده‌است. قانونگذار باید این نکته‌ها را با ارائهٔ نمونه‌هایی توضیح دهد و پاسداران قانون باید بکوشند تا آن رقصها را با موسیقی متناسب همراه سازند و برای هر جشن قربان رقص و سرودی مناسب بگزینند و به‌رقصها و سرودهایی که بدین‌سان انتخاب می‌شوند جنبه‌ای مقدس بدهند و پس از آن در آن رقصها و سرودها کوچک‌ترین تغییری را مجاز نشمارند تا جامعه و یکایک افراد همواره به‌همان چیزها خوش‌باشند و شادمانی و سعادتشان به یکنواخت ادامه یابد.

برای رقصهایی که تنی زیبا را با روحی شریف نمایان می‌سازند قانون لازم را وضع کردیم. تجسم تن‌های زشت و ارواح سفله و حرکات مضحک را، خواه به‌وسیلهٔ بیان صورت‌گیرد و خواه از راه خواندن و رقصیدن، باید تماشا کرد و با آنها آشنا شد. کسی که چیزهای مضحک و غیرجدی را نشناسد از شناختن موضوعات جدی ناتوان خواهدبود زیرا هر چیزی را به‌ضد آن می‌توان شناخت. ولی کسی که توجهش به‌عوالم بالاتر است ممکن نیست خود به‌کارهای مضحک مباشرت ورزد. مقصود از شناختن چیزهای مضحک آن است که آدمی از روی نادانی سخن مضحک نگوید یا کار مضحک نکند. بدین جهت اجرای آن گونه رقصها را باید به‌بندگان یا بیگانگانی که بدین منظور اجیر خواهیم‌کرد واگذاریم و ۸۱۷
مردان و زنان آزاد را از آموختن آنها بازداریم. داوری ما دربارهٔ این گونه بازیها و رقصهای مضحک، که هدفشان بخنده‌آوردن تماشاگران است، و قانونی که در این خصوص وضع می‌کنیم، همین است که شنیدید.

ولی اگر شاعران تراژدی‌نویس به‌شهر ما بیایند و بگویند: «آیا اجازه می‌دهید آثار خود را در برابر مردمان شهر شما به‌معرض نمایش بگذاریم، یا در این باره تصمیمی دیگر گرفته‌اید؟» به‌این مردان که مجذوبان خدا هستند چه پاسخی باید داد؟ به‌عقیدهٔ من پاسخ ما به‌آنان باید چنین باشد: «ما خود نیز دست‌اندرکار تنظیم اثری شاعرانه هستیم که می‌کوشیم بهترین و زیباترین آثار شود. چه، قانونی که وضع می‌کنیم تقلیدی است از بهترین و شریفترین زندگیها، و به‌اعتقاد ما اثر شاعرانهٔ حقیقی چنان اثری است که زندگی را نمایان سازد. بنا بر این، ما خود نیز مانند شما شاعریم و در آفریدن شریفترین آثار با شما به‌رقابت برخاسته‌ایم. از این رو گمان مکنید که اجازه خواهیم‌داد شما بدین آسانی در

میدان شهر ما چادر بزنید و نمایشگران خوش‌آواز خود را به‌روی صحنه بیاورید تا آواز دل‌انگیز آنان مانع از آن شود که صدای خود ما به‌گوش هموطنان برسد، یا در برابر زنان و پسران ما بایستید و در اموری که ما و شما دربارهٔ آنها به‌یک عقیده نیستیم، مطالبی بر خلاف آنچه ما می‌گوییم به‌آنان بگویید. مگر دیوانه باشیم که چنین اجازه‌ای به‌شما بدهیم. شما را آزاد نخواهیم‌گذاشت تا هر چه خواستید بگویید، بلکه نخست شما را به‌نزد کسانی که صلاحیت داوری در آثار هنری دارند خواهیم‌فرستاد تا نوشته‌های شما را بیازمایند و ببینند آیا آنچه نوشته‌اید لایق آن است که در برابر عموم مردم خوانده‌شود؟ پس باید بدانید که نخست آثار شما را به‌سران دولت عرضه خواهیم‌کرد تا آنها را با آثار ما مقایسه کنند. اگر آنان معتقد شوند که نوشته‌های شما با آثار خود ما برابر، یا از آنها بهتر است، دسته‌های آوازخوانان را در اختیار شما خواهندگذاشت تا بتوانید آثار خود را نمایش بدهید. ولی اگر نوشته‌های شما از بوتهٔ آزمایش سالم درنیاید نباید چنان انتظاری از ما داشته‌باشید.»

رسوم و قوانین شهر ما دربارهٔ موسیقی و رقص و دیگر امور هنری، و آنچه هر یک از دو گروه آزادمردان و بندگان باید بیاموزند، چنین خواهدبود. آیا با این سخن موافقید؟

کلینیاس: البته موافقیم.

آتنی: علاوه بر آنچه گفته‌شد، سه موضوع درسی دیگر هست که مردان آزاد باید بیاموزند: یکی دانش حساب و عدد است، دوم فن اندازه‌گیری خطها و سطحها و جسمهاست و سوم دانش راجع به‌گردش ستارگان در مدار طبیعی خود
۸۱۸ و وضع آنها نسبت به‌یکدیگر. ولی دقت و غوررسی کامل در همهٔ این دانشها برای بیشتر مردمان ضروری نیست بلکه تنها عدهٔ معدودی باید در این راه بکوشند، و در پایان این بحث خواهیم‌گفت که آن عدهٔ معدود کدام کسانند. آنچه در آن دانشها برای زندگی روزانه ضروری است همه باید بیاموزند زیرا نادانی در آن مورد برای هر کسی مایهٔ ننگ است حال آنکه تحقیق و غوررسی کامل در همهٔ جزئیات آنها برای همه کس نه آسان است و نه ممکن. ولی از آن جزءِ ضروری نمی‌توان چشم‌پوشید و گمان می‌کنم کسی که این مثل مشهور را، که می‌گوید «خدا نیز نمی‌تواند با ضرورت بجنگد» ساخته، همین نکته را در نظر داشته و مقصودش آن ضرورتهایی بوده‌است که طبیعت خدایی دارند زیرا چنین سخنی در مورد

ضرورتهای بشری بسیار ابلهانه است.

کلینیاس: دوست گرامی، در آن دانشها ضرورتهایی که جنبهٔ بشری ندارند و خدایی هستند، کدامند؟

آتنی: گمان می‌کنم آن ضرورتهایی هستند که هیچ خدا یا نیمه‌خدایی اگر آنها را نشناسد نمی‌تواند امور آدمیان را اداره کند. با این وصف، انسانی که نداند یک و دو و سه چیست و فرد و زوج کدام است و نتواند حساب روز و شب را نگاه دارد، و از گردش خورشید و ماه و ستارگان بی‌خبر باشد، هیهات که بتواند موجودی خدایی و آسمانی شود. اگر بگویند که آموختن آن دانشها برای کسی که قصد دارد مقدماتی ابتدایی از دانشهای عالی بدست‌آورد ضروری نیست نه تنها بزبان‌آوردن چنین سخنی، بلکه تصور آن نیز بسیار دور از خرد خواهدبود. منتها انسان نخست باید بکوشد تا معلوم کند که از هر یک از آن دانشها کدامین جزء را به‌چه مقدار و چه هنگام باید فراگیرد و کدام را جدا و کدام را در ارتباط با یکدیگر باید بیاموزد و به‌طور کلی پی‌ببرد به‌اینکه آن دانشها چه ارتباطی با یکدیگر دارند، و آنگاه در آموختن پیش برود. زیرا حکم همان ضرورتی که گفتیم خدایان نیز نمی‌توانند با آن به‌نبرد برخیزند، چنین است.

کلینیاس: دوست گرامی، این سخن به‌نظر من نیز درست و موافق طبیعت است.

آتنی: کلینیاس، حقیقت جز این نیست. ولی مشکل است که بتوانیم هم اکنون در این باره قانونی وضع کنیم. اگر موافق باشی این کار را به‌وقتی دیگر می‌گذاریم.

کلینیاس: گمان می‌کنم از نادانی و بی‌تجربگی ما در این گونه امور
۸۱۹ می‌ترسی. ولی این ترس بجا نیست. بکوش تا مطلب را با توضیحی بیشتر روشن
سازی و مگذار ترس تو را از تشریح موضوع بازدارد.

آتنی: آری، از آنچه گفتی می‌ترسم. بیش از آن، از کسانی بیم دارم که در کسب آن دانشها کوشیده ولی در این کوشش به‌راه درست نرفته‌اند. زیرا فراگرفتن دانستنیهای فراوان بی‌آنکه روش و راهنمایی درستی در کار باشد بمراتب بدتر و زیان‌آورتر از نادانی کامل است.

کلینیاس: راست می‌گویی.

آتنی: پس می‌گوییم همهٔ مردان آزاد باید از آن دانشها همان مقدار

بیاموزند که کودکان مصر هنگام آموختن خواندن و نوشتن فرامی‌گیرند. در مورد حساب وسایل فراوانی هست برای اینکه کودکان این دانش را در اثنای بازی و با اشتیاق بیاموزند. مثلاً گاه می‌توان کودکان را بر آن داشت که چند سیب یا دسته‌گل را میان چند تن تقسیم کنند چنانکه به‌هر کس تعداد مساوی برسد، و گاه هنگام مشت‌زنی یا کشتی‌گیری می‌توان آنان را وادار کرد که جفت‌جفت رو به‌روی یکدیگر بایستند و باقی افراد را کنار بگذارند تا بدین‌سان بنوبت و با رعایت نظم با یکدیگر کشتی بگیرند. گاهی هم می‌توان وادارشان کرد که پیاله‌هایی از سیم و زر و مس در یک جا گردآورند و سپس آنها را به‌روشی معین تقسیم کنند، و بدین‌سان در حال بازی و تفریح با اعداد و ارقامی که در زندگی روزانه مورد نیاز است آشنا شوند. این بازیها مقدمه‌ای می‌شود بر اینکه آنان بتوانند از عهدهٔ تقسیم سپاه به‌گروهها و فوجها برآیند و آنها را در میدان جنگ اداره کنند و همچنین به‌ادارهٔ امور خانهٔ خود توانا باشند، و به‌طور کلی آنان را هشیار و توانا بارمی‌آورد، و علاوه بر این سبب می‌شود که در اندازه‌گیری هر چه دارای طول و عرض و عمق است از آن نادانی که گریبانگر همهٔ مردمان است رهایی یابند.

کلینیاس: منظورت کدام نادانی است؟

آتنی: کلینیاس گرامی، من خود از این نادانی که درخور خوکان است نه برازندهٔ آدمیان، خیلی دیر خبر یافته و از حال خودمان درشگفتی افتاده‌ام. از این رو نه تنها برای خود بلکه برای همهٔ یونانیان شرم دارم.

کلینیاس: چرا؟ مقصودت چیست؟ روشنتر بگو.

آتنی: گوش کن تا بگویم. یا بهتر است چند سؤال بکنم تا تو خود بدان توجه پیدا کنی. آیا می‌دانی طول چیست؟

کلینیاس: البته می‌دانم.

آتنی: پهنا هم می‌دانی چیست؟

کلینیاس: البته.

آتنی: آیا این را نیز می‌دانی که طول و عرض دو چیزند و سومی آنها عمق است؟

کلینیاس: چگونه ندانم.

آتنی: آیا معتقدی که همهٔ آنها را می‌توان با یکدیگر سنجید؟

کلینیاس: آری.

آتنی: پس آیا معتقدی که طول را با طول می‌توان سنجید، پهنا را با پهنا و عمق را با عمق؟ ۸۲۰

کلینیاس: آری، بآسانی.

آتنی: پس اگر مواردی باشد که در آنها این سنجش آسان نباشد، و حتی بدشواری نیز صورت‌نپذیرد بلکه کاملاً غیرممکن باشد، و به‌عبارت دیگر اگر این سنجش فقط در پاره‌ای موارد امکان‌پذیر باشد و در برخی موارد محال، و با این همه تو بر این عقیده باشی که چنین سنجشی همیشه و در همهٔ موارد امکان‌پذیر است، آیا در این صورت باید گفت عقیدهٔ تو ارزشی دارد و متکی به‌دانایی است؟

کلینیاس: نه.

آتنی: آیا همهٔ یونانیان معتقد نیستند که طول و عرض را با عمق، یا طول را با عرض، می‌توان سنجید؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: اگر در حقیقت چنین سنجشی امکان‌پذیر نباشد و با این همه یونانیان معتقد باشند که امکان‌پذیر است، آیا نباید برای همهٔ یونانیان شرمگین باشیم و بگوییم: یونانیان عزیز! این خود یکی از آن مطالبی است که گفتیم ندانستن آنها مایهٔ ننگ است در حالی که دانستن آنها، که از ضروریات است، سبب تحسین و ستایش نمی‌تواندبود؟

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: گذشته از این، مطالب دیگری از این قبیل هست که دربارهٔ آنها سخت در اشتباهیم و اهمیت این اشتباه کمتر از اهمیت نادانی در موضوعات پیشین نیست.

کلینیاس: آن مطالب کدامند؟

آتنی: مثلاً اینکه کدام چیزها با یکدیگر قابل سنجشند و کدام چنان نیستند. اگر انسان نتواند آن دو نوع را از یکدیگر تمیز دهد همواره نادان می‌ماند. از این رو سالخوردگانی مانند ما همواره باید یکدیگر را با این گونه مسائل مشغول کنند که هم بمراتب بهتر از بازی نرد است و هم بیش از آن برازندهٔ پیرمردان.

کلینیاس: شاید حق با تو باشد. به‌نظر من چنین می‌آید که بازی نرد و موضوعات درسی که برشمردی زیاد دور از همدیگر نیستند.

آتنی: بنا بر این، کلینیاس گرامی، می‌گوییم جوانان باید آن مطالب را

فراگیرند زیرا نه زیانی از آنها حاصل می‌شود و نه آموختن آنها دشوار است. کودکان و جوانان نورسیده می‌توانند آنها را در حین بازی و تفریح بیاموزند و آموزش آنها برای جوانان سود دربردارد بی‌آنکه منشأ کوچکترین زیانی برای جامعه باشد. اگر کسی جز این ادعا کند باید دلیل کافی بیاورد.

کلینیاس: راست است.

آتنی: اگر دستوری که در این باره دادیم درست باشد باید آن را در زمرهٔ قوانین خود درآوریم، و اگر درست نباشد باید کنار بگذاریم.

کلینیاس: بدیهی است. بنا بر این برای اینکه قانون ما ناقص نماند، مقرر می‌داریم که آن سه دانش در ردیف موضوعات درسی است و جوانان موظفند آنها را فراگیرند.

آتنی: آری، اکنون چنین حکم می‌کنیم. ولی اگر بعد معلوم شود که احکام دیگر قانون ما با آن سازگار نیست، و من که قانون را وضع می‌کنم یا شما که آن را از من می‌پذیرید، آن را نپسندیم، از آن چشم‌خواهیم‌پوشید و قانون دیگری جایگزین آن خواهیم‌ساخت.

کلینیاس: پیشنهاد خوبی است.

آتنی: اکنون بگذار ستاره‌شناسی را، که معتقدیم جوانان باید بیاموزند، از نزدیک بنگریم تا ببینیم آنچه دربارهٔ این دانش می‌گویند به‌نظر ما درست می‌آید یا نه؟

کلینیاس: موافقم.

آتنی: سخنانی که در این باره می‌گویند حیرت‌آور است و حتی قابل تحمل نیست.

۸۲۱ کلینیاس: کدام سخنان؟

آتنی: می‌گویند دربارهٔ خدای بزرگ و همچنین دربارهٔ جهان نباید پرسش یا تحقیقی کرد و نباید از علل نخستین جویا شد زیرا چنین جست و جویی گناه است. ولی من گمان می‌کنم عکس این گفته درست باشد.

کلینیاس: چرا؟

آتنی: شاید این ادعا غریب بنظربیاید و حتی ممکن است که بسی کسان آن را شایستهٔ مردی سالخورده ندانند. با این همه می‌گویم: کسی که دانشی را زیبا و مطابق حقیقت بداند و معتقد باشد که آن دانش برای جامعه سودمند و در نظر

خدایان پسندیده است، هرگز نمی‌تواند اعتقاد خود را از دیگران پنهان دارد.

کلینیاس: سخن از زبان من می‌گویی. ولی از کجا بدانیم که ستاره‌شناسی براستی چنان دانشی است؟

آتنی: دوستان من، هر چه ما یونانیان دربارهٔ خدایان بزرگ و خورشید و ماه می‌گوییم، همه دروغ است.

کلینیاس: مقصودت چیست؟

آتنی: ما ادعا می‌کنیم که آنها، و چند ستارهٔ دیگر، هرگز به‌یک مدار نمی‌گردند و بدین جهت آنها را ستارگان سرگردان می‌نامیم.

کلینیاس: به‌زئوس سوگند که این ادعا درست است. من خود بارها دیده‌ام که ستارهٔ صبح و ستارهٔ عصر و چند ستارهٔ دیگر هرگز بر مداری واحد نمی‌گردند بلکه هر روز به‌راهی دیگر می‌روند. دربارهٔ خورشید و ماه نیز می‌دانیم که حقیقت جز این نیست.

آتنی: به‌همین جهت، مگیلوس گرامی، من اصرار دارم که جوانان شهر ما دربارهٔ خدایان حقایق را لااقل بدان اندازه باید بیاموزند که سخن کفرآمیز نگویند بلکه آنان را چنانکه سزاواراست ستایش کنند و در حین دعا و قربانی‌کردن سخنانی به‌زبان بیاورند که شایستهٔ خدایان است.

کلینیاس: البته خوب می‌کنی، به‌شرط آنکه آموختن مطالبی که اشاره کردی ممکن باشد. اگر معلوم شود که آموختن آنها امکان‌پذیر است، من نیز پس از آنکه در پرتو تعلیم تو به‌نادرستی عقیدهٔ خود واقف شدم، تصدیق خواهم‌کرد که فراگرفتن آن دانش تا این درجه براستی ضروری است. پس بکوش تا بر ما روشن سازی که حقیقت همان است که تو می‌گویی، و یقین بدان که ما نیز خواهیم کوشید تا سخنان تو را بدرستی درک کنیم.

آتنی: آنچه در این باره خواهم‌گفت آموختنش نه چندان آسان است و نه زیاد دشوار. وقت زیادی هم نمی‌گیرد. بهترین دلیل درستی این سخن این است که من این مطلب را در جوانی فرانگرفته‌ام بلکه از هنگامی که آن را آموخته‌ام زمان درازی نمی‌گذرد. بدین جهت امیدوارم در وقت کمی بتوانم آن را به‌شما بیاموزم و حال آنکه اگر مطلب دشواری بود ممکن نبود بتوانم در این سن پیری آن را به‌سالخوردگانی مانند شما تفهیم کنم.

کلینیاس: راست است. پس موضوع این دانش را، که برای آن این همه

۸۲۲ ارزش و اعتبار قائل هستی، و معتقدی که آموختنش برای جوانان سودمند و ضروری است و ما پیرمردان از آن بی‌خبریم، تشریح کن، ولی بکوش تا مطلب را با بیانی ساده و روشن اداکنی.

آتنی: بسیار خوب می‌کوشم تا موافق دستور تو عمل کنم. دوستان من، اینکه می‌گویند خورشید و ماه و دیگر ستارگان آواره و سرگردانند، راست نیست. بلکه خلاف این سخن درست است. هر ستاره‌ای تنها یک مدار دارد نه چند مدار، هر چند به‌نظر ما چنان می‌آید که هر یک از آنها مدارهای متعدد دارد. اشتباه از ماست و در نتیجهٔ همین اشتباه است که ما سریعترین ستارگان را آهسته‌ترین آنها می‌پنداریم و آهسته‌ترین را سریعترین آنها می‌شماریم. اگر در مسابقه‌ای که در اولومپ برپا می‌شود دچار چنین اشتباهی می‌شدیم و گمان می‌کردیم آنکه تندتر از همه می‌دود آهسته‌تر از همه است و کسی را که آهسته‌تر از همه می‌دود تندروتر از دیگران می‌پنداشتیم، و در نتیجه مغلوب را غالب می‌شمردیم و پاداش مسابقه را به‌مغلوب می‌دادیم، نه تنها کار نادرستی می‌کردیم بلکه دوندگان نیز از ما می‌رنجیدند. ولی اکنون که این خطا را در برابر خدایان[1] مرتکب می‌شویم، آیا حال ما بمراتب مضحک‌تر و زشت‌تر از حال کسانی نیست که در برابر دوندگان مسابقه دچار چنان اشتباهی شوند؟ و آیا به‌زبان‌آوردن آن گونه سخنان دربارهٔ خدایان گناه بزرگی نیست؟

کلینیاس: اگر حقیقت چنان باشد که تشریح کردی، البته گناه بزرگی است.

آتنی: پس اگر بتوانم ثابت کنم که حقیقت همان است، موظف خواهیم‌بود آموختن آن دانش را تا این حد برای جوانان ضروری بشماریم، و اگر نتوانم از عهدهٔ اثبات ادعای خود برآیم، از آن چشم‌خواهیم‌پوشید.

کلینیاس: آری.

آتنی: بدین ترتیب از وضع قانون در مورد فراگرفتن دانشهای ضروری فارغ شدیم. دربارهٔ شکار و امور دیگری که از آن قبیلند، اندیشه و عمل ما تابع همان روشی خواهدبود که تا کنون پیش‌گرفته‌ایم. زیرا وظیفهٔ قانونگذار تنها وضع قانون نیست بلکه در جنب قانون چیز دیگری هست که حد وسطی است میان قانون و اندرز. این نکته را بارها، از جمله هنگامی که دربارهٔ پرورش نوزادان سخن

---

۱. یونانیان قدیم هر ستاره‌ای را خدایی می‌شمردند. ــ م.

می‌گفتیم، تذکر داده‌ایم. نکته‌هایی هست که قانونگذار نباید ناگفته بگذارد. در عین حال اگر بخواهد همهٔ آنها را به‌صورت قانون درآورد کارش بی‌معنی خواهد بود. بدین جهت پس از آن هم که قانون اساسی و همهٔ قوانین دیگر وضع و تدوین
شد، یعنی کاری که اکنون مشغول انجام آن هستیم بپایان‌رسید، نخواهیم‌گفت: ۸۲۳
«بهترین شهروندان کسی است که همهٔ قوانین را تمام و کمال اجرا کند و از آنها پیروی نماید»، بلکه کسی را درخور ستایش خواهیم‌شمرد که از هر چه قانونگذار پسندیده بداند، پیروی کند و از هر چه در نظر قانونگذار نکوهیده‌باشد اجتناب ورزد. قانونگذار حقیقی نباید بدین اکتفا کند که قوانین را بر صفحهٔ کاغذ بنویسد بلکه باید هر چه در نظرش پسندیده یا نکوهیده‌است، در ضمن بیان قوانین فاش بگوید بی‌آنکه صورت قانون به‌آن بدهد. شهروند خوب نیز کسی است که پیروی از عقیدهٔ قانونگذار را در این گونه جزئیات کمتر از مراعات قانون، که برای سرپیچی از آن کیفری پیش‌بینی شده‌است، نشمارد. برای اینکه منظورم کاملاً روشن شود، همان موضوع شکار را مثال می‌آورم. چنانکه می‌دانید، شکار انواع فراوان دارد که همه به‌نامی واحد خوانده‌می‌شود. نوعی، شکار جانورانی است که در آب زندگی می‌کنند، نوع دیگر شکار پرندگان، و نوع سوم شکار جانورانی که در خشکی بسر می‌برند. وقتی که سخن از نوع سوم به‌میان می‌آید نباید تنها به‌جانوران وحشی نظر داشت، زیرا شکار آدمیان نیز جزئی از آن است ولی شکار آدمیان منحصر به جنگ نیست بلکه عشق و دوستی نیز نوعی از شکار است که در بعضی موارد پسندیده است و در برخی موارد ناپسند. دزدی و راهزنی و تعقیب سپاه دشمن نیز شکار است. وقتی که قانونگذار می‌خواهد دربارهٔ شکار قانون وضع کند نه همهٔ این نکات را ناگفته می‌تواند بگذارد و نه ممکن است که همهٔ آنها را به‌صورت قانون درآورد و برای سرپیچی از آن کیفری پیش‌بینی کند. پس چه باید کرد؟ وظیفه‌ای که در این مورد قانونگذار بعهده‌دارد این است که از انواع شکار آنچه را برای جوانان سودمند می‌داند بستاید و آنچه را زیان‌آور است نکوهش کند. جوانان نیز باید از گفتهٔ او پیروی کنند و هیچ گونه درد یا لذتی نباید آنان را از این پیروی بازدارد. بلکه دستوری را که قانونگذار به‌صورت ستایش و نکوهش می‌دهد باید بمراتب برتر از قانونی بشمارند که برای سرپیچی از آن کیفری معین شده‌است.

پس از این مقدمه، اکنون وقت آن است که ما نیز نخست از انواع شکار آنچه را برای روح جوانان سودمند است بستاییم و آنچه را زیان‌آور است نکوهش

کنیم و سپس به‌وضع قانون بپردازیم. بدین منظور روی به‌جوانان می‌کنیم و آنچه را در دل داریم به‌صورت بیان آرزو به‌زبان می‌آوریم: «دوستان گرامی، آرزوی ما این است که هوس شکار در آب، و به‌طور کلی هوای صید جانوران آبی، در دل شما رامنیابد زیرا این شکار مستلزم هیچ کوششی نیست بلکه کسی که به‌آن دل‌ببندد در خواب و بیداری وقت خود را به‌بطالت می‌گذراند تا دام یا چنگک ماهیگیری برای او طعمه‌ای فراهم‌آورد. همچنین آرزو داریم هوس دزدی دریایی و شکار آدمیان و دزدی، چه در شهر و چه در بیرون شهر، در درون شما رخنه نکند زیرا همهٔ این کارها دور از عدالت و خلاف حق و قانون است. دام‌گستری برای پرندگان نیز درخور مردان آزاد نیست. از این رو امیدواریم جوانان ما از این کار هم که تفریحی آمیخته به‌سفلگی و حیله‌گری است دوری کنند. یگانه نوع شکار که برای جوانان سلحشور باقی‌می‌ماند، شکار در خشکی و گرفتن جانوران بری است. ولی از این نوع نیز، قسمی که به‌نام شکار شبانه معروف است، و صیاد در اثنای آن مقداری از وقت را به‌خواب می‌گذراند، درخور مردان تن‌پرور است و سزاوار ستایش نیست. همچنین است آن قسمی که در آن جانوران را به‌وسیلهٔ دام
۸۲۴ و تله ازپای‌درمی‌آورند نه به‌یاری شهامت و کوشش مردانه. بنا بر این تنها شکار ستودنی که مستلزم دلاوری حقیقی است شکار جانوران چارپاست با استفاده از اسب و سگ و نیروی بدنی خود صیاد. زیرا در این شکار، صیاد جانوران را با دویدن و به‌یاری تیر و نیزه به‌دست خود ازپای‌درمی‌آورد.»

ستایش و نکوهشی که باید در این باره بیان شود همین است که شنیدید. اکنون گوش فرادارید تا قانونی را هم که ضروری است بیان کنم: «صیادان به‌معنی راستین را باید آزاد گذاشت تا هر جا بخواهند شکار بکنند. ولی به‌صیادان شبانه، که به‌یاری دام و تله جانوران را ازپای‌درمی‌آورند هرگز نباید اجازهٔ شکار داد. شکار پرندگان در زمینهای بایر و کوهها آزاد است و در کشتزارها و زمینهای مقدس ممنوع. صید جانوران دریایی جز در رودخانه‌ها و تالابها و آبگیرهای مقدس آزاد است به‌شرط آنکه داروهای بیهوش‌کننده بکارنبرند.»

اکنون می‌توان گفت که کار ما در وضع همهٔ قوانینی که با تربیت شهروندان سروکار دارد بپایان‌رسیده‌است.

کلینیاس: راست است.

کتاب هشتم

آتنی: اکنون وقت آن است که به‌پیروی از دستور خدای دلفوی قانونی درباره‌ٔ جشنها و مراسم قربان وضع کنیم و بگوییم که شهر ما چه قربانیهایی به کدام خدایان باید نثارکند. شمار قربانیها و وقت هر یک از آنها را نیز باید معین نماییم. ۸۲۸

کلینیاس: آری، لااقل شمار آنها باید معین باشد.

آتنی: بسیار خوب. نخست شمار آنها را معین می‌کنیم. قربانیهایی که در ظرف یک سال نثار خدایان می‌شود به‌هر حال نباید کمتر از سیصد و شصت و پنج باشد تا هر روز یکی از مقامات دولتی دست‌کم یک قربانی برای نیکبختی و سلامت شهر و شهروندان و دارایی آنان به‌یکی از خدایان یا دیگر ذوات آسمانی نثارکند. برای تعیین جزئیات این مراسم، که قانونگذار ناچار است ناگفته بگذارد، مفسران و کاهنان و پیشگویان به‌اتفاق پاسداران قانون دستورهای لازم را خواهندداد. به فرمان قانون هر سال دوازده جشن ماهانه به‌نام دوازده خدایی که دوازده ناحیهٔ شهر به‌نام آنان خوانده شده‌است گرفته خواهدشد. در این جشنها مسابقه‌های هنری و ورزشی، بعضی برای بزرگداشت خدایان و برخی به‌مناسبت فصول مختلف برپا خواهدگردید. از آن میان باید جشنهای زنانه را نیز نام برد که بعضی با حضور مردان و بعضی بی حضور آنان گرفته خواهدشد. نکتهٔ دیگری که رعایتش ضروری است این است که در این جشنها نباید خدایان زیرزمینی را با خدایان آسمانی و خویشاوندان آنان مخلوط کنند بلکه باید آنها را از یکدیگر جدا نگاه‌دارند و در ماه پلوتون که دوازدهمین ماه سال است جشنهایی را که قانون معین کرده، برای بزرگداشت خدایان زیرزمینی برپا کنند. مردان سلحشور نباید به‌این خدایان بی‌اعتنا بمانند بلکه باید وجوذ آنان را نعمتی برای آدمیان بشمارند و بپرستند.

زیرا پیوستگی روح و تن به‌هیچ روی بهتر از جدایی آن دو نیست[۱] این سخن را از روی اعتقاد می‌گویم و عقیدهٔ راسخ من چنین است.

کسانی که قوانین لازم را برای تعیین جزئیات مراسم جشن قربان وضع خواهندکرد باید این نکته را در نظر داشته‌باشند که شهر ما از حیث وقت و ثروت و همهٔ مایحتاج زندگی در مرتبه‌ای است که امروز هیچ شهری در جهان به‌پای آن نمی‌رسد. از این رو باید تمام جامعه و یکایک افراد، تا آنجا که ممکن است، در بالاترین پایهٔ نیکبختی بسربرند. بزرگترین شرط نیکبختی آن است که آدمی نه
۸۲۹ خود مرتکب ظلم شود و نه ظلم دیگران را تحمل کند. پرهیز از ارتکاب ظلم دشوار نیست. ولی بدست‌آوردن چنان نیرویی که آدمی را از تحمل هر ظلمی مصون نگاه‌دارد بسیار دشوار است. چنان نیرویی را تنها کسی می‌تواند دارا شود که در فضیلت انسانی به‌حد کمال برسد. همین قاعده دربارهٔ جامعه‌ها نیز صادق است. جامعه‌ای که از لحاظ اخلاقی عاری از نقص باشد همواره در صلح و صفا بسر می‌برد. ولی اگر به‌بدی مبتلا باشد، چه در درون و چه در بیرون، همیشه در جنگ است. چون چنین است، هر کسی باید فن جنگ را در زمان صلح فراگیرد نه هنگامی که جنگ درگرفته‌باشد. بدین جهت هر جامعهٔ خردمند باید هر ماه لااقل یک روز تمرین جنگ کند و اگر مقامات دولتی ضروری بدانند باید این تمرین هر ماه بیش از یک روز باشد. نه گرمای سوزان باید مانع اجرای این تمرین باشد و نه یخبندان. تمرین جنگ نباید منحصر بمردان باشد. بلکه باید همهٔ ساکنان شهر، و اگر مقامات دولتی صلاح بدانند مردمان هر ناحیه به‌اتفاق زنان و کودکان، برای تمرین از شهر بیرون بروند. از این گذشته باید در ضمن مراسم قربان مسابقهٔ بازیهای جنگی برپا شود و کسانی که در مسابقه‌ها شرکت می‌جویند باید تا آنجا که ممکن است از نبردهای واقعی تقلید کنند. به‌کسانی که از میدان مسابقه پیروز درآیند پاداشی باید داده‌شود که درخور فاتحان جنگ است و همهٔ شهروندان باید یکدیگر را بر حسب اینکه در این مسابقه‌ها، و به‌طور کلی در همهٔ زندگی، چگونه رفتار کرده‌اند بستایند یا نکوهش کنند تا نیکان و بدان به‌پاداش و کیفری که سزاوار آنند، برسند. ولی شاعری که خود در همهٔ عمر کاری ستودنی انجام‌نداده‌است، هر

---

۱. جهان زیرزمینی جهان مردگان است و خدایان زیرزمینی بر آن جهان حکومت می‌کنند. منظور از جملهٔ بالا این است که زندگی را نباید بهتر از مرگ شمرد زیرا نمی‌دانیم در جهان دیگر بر ما چه خواهدگذشت. ــ م.

چند استعداد نغمه‌سرایی را بکمال دارا باشد، حق ندارد اشعاری حاوی این گونه ستایشها و نکوهشها بسراید. سرودن این نغمه‌ها حق کسی است که کمتر از پنجاه سال نداشته و به‌سبب فضیلت و مردانگی در جامعه محترم باشد. تنها اشعار این گونه شاعران باید در جشنها و مراسم قربان خوانده‌شوند هر چند از لحاظ هنری شاهکار نباشند. تشخیص اشعار خوب و بد با پاسداران قانون و کسانی است که وظیفهٔ نظارت بر امور تربیتی را بعهده‌دارند و تنها اینان حق دارند به‌شاعران واجد شرایط اجازه دهند که در جشنها و مراسم قربان شعر بخوانند. هیچ کس حق ندارد شعری را که پاسداران قانون شایسته نمی‌دانند، هر چند از لحاظ هنری زیباتر از نغمه‌های ثاموراس و اورفئوس باشد، در برابر مردم بخواند. تنها اشعاری که مردان دلیر و درستکار در ستایش یا نکوهش اشخاص سروده‌اند و پاسداران قانون رأی به‌شایستگی آنها داده‌اند، یا چنان اشعاری که جنبهٔ مقدس دارند و وقف خدایانند، در جشنهایی که برشمردیم خوانده خواهدشد.

آنچه دربارهٔ تمرین جنگاوری و صلاحیت شعرسرودن گفتیم دربارهٔ مردان و زنان به‌تساوی اجراخواهدشد. ولی قانونگذار باید بار دیگر همهٔ این مطالب را در نظر بیاورد و به‌خود بگوید: «هدف من از وضع همهٔ این قوانین چیست؟ آیا مرادم
این نیست که شهروندان از میدان بزرگترین مسابقه‌ها، در برابر هزاران رقیب، ۸۳۰
پیروز و سربلند بدرآیند؟»

پاسخ درستی که بدین سؤال می‌توان داد چنین است: «آری هدف همین است.»

اگر می‌خواستیم مردانی تربیت کنیم که بتوانند در مسابقهٔ مشت‌زنی یا نبردهای دیگر شرکت کنند، آیا آنان را به‌میدان مسابقه می‌فرستادیم پیش از آنکه هر روز با حریفی دربیفتند و فن مشت‌زنی را تمرین کنند؟ یا اگر ما خود مشت‌زن بودیم آیا پیش از آنکه به‌میدان مسابقه روی‌آوریم در تمرین مشت‌زنی نمی‌کوشیدیم؟ برای اینکه تمرین به‌نبرد واقعی شبیه باشد، آیا به‌همین مقدار کفایت می‌کردیم که تسمه‌های معمول مشت‌زنان را به‌دست خود ببندیم یا دستکش مشت‌زنی به‌دست می‌کردیم تا مهارت ما در حمله و دفاع به‌حد کمال برسد؟ اگر بر حسب اتفاق حریفی برای تمرین نمی‌یافتیم آیا از خنده و استهزای مردمان می‌هراسیدیم و عروسکی بی‌جان در برابر خود نمی‌آویختیم تا در تمرین به‌جای حریف نبرد باشد؟ حتی اگر نه حریفی می‌یافتیم و نه عروسکی بی‌جان، با خود

نبرد نمی‌کردیم و با حریفی خیالی درنمی‌افتادیم؟ مگر برای تمرین و ممارست
راهی جز این هست؟

کلینیاس: نه، راه درست همان است که تشریح کردی.

آتنی: بسیار خوب. آیا شهروندان ما، اگر در تمرین و ممارست از
ورزشکاران عقب بمانند، خواهندتوانست در روز جنگ واقعی از خود و فرزندان و
وطن خود دفاع کنند؟ آیا سزاوار است قانونگذار از ترس اینکه مبادا آن گونه
تمرینها در نظر بعضی کسان مضحک جلوه کند، از ضروری‌شمردن آنها غفلت
ورزد؟ آیا نباید دستور دهد که شهروندان هر روز انواع فنون جنگ را بی‌آنکه
سلاحی در کار باشد تمرین کنند و از ورزش و رقص نیز بدین مقصود سود جویند؟
گذشته از این، قانونگذار باید دستور دهد که هر ماه یک بار تمرینی بزرگ و
عمومی انجام‌گیرد بدین‌سان که همهٔ مردم کشور در برابر یکدیگر صف‌آرایی کنند
و بکوشند نقاط خاصی را که از پیش معین می‌شود از چنگ یکدیگر بدرآورند و بر
سر راه یکدیگر دامهایی بگسترند و برای اینکه این تمرین به‌جنگ واقعی شبیه ۸۳۱
باشد سلاحهای پرت‌کردنی حقیقی بکارببرند و با تیرها و نیزه‌های واقعی بجنگند
تا مبارزه‌ای که به‌منظور تمرین بعمل‌می‌آید بکلی خالی از خطر نباشد بلکه
وحشت‌انگیز باشد. زیرا فقط در این صورت می‌توان دلیران را از ترسویان
بازشناخت. آنگاه باید قانونگذار به‌دلیران پاداش دهد و ترسویان را سرزنش کند و
از این طریق تمام جامعه را برای روز جنگ آماده سازد. البته ممکن است در
اثنای تمرین کسی هم کشته‌شود. ولی چون چنین قتلی از روی عمد نیست، به
دستور قانونگذار کسی که مسبب قتل شده‌است پس از تطهیر قانونی بی‌گناه
شمرده خواهدشد. قانونگذار معتقد است که طبیعت به‌محض اینکه چند کس
بمیرند کسانی دیگر به‌جای آنان می‌گذارد که از لحاظ ارزش با درگذشتگان
برابرند. اگر تمرینهایی که قانون پیش‌بینی می‌کند بکلی خالی از خطر باشند برای
بازشناختن دلیران از ترسویان معیاری بدست‌نخواهدبود و فقدان این معیار
بمراتب بدتر از آن است که در اثنای تمرینهای خطرناک چند تن جان خود را از
دست بدهند.

کلینیاس: دوست گرامی، با این سخن از هر حیث موافقیم. باید این دستور
را به‌صورت قانون درآوریم تا همهٔ جامعه از آن پیروی کند.

آتنی: آیا می‌دانید چرا جامعه‌های امروزی به‌آن گونه تمرینها و رقصهایی

که با آنها خویشی دارند دل‌نمی‌بندند؟ گمان می‌کنید سبب این غفلت، نادانی تودهٔ مردم و قانونگذاران است؟

کلینیاس: شاید.

آتنی: چنین نیست کلینیاس گرامی. بلکه دو علت عمده در کار است.

کلینیاس: آن علتها کدامند؟

آتنی: علت نخستین، ولعی است که مردمان به‌ثروت دارند. این ولع همهٔ دقایق زندگی آنان را چنان به‌خود مشغول داشته‌است که به‌هیچ کار دیگر نمی‌توانند پرداخت. هر کس چنان دلباختهٔ پول است که جز آن اندیشه‌ای در سر ندارد. هر دانش یا مهارتی را که رسیدن بدین هدف را آسان کند همه آماده‌اند فراگیرند. جز آن، هر چیز دیگر در نظر مردم مضحک جلوه می‌کند. همین علت نخستین، سبب شده‌است که در کشورهای امروزی مردمان نه به‌تمرینهایی که برشمردیم دلبستگی داشته‌باشند و نه به‌کار نیک و شریف دیگری. هر کسی فقط در این اندیشه است که هر چه بیشتر سیم و زر گردآورد. از این رو در آموختن هر هنری که به‌یاری آن بتوان توانگر شد، خواه آن هنر خوب باشد و خواه بد، کوتاهی نمی‌کند و هر عملی، اعم از اینکه نیک باشد یا بکلی خلاف اخلاق، اگر ممکن سازد که او چون جانوری درنده هر چه بیشتر بخورد و بنوشد و هوسهای نفسانی خود را تسکین دهد، در نظر او پسندیده است.

کلینیاس: راست می‌گویی.

آتنی: همین علت که شنیدید، سبب شده‌است که جامعه‌ها از هر چیز شریف و از آن جمله از تمرین فنون جنگ روی‌گردان شوند. باز به‌همین علت است که مردمان آرام و معتدل دکاندار و بازاری و سفله و زبون شده‌اند و کسانی که
۸۳۲ طبعی سرکش دارند به‌راهزنی و دزدی و چپاول گراییده‌اند. بعضی از اینان ذاتاً طبیعتی نیکو دارند ولی در چنگال بدبختی بزرگی گرفتار آمده‌اند.

کلینیاس: مقصودت چیست؟

آتنی: چگونه آنان را بدبخت نخوانم در حالی که تا زنده‌اند روحشان با گرسنگی دست‌بگریبان است.

مگیلوس: دوست گرامی، علت نخستین را شنیدیم. اکنون علت دوم را بگو.

آتنی: خوب شد این نکته را به‌یادم آوردی.

کلینیاس: علت نخستین حرص بی‌پایانی است که همهٔ اوقات مردم را

به‌خود مشغول داشته‌است و نمی‌گذارد آنان فنون جنگ را فراگیرند و برای روز سختی آماده شوند. اکنون علت دوم را بیان کن.

آتنی: گمان می‌کنی علت دوم را نمی‌شناسم و بدین جهت از تشریحش شانه خالی می‌کنم؟

مگیلوس: نه. ولی در نکوهش مردمانی که توصیف‌کردی چنان مبالغه نمودی که از گفتارت بوی کینه می‌آید.

آتنی: حق داری سرزنشم کنی. اکنون گوش فرادارید تا علت دوم را بگویم.

کلینیاس: بگو.

آتنی: به‌عقیدهٔ من علت دوم، نظامهای سیاسی و شیوه‌های حکومت امروزی است مانند دموکراسی و الیگارشی و استبداد. آنها را در واقع نمی‌توان نظام سیاسی نامید زیرا همهٔ آنها حکومت احزاب است. در کشورهایی که تحت آن گونه حکومتها بسرمی‌برند مردم هیچ آزادی ندارند، بلکه فقط حکمرانان آزادی عمل دارند در حالی که مردمان از آزادی بی‌بهره‌اند. بدین جهت دستهٔ حاکم، که پیوسته از زیردستان و محکومان بیم دارد، هرگز اجازه نمی‌دهد که دستهٔ اخیر از توانگری و زیبایی و نیرومندی و دلیری، یعنی از صفاتی که خاص مردمان سلحشور است، بهره‌ور شود.

این دو علت سبب شده‌است که جامعه‌های کنونی در حالتی که تشریح کردم بسربرند. دولتی که ما با قوانین خود بوجودمی‌آوریم از هر دو علت مصون است زیرا مردمان در جامعهٔ ما وقت آزاد به‌اندازهٔ کافی دارند و در زیر سلطهٔ یکدیگر نیستند. قوانین ما نمی‌گذارند حرص پول در دل آنان راه‌یابد. بدین جهت جامعهٔ ما در میان همهٔ جامعه‌های کنونی یگانه جامعه‌ای است که می‌توان روش تربیتی را که تشریح کردیم در آن حکمفرما ساخت و بازیها و تمرینهای جنگی را که برشمردیم در آن رایج نمود.

کلینیاس: راست است.

آتنی: اکنون باید دربارهٔ انواع مسابقه‌های ورزشی سخن بگوییم. ورزشهایی را که برای جنگ سودمندند رایج خواهیم‌ساخت و به‌کسانی که در مسابقه‌ها پیروز شوند پاداش خواهیم‌داد. ولی از ورزشهایی که چنین فایده‌ای دربرندارند چشم خواهیم‌پوشید. پس بهتر آن است که هم‌اکنون با وضع قوانینی خاص معین کنیم که ورزشهای سودمند کدامند. آیا نخستین قانون را نباید دربارهٔ دویدن و سرعت

وضع کنیم؟

کلینیاس: البته.

آتنی: سودمندترین چیزها در جنگ سرعت و چالاکی است، خصوصاً چالاکی پاها و دستها. چالاکی پاها برای بچنگ‌آوردن دشمن و برای فرار بکار می‌آید، در حالی که برای پیروزی در جنگ تن به‌تن دستها باید چابک و نیرومند ۸۳۳
باشند.

کلینیاس: طبیعی است.

آتنی: ولی بی جنگ‌افزار از آنها فایده‌ای بدست‌نمی‌آید.

کلینیاس: راست است.

آتنی: بنا بر این در مسابقه‌های ورزشی که با سلاح انجام‌می‌گیرند منادی ورزشگاه، همان گونه که امروز متداول است، نخست دوندگان را به‌میدان مسابقه خواهدخواند و دوندگان با جنگ‌افزار وارد میدان خواهندشد. به‌کسی که بی‌سلاح باشد پاداشی داده نخواهدشد. پیش از همه، دونده‌ای که می‌خواهد سلاح‌بدست یک بار به‌دور میدان بدود وارد خواهدشد. پس از او کسی خواهدآمد که می‌خواهد دو بار دور میدان را بپیماید. سوم ورزشکاری خواهدبود که قراراست در میدان اسب‌دوانی بدود و چهارم کسی که می‌خواهد راه دراز را بپیماید. پنجمی دونده‌ای خواهدبود که بتواند با سلاح سنگین شصت استادیون بدود تا به‌پرستشگاه آرس برسد. پس از او کسی خواهدآمد که با سلاحی سنگین‌تر در راهی هموار خواهد دوید. پس از همهٔ آنان تیرانداز با همهٔ جنگ‌افزارهای خود پای در میدان خواهد نهاد و صد استادیون در راهی ناهموار و کوهستانی خواهددوید و به‌پرستشگاه آپولون یا آرتمیس خواهدرسید. بگذارید دربارهٔ دویدن این قانون را وضع کنیم و منتظر باشیم تا ورزشکاران به‌میدان بیایند و پاداش خود را از دست ما بگیرند.

کلینیاس: درست است.

آتنی: دوندگان را به‌سه گروه تقسیم می‌کنیم: خردسالان و جوانان و مردان. جوانان دو سوم راهی را که بیان کردیم خواهنددوید و خردسالان نصف راهی را که برای جوانان پیش‌بینی کردیم. جوانان و خردسالان نیز هنگام دویدن به‌سلاحهای سبک و سنگین مسلح خواهندبود. دوشیزگان نارس تنها لباس زیر به‌تن خواهند داشت و بی اسلحه راه دو برابر و راه اسب‌دوانی و راه دراز را خواهندپیمود. دخترانی که میان سیزده‌سالگی و سن زناشویی ـ یعنی هیجده تا بیست‌سالگی ـ

هستند باید جامه‌های بلند در بر کنند.

قانون ما دربارهٔ دویدن، چه برای مردان و چه برای زنان، همین است.

اکنون می‌رویم بر سر ورزشهایی که با چابکی دستها و نیرومندی تن سر و کار دارند. به‌جای کشتی‌گیری و ورزشهای مانند آن که امروز رایج است، زورآزمایی با اسلحه را رواج خواهیم‌داد. در این ورزش یا یک تن با یک حریف خواهدجنگید، یا دو کس با دو حریف، یا چند کس با چند حریف، به‌شرط آنکه شمار هر یک از دو طرف مبارز از ده تن بیشتر نباشد. پرسشی که اینجا پیش‌می‌آید این است که هر ورزشکار در اثنای این زورآزمایی چه باید بکند و شرط پیروزی کدام است؟ همچنان که امروز استادان فن کشتی قواعدی برای این ورزش معین کرده‌اند که معیار پیروزی و شکست است، ما نیز کسانی را که در فن بکاربردن سلاحها استادند دعوت خواهیم‌کرد که قواعد خاصی وضع کنند تا ورزشکاران در حین زورآزمایی رعایت نمایند و برای پیروزی و شکست معیار روشنی بدست‌باشد. دوشیزگان نیز
۸۳۴ تا هنگام زناشویی تابع همین قانون خواهندبود. به‌جای کشتی توأم با مشت‌زنی، زورآزمایی با سلاحهای گوناگون را رایج خواهیم‌ساخت، یعنی ورزشی را که در اثنای آن هر کس هم تیر و سپر بکارمی‌برد و هم نیزه می‌پراند و سنگ می‌اندازد، خواه با دست و خواه با فلاخن. در این مورد نیز فقط کسی که همهٔ قواعد زورآزمایی را رعایت کند درخور پاداش خواهدبود.

قانونی هم باید دربارهٔ اسب‌سواری وضع کنیم. امروز در شهرهای ما، خصوصاً در کرتا اسب فراوان نیست و تنها در مواردی خاص از آن استفاده می‌شود. بدین جهت اسب‌سواری چندان رواجی ندارد و کسی نمی‌بینم که ارابه‌ای داشته باشد یا در صدد برآید که به‌این گونه ورزشها بپردازد. از این رو اگر بخواهیم بر خلاف عرف جامعه مسابقهٔ ارابه‌رانی برپا کنیم بما خواهندخندید ولی جا دارد برای اسب‌سواری و بازیهای مربوط به‌آن، خواه با کره‌هایی که هنوز دندان عوض نکرده‌اند و خواه با کره‌های میانسال و خواه با اسبها، جایزه‌هایی معین کنیم. بنا بر این سرداران سپاه و فرماندهان نیروی سوار نظام دربارهٔ بازیهایی که با اسب‌سواری و بکاربردن اسلحه توأمند باید تصمیمهای لازم را بگیرند و مسابقه‌هایی را که صلاح می‌دانند برپا کنند. ولی پاداش‌دادن به‌ورزشکارانی که بی سلاح مبارزه می‌کنند کار درستی نخواهدبود. مردمان کرتا در تیراندازی و نیزه‌پرانی در حال سواری بی‌استعداد نیستند. بدین جهت بهتر است در این مورد نیز مسابقه‌هایی

ترتیب دادهشود. زنان را بهشرکت در این گونه مسابقهها مجبور نخواهیمکرد ولی اگر دخترانی پیدا شوند که در آن ورزشها تمرین کرده و مهارتی بدستآوردهاند و از نیروی بدنی کافی نیز بهرهمندند، آنان را نباید از شرکت در مسابقه بازداشت.

اکنون می‌توان گفت که از وضع قانون دربارهٔ مسابقههای ورزشی و انواع ورزش، و تمرینهایی که برای کسب مهارت در آنها ضروری است، کاملاً فارغ شدهایم. دربارهٔ شعر و موسیقی نیز بیشتر مطالب لازم گفته شدهاست. تکلیف مسابقههایی که باید در اثنای جشنها میان راویان اشعار و گروههای آوازخوانان برپا شود، پس از آنکه روزها و ماهها و سالهای خاص هر یک از خدایان و دیگر ذوات آسمانی را معین کردیم، روشن خواهدشد. آنگاه شاید جشنهایی را هم که هر سه سال یا هر پنج سال یک بار باید برای بزرگداشت هر یک از خدایان گرفته ۸۳۵
شود معین کنیم. در آن جشنها مسابقههای شعر و موسیقی نیز در زیر نظر داوران و پاسداران قانون و مردانی که نظارت بر تربیت جوانان را بعهدهدارند برپا خواهد شد. اینان پس از شور با یکدیگر وقت و برنامهٔ مسابقهها و شمار کسانی را که باید در آنها شرکت جویند معین خواهندکرد. قانونگذار نخستین، عقیدهٔ خود را دربارهٔ اشعار و متن‌هایی که باید خواندهشود و همچنین در خصوص سرودها و رقصها و مقامهای موسیقی بهتکرار بیان کردهاست. قانونگذاران آینده باید پای بهجاپای او بگذارند و در تعیین اوقات جشنها و قربانیها و مسابقههایی که در اثنای آن گونه جشنها باید برپا شود، از او پیروی کنند. وضع قاعده و قانون دربارهٔ این گونه امور دشوار نخواهدبود و تغییردادن یک قاعده و وضع قاعدهای دیگر بهجای آن دارای چندان اهمیتی نیست. مهمتر از همهٔ اینها نکتهای دیگر است و معتقدساختن مردم بهآن بسیار دشوار. اگر ممکن بود که مردم قانونی را بیواسطه از خدایی دریافت کنند می‌گفتیم وضع قانون دربارهٔ آن را باید بهیکی از خدایان واگذار کرد. ولی چون چنان امری امکان‌پذیر نیست، مردی دلیر می‌خواهد که از هیچ کس نهراسد و هر چه برای جامعه و افراد آن سودمند می‌داند فاش بگوید و در برابر نیرومندترین تمایلات مردم قد برافرازد و هر رسمی را که با روح قوانین ناسازگار است نکوهش کند، و اگر هیچ هم‌آواز و همراهی نیابد یکه و تنها در راهی که خرد به‌او می‌نماید پیش برود.

کلینیاس: مقصودت را نفهمیدیم. توضیح بده.

آتنی: حق با شماست. اکنون می‌کوشم مقصود خود را روشن‌تر بیان کنم.

هنگامی که دربارهٔ تربیت جوانان سخن می‌گفتیم آزادی پسران و دختران در معاشرت با یکدیگر، نظر ما را جلب کرد و بدین اندیشه افتادیم که در شهری که پسران و دختران غذای کافی می‌خورند و از مشاغل پست و سنگین که بهترین وسیلهٔ پیشگیری از طغیان شهوت است فارغند، و اندیشه‌ای جز جشن و رقص و آوازخوانی در سر ندارند، چه باید کرد تا جوانان بتوانند به‌هوسهای نفسانی غلبه کنند. قوانینی که تا کنون وضع کرده‌ایم بی‌گمان برای لگام‌زدن به‌بسیاری از هوسها کافی است. زیرا مردمی که حق ندارند بیش از اندازه توانگر شوند طبعاً به
۸۳۶ اعتدال و خویشتن‌داری خواهندگرایید. گذشته از این، روش تربیتی که پیش‌بینی کرده‌ایم و نظارتی که مقامات دولتی طبق دستور ما در زندگی جوانان خواهند داشت سبب خواهدشد که هوسها و تمایلات به‌حد امکان محدود گردند. ولی از پیدایش روابط جنسی نامشروع میان پسران و دخترانی که هنوز به‌سن زناشویی نرسیده‌اند، یا میان زنان و مردان، چگونه می‌توان پیشگیری کرد، و برای اینکه آزادی معاشرت مرد و زن تمام جامعه و یکایک افراد را به‌هزار گونه فساد و بیماری مبتلا نسازد از کدام دارو می‌توان سود جست؟ اینجا یافتن راه چاره آسان نیست. در موارد دیگری که قوانین ما از رسوم و قوانین بیشتر مردم جهان جداست، بی‌گمان مردمان شهرهای کرتا و لاکدایمون به‌یاری ما خواهندشتافت و با ما هم‌صدا خواهندشد. ولی ــ چون اینجا بیگانه‌ای نیست بی‌پرده می‌توانیم گفت ــ در مورد روابط جنسی به‌قوانین ما سرنخواهندنهاد. اگر به‌پیروی از طبیعت، رسمی را که پیش از لایوس برقرار بود به‌صورت قانون درآوریم و بگوییم روا نیست که مردان با پسران بیامیزند و رفتار جانوران را که هرگز با همجنس خود نمی‌آمیزند شاهد بیاوریم و نتیجه بگیریم که عشق‌ورزی مردان با پسران خلاف طبیعت است، مردمان شهرهای شما با ما هم‌آواز نخواهندگردید. گذشته از این، ناچاریم بگوییم که آزادگذاشتن مردمان در این کار خلاف طبیعت، مخالف روح قوانین ماست. بارها گفته‌ایم قانونگذار همواره باید در این اندیشه باشد که قوانینش مردمان را به‌راه فضیلت انسانی رهبری کنند. اگر قوانین ما آن گونه رابطهٔ جنسی را پسندیده بشمارند، چه فایده‌ای از آنها برای سوق‌دادن مردم به سوی فضیلت حاصل خواهدشد؟ آیا چنان عشقی در روح پسری که تسلیم دیگران می‌شود دلیری و مردانگی می‌پروراند، یا در درون مردمی که با پسران عشق می‌ورزند اعتدال خردمندانه و خویشتن‌داری ببارمی‌آورد؟

آیا کسی که عنان خود را به‌دست شهوت بسپارد و در برابر آن کوچکترین مقاومتی نکند، در نظر همه کس خوار و زبون نخواهدبود و جوانی که چون زنان خود را در اختیار مردان می‌گذارد همهٔ مردم در او به‌چشم حقارت نخواهند نگریست؟ آیا کسی که مفهوم واقعی قانون را می‌شناسد، می‌تواند برای چنین چیزی جایی در قانون پیدا کند؟ هرگز! برای اینکه بتوانیم در این باره عقیده‌ای درست پیدا کنیم لازم است ماهیت دوست‌داشتن و تمایل و عشق شهوی را از 837
نزدیک بنگریم. دوست‌داشتن و شهوت دو چیزند و از آمیزش آن دو، چیزی سوم پدیدار می‌شود. ولی چون آن هر سه با نامی واحد خوانده‌می‌شوند، این امر سبب شده‌است که ما فرقی میان آنها نگذاریم و در تمیز یکی از دیگری بخطابرویم.

کلینیاس: چگونه؟

آتنی: از یک سو تمایلی را که دو کس به‌سبب تجانس و شباهت اخلاقی به‌یکدیگر دارند، دوستی می‌خوانیم و می‌گوییم آن دو یکدیگر را دوست‌دارند. از سوی دیگر به‌تمایلی هم که مردی تنگدست به‌ثروت دارد نام دوستی می‌نهیم و می‌گوییم آن مرد تنگدست تمول را دوست‌دارد، در حالی که تنگدستی و ثروت ضد یکدیگرند. در هر دو مورد اگر تمایل و خواستن به‌درجهٔ اشتیاق برسد، نام عشق به‌آن می‌دهیم.

کلینیاس: راست است.

آتنی: تمایل ناشی از تضاد، همواره وحشی و لگام‌گسیخته است و بندرت از دو سر، در حالی که تمایل ناشی از تجانس و همانندی، ملایم و آرام و در همهٔ عمر از هر دو سر است. در مورد تمایل سوم که آمیزه‌ای از دو تمایل پیشین است در نظر نخست بآسانی نمی‌توان گفت که دارندهٔ آن خواهان چیست. زیرا کسی که در چنگ آن گرفتار است گاه به‌پیروی از یکی از آن دو تمایل به‌سویی کشیده می‌شود و گاه به‌تبعیت از دیگری به‌سوی دیگر. یکی وادارش می‌کند از زیبایی کام دل بگیرد در حالی که دیگری او را از این کار بازمی‌دارد. کسی که فقط به‌زیبایی تن دل باخته، و در این اندیشه است که آن را چون میوه‌ای رسیده بچیند و از آن کامیاب شود، جز تسکین تمایل خود سودایی در سر ندارد و از این رو به‌ارزش معنوی معشوق بی‌اعتناست. ولی آنکه تمایل جسمانی را چیزی فرعی می‌شمارد و با دیدهٔ روح می‌بیند و با دل روح عشق می‌ورزد، هدفش دست‌یافتن به‌روح معشوق است در حالی که آمیزش تن با تن را لگام‌گسیختگی می‌داند و گناه

می‌شمارد زیرا خویشتن‌داری و شجاعت و خردمندی معشوق در او حس احترامی بوجودمی‌آورد و وادارش می‌کند که خود پاک بماند و با معشوقی پاک معاشر باشد. عشقی که از آمیزش این دو تمایل پدیدار می‌شود همان است که تمایل سوم نامیدیم. اکنون که معلوم شد سه نوع عشق هست، تکلیف ما چیست؟ آیا قوانین ما باید هر سه نوع را موقوف سازند و کاری کنند که هیچ یک از آنها در جامعهٔ ما رامنیابد، یا باید نوعی را که با فضیلت و پاکی همراه است و هدفی جز بهترساختن پسران ندارد بپذیریم و دو نوع دیگر را از جامعه طرد کنیم؟ مگیلوس گرامی، به عقیدهٔ تو کدام یک از این دو راه را باید درپیش‌بگیریم؟

مگیلوس: به‌عقیدهٔ من باید راه دوم را بگزینیم.

آتنی: پس معلوم می‌شود در این مورد با من موافقی. جز این انتظاری هم نداشتم. اکنون لازم نیست بپرسم که قوانین شهر شما پیرو کدام عقیده‌اند و کدام هدف را تعقیب می‌کنند، زیرا تأیید تو مرا کافی است. با کلینیاس روزی دیگر بحث خواهم‌کرد و خواهم‌کوشید با سخنانی سحرآمیز دل او را بدست‌آورم. اینک به‌توافقی که کردیم قناعت می‌ورزیم و بر سر قوانین خود بازمی‌گردیم.

۸۳۸ مگیلوس: بسیار خوب.

آتنی: گمان می‌کنم راهی یافته‌ام برای اینکه آن پیشنهاد خود را به‌صورت قانون درآوریم، هر چند آن راه از یک سو هموار و آسان است و از سوی دیگر دشوار.

مگیلوس: مقصودت چیست؟

آتنی: می‌دانی که اکنون نیز بیشتر مردمان با اینکه باکی از قانون‌شکنی ندارند در مواردی خاص از عشق‌ورزی شهوانی دوری می‌جویند، آن هم نه از روی اجبار بلکه در کمال آزادی.

مگیلوس: آن موارد کدامند؟

آتنی: هیچ کس به‌برادر و خواهر و پسر و دختر خود، هر قدر زیبا باشند، به‌چشم شهوت نمی‌نگرد. زیرا قانونی که هیچ جا نوشته نیست مانع است از اینکه پدری با پسر یا دختر خود همبستر شود و آشکارا یا در نهان دستی شهوت‌آلود به تن آنان بساید. بیشتر مردمان حتی چنین خیالی را هم در دل خود رامنمی‌دهند.

مگیلوس: راست می‌گویی.

آتنی: آیا در همهٔ این موارد جمله‌ای کوتاه سبب نمی‌شود که حس شهوت

در درون آدمیان نابود گردد؟

مگیلوس: آن جمله کدام است؟

آتنی: این است که می‌گویند: «چنین کاری گناهی بزرگ و ننگین‌ترین ننگهاست و خدایان از آن بیزارند.» اثر غریبی که این سخن کوتاه در رفتار مردمان دارد، ناشی از آن است که هیچ کس در این باره سخنی بر خلاف آن نمی‌گوید بلکه همهٔ ما از آغاز کودکی آن را از همه کس می‌شنویم و حتی هیچ یک از نمایشنامه‌های مضحک و جدی نیز، خواه موضوع آنها سرگذشت ثواستس باشد و خواه داستان اویدیپوس، از آن خالی نیست، و اگر روزی کسی مانند ماکارِئوس در نهان با خواهر خود همبستر می‌شود، همین که پرده از رازش می‌افتد ناچار می‌شود خودکشی کند و بدین‌سان خود را به کیفر گناه بزرگی که مرتکب شده‌است برساند.

مگیلوس: راست می‌گویی. در این گونه موارد اعتقاد عمومی چنان نیرویی دارد که هیچ کس جرأت نمی‌کند اندیشه‌ای بر خلاف آن در دل خود راه‌دهد.

آتنی: پس حق داشتم بگویم که اگر قانونگذار بخواهد به‌تمایلی آتشین که در نهاد آدمیان نهفته‌است لگام بزند، بآسانی می‌تواند از عهدهٔ این کار برآید. چه، همین قدر کافی است که اعتقاد عموم مردم را به‌قوانین خود جلب کند و به‌آنها جنبهٔ تقدس بدهد. آن روز که همهٔ مردمان شهر، اعم از زن و مرد و کودک و بنده و آزاد، دربارهٔ قوانین اعتقادی واحد پیدا کنند، قانونگذار می‌تواند مطمئن باشد که آثارش از هر آسیبی مصون خواهدماند.

مگیلوس: تا اینجا درست. ولی قانونگذار چه باید بکند تا همهٔ مردمان دربارهٔ یکایک قوانین او یک نوع بیندیشند؟

آتنی: این پرسش بجاست. اگر به‌یادت باشد گفتم وسیله‌ای یافته‌ام که
سبب می‌شود مردمان در آمیزش جنسی از راهی که طبیعت پیش پای آنان نهاده ۸۳۹
است منحرف نشوند تا نسل آدمی پایدار بماند، مرد از آمیزش با مرد بپرهیزد و نطفهٔ خود را در زمینی سنگلاخ، که هیچ تخمی نمی‌تواند در آن ریشه دواند و سر برکشد، نریزد و همچنین از پاشیدن تخم در مزرع زنی، اگر قصد بارورساختن او را ندارد، احتراز ورزد. اگر این قانون رایج شود و نیرو بگیرد، همچنان که قانون راجع به‌خودداری از آمیزش پدران با پسران و دختران رواج یافته و در جامعه‌ها ریشه دوانده‌است، منافع بیشمار به‌دنبال خود خواهدآورد. زیرا اولاً قانونی است موافق

طبیعت. در ثانی سبب خواهدشد که آدمیان از قید شهوت دیوانه‌وار رهایی یابند و از آمیزش با زنان و مردان بیگانه بپرهیزند و هر کسی به‌زن خود وفادار بماند. البته ممکن است جوانی پرشور که از حیث نیروی شهوی بسیار قوی است قانون ما را نپسندد و فریاد برآورد که چرا قانونی غیرقابل اجرا به‌مردم تحمیل می‌کنیم. به‌همین جهت بود که گفتم راهی که برای پایدارساختن قوانین یافته‌ام از یک سو هموار و آسان است و از سوی دیگر بسیار دشوار. ولی هر کس بآسانی می‌تواند درک کند که چنین کاری هم مفید است و هم ممکن: همین که چنین قانونی جنبهٔ مقدس پیدا کند، در دلها راه‌می‌یابد و همهٔ مردم با رغبت پیرو آن می‌گردند. ولی امروز کار به‌جایی رسیده‌است که مردمان آماده نیستند باور کنند که این گونه قوانین در زمانی از زمانها در جامعه‌ای رواج داشته‌است همچنان که باور نمی‌کنند که همهٔ ساکنان یک شهر بتوانند در همهٔ عمر بر سر خوانهای همگانی غذا بخورند. با اینکه چنین قانونی در گذشته رواج داشته‌است و امروز هم در شهرهای شما برقرار است، باز هم می‌گویند طبیعت جنس زن اجازه نمی‌دهد که حتی در شهرهای شما هم بتوان زنان را بر سر سفره‌های عمومی نشاند. با توجه به‌دیرباوری مردمان این زمان بود که گفتم صورت قانون‌بخشیدن به‌این دو مطلب بسیار دشوار است.

مگیلوس: راست است.

آتنی: آیا میل دارید دلیلی دیگر بیاورم بر اینکه ترویج و اجرای چنان قانونی هم امکان‌پذیر است و هم برای آدمیان غیرقابل تحمل نیست؟

کلینیاس: البته.

آتنی: از این دو کس کدام یک آسانتر می‌تواند به‌نیروی شهوت غلبه یابد و از قوانین پیروی کند: آنکه تنی زیبا و تندرست دارد و از ورزش غافل نیست یا کسی که به‌ورزش و پرورش تن بی‌اعتناست؟

کلینیاس: بی‌گمان شخص نخستین.

آتنی: مگر نشنیده‌ایم که ایکوس اهل تارنت به‌سبب اشتیاقی که به‌پیروزی
۸۴۰ در مسابقه‌های اولومپی داشت، در دوران تمرین هرگز به‌زنان و پسران نزدیک نمی‌شد؟ همین سخن را دربارهٔ کریسون و آستولوس و دیوپومپوس و همهٔ پهلوانان دیگر نیز شنیده‌ایم. کلینیاس گرامی، می‌دانیم که آنان از حیث تربیت روحی به‌پای مردمان شهری که من و تو در شرف تأسیس آن هستیم نمی‌رسیدند و از حیث نیروی شهوی بمراتب برتر از اینان بودند.

کلینیاس: راست است. دربارهٔ پهلوانان روزگاران گذشته چنین می‌گویند.

آتنی: بسیار خوب. آیا بگوییم آن مردان می‌توانستند برای پیروزی در مسابقهٔ دویدن و کشتی‌گیری از چیزی که تودهٔ مردم بزرگترین لذتها می‌شمارند بپرهیزند، ولی فرزندان ما توانایی کافی ندارند تا برای رسیدن به‌پیروزی بسیار بزرگتر و زیباتری که از آغاز کودکی ستایش آن را در ضمن افسانه‌ها و سرودها و سخنان دیگر از همه کس شنیده‌اند، از همان چیز احتراز جویند؟

کلینیاس: مرادت کدام پیروزی است؟

آتنی: پیروزی به‌هوسها و شهوات که سبب می‌شود زندگی قرین نیکبختی گردد، در حالی که شکست‌خوردن در برابر آنها مایهٔ بدبختی است. گذشته از این، آیا گمان نمی‌کنید ترس از ارتکاب گناه آنان را وادار کند که در برابر شهوت عنان نفس خود را بدست‌گیرند، خاصه در مواردی که کسانی پست‌تر از آنان توانسته‌اند به‌هوسهای نفسانی غالب آیند؟

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: اکنون که بحث ما دربارهٔ این قانون بدین جا رسیده‌است، و ما به علت بدی و سفلگی تودهٔ مردم در تنگنا افتاده‌ایم، می‌گویم: باید در قانونگذاری به پیشرفت خود ادامه دهیم و بی‌پرده بگوییم که مردمان شهر ما حق ندارند از مرغان و دیگر جانوران بدتر باشند. می‌بینید که مرغکان مادام که توانایی تولید نسل نیافته‌اند تنها و بی‌جفت زندگی می‌کنند و از آمیزش جنسی احتراز دارند. همین که به‌سن تولید مثل رسیدند یک مرغ نر و یک مرغ ماده جفتی تشکیل می‌دهند و از آن پس در کمال وفاداری با یکدیگر بسرمی‌برند. ما بر آنیم که مردمان شهر ما باید بهتر از جانوران بی‌خرد باشند. اگر فریب آداب و رسوم اقوام یونانی و بیگانه را بخورند و به‌فرمان «آفرودیتهٔ لگام‌گسیخته» گردن نهند و نتوانند از این میدان نبرد پیروز درآیند، در آن صورت پاسداران قانون باید وظیفهٔ قانونگذاری بعهده‌گیرند و قانونی دوم برای آنان وضع کنند.

کلینیاس: اگر قانونی که اکنون وضع کردی بی‌اثر بماند، چگونه قانونی باید ۸۴۱
وضع شود؟

آتنی: قانونی که بی‌فاصله پس از قانون ما می‌آید و در مرتبهٔ دوم قراردارد.

کلینیاس: مقصودت کدام قانون است و دستور آن چیست؟

آتنی: به‌حکم آن قانون سعی خواهدشد نیروی شهوی تا آنجا که میسر

است کمتر بکاربرده‌شود و از راه ورزشهای سخت به‌مصرف دیگر اعضای بدن برسد. در شهرهایی که تسکین شهوت با بی‌شرمی همراه نیست اجرای این قانون آسان خواهدبود زیرا کسانی که در هیچ حال پای از دایرهٔ شرم بیرون نمی‌نهند، کمتر فرصت شهوت‌رانی می‌یابند و از این رو نیروی شهوت نمی‌تواند چندان تسلطی بر آنان داشته‌باشد. بدین‌جهت آن قانون ننوشته، که به‌حکم آن تسکین شهوت همواره باید در نهان انجام‌گیرد، به‌صورت قانون نوشته درخواهدآمد تا ارتکاب چنان کاری در ملاءِ عام ننگین شمرده‌شود. چنین قانونی که به‌ننگ و افتخار متکی است فضیلتی اخلاقی بوجودخواهدآورد که از حیث ارزش در مرتبهٔ دوم قراردارد، و مردمان فاسد که از خویشتن‌داری بی‌بهره‌اند چون یک طبقه بیش نیستند از بیم سه طبقهٔ دیگر مجبور خواهندشد به‌دستور قانون گردن‌نهند.

کلینیاس: آن سه طبقهٔ دیگر کدامند؟

آتنی: طبقهٔ اول مردمان خداترسند. دوم آنان که به‌نام و ننگ ارج می‌نهند و سوم کسانی که به‌زیبایی تن دل‌نمی‌بندند بلکه در جست و جوی زیبایی روحند. شاید همهٔ این سخنها شعری بیش نیست و از مرحلهٔ خیال و آرزو تجاوز نمی‌کند. ولی اگر روزی جامعه‌ای آنها را به‌موقع اجرا بگذارد فایده‌های بیشمار از آنها حاصل خواهدشد. با این همه ما تصمیم گرفته‌ایم به‌یاری خدا در مورد تمایل جنسی یکی از دو قانون را در جامعهٔ خود اجرا کنیم: یا هیچ کس نباید جز زن قانونی خود با کسی دیگر نزدیکی کند و به‌طورکلی آمیزش مردان با زنان هرجایی و همچنین آمیزش مرد با مرد که خلاف طبیعت است باید موقوف شود، و یا نزدیکی مرد با مرد را بکلی ممنوع خواهیم‌ساخت و در مورد آمیزش مردان با زنان خواهیم‌گفت مردی که با زنی، جز زن قانونی خود، رابطهٔ جنسی برقرار کند و این رابطه از نظر همهٔ مردان و زنان شهر پنهان نماند، از همهٔ امتیازهایی که در شهر متداول است بی‌نصیب خواهدماند، زیرا چنان مردی در شهر ما بیگانه‌ای بیش نخواهدبود.

قانون ما در مورد رابطهٔ جنسی همین است که شنیدید. اکنون اختیار با شماست که آن را یک قانون تلقی کنید یا دو قانون.

۸۴۲ مگیلوس: دوست گرامی، من این قانون را با کمال رغبت می‌پذیرم. عقیدهٔ کلینیاس را نمی‌دانم.

کلینیاس: مگیلوس، من بموقع خود عقیده‌ام را خواهم‌گفت. اینک بهتر

است بگذاریم مهمان ما به‌قانونگذاری ادامه دهد.

مگیلوس: بسیار خوب.

آتنی: اکنون باز به‌موضوع خوانهای همگانی برمی‌گردیم. پیشتر گفتیم که این موضوع در جاهای دیگر با دشواری پذیرفته خواهدشد و حال آنکه در کرتا همهٔ مردم آن را بدیهی تلقی می‌کنند. اگر بخواهیم تحقیق کنیم که آیا در این مورد باید از رسوم کرتا پیروی کرد یا از قوانین لاکدایمون، و یا بهتر است راه سومی پیش‌گرفته‌شود، گمان می‌کنم تحقیق ما بی‌نتیجه نخواهدماند. ولی در این تحقیق فایده‌ای نمی‌بینم زیرا آنچه تاکنون در این باره گفته‌ایم کافی است.

اکنون می‌پردازیم به‌مسألهٔ تأمین وسایل ارتزاق. در بیشتر شهرهای یونانی مردمان وسایل معیشت خود را از راههای گوناگون، خصوصاً از دو راه عمده، تأمین می‌کنند: از دریا و خشکی. ولی مردمان شهر ما راهی بیش ندارند و همهٔ مصارف زندگی را فقط از زمین بدستمی‌آورند. بدین جهت کار قانونگذار شهر ما بسی آسانتر از قانونگذاران شهرهای دیگر است. زیرا قوانینی که برای شهر ما باید وضع شود نه تنها نصف قوانین شهرهای دیگر، بلکه از نصف هم کمتر است. گذشته از این، قوانینی که قانونگذار شهر ما وضع خواهدکرد برای مردان آزاد بسی مناسبتر از قوانین دیگر است. قانونگذار ما لازم نیست با امور و مسائل مربوط به‌دریا و معاملات جزئی و کلی و مهمانخانه‌ها و مالیات و معادن و قرض و بهره و هزار امر دیگر از این قبیل سروکاری داشته‌باشد. قوانین او تنها کشت و زرع و پرورش دامها و زنبورهای عسل و آماده‌ساختن اسباب و آلات لازم برای این گونه کارها را دربرخواهدگرفت. او همهٔ قوانینی را که از حیث اهمیت در مرتبهٔ نخستین قراردارند، یعنی قوانین راجع به‌زناشویی و تولید و پرورش کودکان و سازمان لازم برای تعلیم و تربیت و سازمانهای اداری را، وضع کرده، و از آنها فراغت یافته‌است. از این رو اکنون توجه خود را صرف کسانی خواهدنمود که شغلشان تهیهٔ وسایل معیشت جامعه، یا یاری‌رساندن به‌آن گونه کسان است.

قوانین راجع به‌کشت و زرع نخستین قوانینی است که در این مرحله باید وضع کرد. سرفصل این قوانین، قانون زئوس، خدای حامی مرزهای کشتزارهاست: «هیچ‌کس حق ندارد نشانه‌هایی را که کشتزار او را از مزارع همسایگان و هموطنان، یا در مرز کشور از مزارع بیگانگان، جدا می‌کنند، جا به‌جا کنده. زیرا جا به‌جا کردن ۸۴۳
آن نشانه‌ها دگرگون‌ساختن چیزی است که هرگز نباید دگرگون شود. هر کسی اگر

بخواهد می‌تواند بزرگترین و سنگین‌ترین صخره‌ها را جا به‌جا کند ولی به‌سنگ کوچک مقدسی که در حمایت خدایان قراردارد و حد فاصل میان دوستی و دشمنی است نباید دست‌بزنند. کسانی که نخستین بار آن سنگ را در جای خود نهادند به‌خدایان سوگند خوردند که در جای آن تغییری داده نخواهدشد و زئوس، که هم خدای حامی قوم است و هم خدای حامی بیگانگان، گواه آن سوگند بود. بدین جهت اگر آن سنگ را جا به‌جا کنند زئوس خشمگین می‌شود و در صدد انتقام برمی‌آید و آتش بزرگترین دشمنیها را شعله‌ور می‌سازد. هر کس از این قانون پیروی کند از همهٔ عواقب نقض آن مصون خواهدماند ولی کسی که از آن سرببپیچد دو کیفر خواهددید: یکی کیفری است که از خدایان می‌رسد و دیگر کیفری که به‌حکم قانون دربارهٔ او اجرا می‌شود. حکم قانون چنین است که هیچ کس نباید دانسته و خواسته به‌کشتزار همسایه تجاوز کند. اگر فردی مرتکب چنین خطایی شد هر کسی حق خواهدداشت صاحب ملکی را که به‌آن تجاوز شده است آگاه کند و صاحب ملک از همسایهٔ خاطی به‌دادگاه شکایت خواهدبرد. اگر در نتیجهٔ رسیدگی معلوم شود که متهم پنهانی و از روی نیرنگ، یا آشکارا و بزور، در مرز کشتزارها تغییری داده‌است دادگاه او را به‌کیفر خواهدرساند.

از این گذشته، هر کسی باید بداند که زیان‌رساندن به‌همسایه، هر چند زیانی کوچک باشد، چون تکرار شود سبب دشمنی می‌شود و زندگی همسایگان را در جوار یکدیگر دشوار می‌سازد. از این رو هیچ کس نباید کاری کند که مایهٔ دشمنی و نزاع میان همسایگان شود و هر فردی در هر مورد، خصوصاً به‌هنگام کشت و زرع، باید بهوش باشد که زیانی به‌همسایه نرساند. زیان‌رساندن به‌دیگران آسان است و از همه کس برمی‌آید. ولی مفیدبودن برای دیگران از هر کسی ساخته نیست. بنا بر این هر کس هنگام کشت و زرع از مرز خود تجاوز کند و به‌کشتزار همسایه زیانی برساند مکلف است زیان او را جبران کند و علاوه بر آن به‌کیفر خطایی که مرتکب شده‌است دو برابر مبلغ زیان را به‌همسایهٔ خود بپردازد. رسیدگی بدین گونه شکایتها و تعیین مقدار زیان وظیفهٔ دشتبانان است. اگر خسارت بزرگ باشد دشتبان بخش به‌اتفاق همهٔ دستیارانش به‌شکایت رسیدگی خواهدکرد ولی در مورد خسارت جزئی دشتبان بتنهایی موضوع را فیصله خواهد داد. اگر کسی دام خود را در کشتزار دیگران بچراند، یا زنبورهای عسل همسایه را به‌کندوی خود جلب کند، یا هنگام آتش‌افروختن از روی بی‌احتیاطی به‌مال

دیگری آسیبی برساند، دشتبانان به‌تقصیر او رسیدگی خواهندکرد و به‌جبران
زیان و پرداخت جریمه محکومش خواهندساخت. همچنین اگر کسی هنگام
درخت‌کاشتن میان درختان خود و زمین همسایه فاصله‌ای را که قانونگذاران
پیشین بارها در ضمن قوانین خود معین نموده‌اند رعایت نکند با او مطابق همان
قوانین رفتار خواهدشد. به‌طور کلی در بیشتر موارد جزئی باید آن گونه قوانین
کهن را اجرا کرد و از مردی که جامعه‌ای را بنیان می‌گذارد نباید چشم‌داشت که
برای هر امر جزئی که تنظیم قواعد آن از هر قانونگذاری ساخته‌است قانونی خاص ۸۴۴
وضع کند. مثلاً برای تقسیم آب میان کشاورزان، قوانین خوبی از روزگاران پیشین
به‌ما رسیده‌است و ما در این صدد نیستیم که همهٔ آنها را متروک سازیم. هر کس
حق دارد برای آبیاری زمین خود مطابق آن قوانین از نهرهای عمومی آب ببرد
ولی نباید به‌چشمه‌هایی که متعلق به‌دیگران است صدمه‌ای بزند. همچنین هر
کسی حق دارد آب را از هر راهی که می‌خواهد، به‌زمین خود برساند به‌شرط اینکه
آن را از هیچ خانه و پرستشگاه یا گورستان نگذراند. برای آماده‌ساختن راه آب،
زمین را باید آن مقدار که برای گذراندن آب کافی است بکنند نه بیش از آن. اگر
در جایی زمین چنان خشک باشد که آب باران زود در آن فرورود و برای خوردن
باقی‌نماند، صاحب زمین باید در زمین خود چاهی بکند تا به‌خاک رس برسد. اگر
در آن عمق نیز آب پیدا نکند حق دارد مقدار آبی را که برای مصرف خود و
خانواده‌اش ضروری است از همسایه بگیرد، ولی اگر همسایه نیز از حیث آب در
مضیقه باشد، باید به‌دشتبان رجوع کند تا او مقدار آبی را که همسایه باید هر روز
در اختیار او بگذارد معین کند. اگر زمین یا خانهٔ یکی از دو همسایه بلندتر از
زمین دیگری باشد و به‌هنگام ریزش باران آن که زمینش در پستی است راه
جریان آب را از زمین همسایه به‌زمین خود ببندد، یا آن که زمینش در بلندی
است آب را بی‌قاعده به‌زمین دیگری سرازیر کند و در نتیجه به‌یکی از آن دو زیانی
وارد آید، و آنان خود نتوانند راه حلی بیابند که هر دو را راضی کند، هر یک از آنان
حق خواهدداشت در شهر به‌پاسبان شهر و در بیرون شهر به‌دشتبان شکایت برد
تا او در میان آنان داوری کند و تکلیف هر یک را معین سازد. اگر یکی از آنان از
دستور داور سربتابد به‌اتهام تجاوز به‌حقوق دیگران به‌دادگاه جلب خواهدشد و اگر
اتهامش ثابت شود به‌کیفر سرپیچی از دستور دولت به‌پرداخت دو برابر زیانی که
به‌همسایه وارد آمده‌است محکوم خواهدگردید.

در مورد استفاده از میوه‌های پاییز باید قانونی را که تشریح می‌کنم رعایت کنند. الههٔ پاییز به‌ما دو گونه نعمت می‌بخشد: یکی میوه‌هایی است که نمی‌توان نگاه‌داشت و باید زود مصرف کرد، دیگر میوه‌هایی که قابل نگاهداری هستند. قانونی که در مورد هر یک از آن دو نوع باید رعایت شود چنین است: هر کس انگور یا انجیری را که از نوع اخیر است پیش از هنگام طلوع ستارهٔ پاییز در باغ خود یا در ملک غیر بچیند باید جریمه‌ای به‌خزانه‌دار پرستشگاه دیونوسوس بپردازد: اگر در باغ خود چیده‌باشد جریمه‌اش پنجاه درهم خواهدبود، اگر از باغ همسایه ربوده‌باشد یک مینه، و اگر در جایی دیگر مرتکب این خطا شده‌باشد دو ثلث مینه خواهدبود. میوه‌هایی را که قابل نگهداری نیستند هر کسی آزاد است که هر وقت بخواهد در ملک خود بچیند و به‌مصرف برساند. ولی اگر کسی آنها را بی‌اجازه از باغ دیگران بچیند، مطابق قانونی که می‌گوید «چیزی را که آنِ تو نیست نباید تصاحب کنی» به‌کیفر خواهدرسید. اگر بنده‌ای بی‌اجازهٔ صاحب باغ
۸۴۵ مرتکب چنان خطایی شود با تازیانه مجازات خواهدشد و به‌شمار دانه‌های انگور یا انجیر که دزدیده‌است تازیانه خواهدخورد. اگر بیگانه‌ای که در شهر ما سکونت گزیده‌است میوه‌ای را خریده و بهای آن را پرداخته‌باشد، حق دارد هر وقت می‌خواهد آن را بچیند. همچنین هر بیگانه‌ای که از کوچه باغهای شهر ما می‌گذرد حق دارد هر قدر می‌خواهد از میوه‌هایی که قابل نگاهداری نیستند برای مصرف خود و بنده‌اش بچیند بی‌آنکه در بهای آن چیزی بپردازد. ولی چیدن میوه‌های قابل نگاهداری برای بیگانگان ممنوع است. اگر بیگانه‌ای بی‌خبر از این قانون از این گونه میوه‌ها خود بچیند یا به‌بنده‌اش اجازهٔ چیدن بدهد، بنده را با تازیانه مجازات خواهندکرد و به‌خواجهٔ او تذکر خواهندداد که به‌چیدن میوه‌هایی که خشک‌کردن و نگاه‌داشتن آنها ممکن نیست قناعت کند. چیدن و مصرف‌کردن میوه‌های کم‌بها، مانند سیب و گلابی و انار، بی‌اجازهٔ صاحب باغ، نباید مایهٔ ننگ شمرده‌شود. با این همه اگر صاحب باغ جوانی را که هنوز به‌سی‌سالگی نرسیده است، در حین چیدن آن میوه‌ها ببیند، حق دارد او را بزند و از باغ خود براند به شرط آنکه زخمدارش نکند. هر بیگانه حق دارد در حال عبور از آن میوه‌ها بچیند و بخورد. همچنین شهروندی که سی‌سالگی را پشت سر گذاشته‌است حق دارد آن مقدار که می‌تواند خورد بچیند، به‌شرط آنکه چیزی با خود نبرد. اگر شهروندی از این قانون سربتابد دادرسان او را از شرکت در هر نوع مسابقهٔ فضیلت محروم

خواهندساخت.

آب مانند زمین و هوا و تابش خورشید از ضروریات کشاورزی است. ولی زمین و هوا و تابش خورشید را نه می‌توان دزدید و نه می‌توان آلوده و فاسد ساخت در حالی که آب در معرض آلایش و فساد است. از این رو قانونی لازم است تا آب از فساد و آلایش مصون بماند. اگر کسی آب باران یا آب چشمه‌ای را که مال دیگری است بدزدد یا آلوده سازد، شخص زیان‌دیده حق دارد شکایت خود را بنویسد و به‌پاسبانان شهر عرضه دارد و مقدار زیانی را که به‌او وارد شده‌است معین کند. مقصر علاوه بر اینکه مجازات خواهدشد به‌حکم دادرسان موظف خواهدگردید چشمه یا ظرف آبی را که آلوده ساخته‌است پاک کند.

هنگام جمع‌آوری حاصل، هر کسی حق دارد اموال خود را از هر راهی که
۸۴۶ صلاح می‌داند ببرد و به‌خانه برساند به‌شرط آنکه زیانی به‌دیگران وارد نیاورد و یا سودی که او به‌سبب عبور از ملک همسایه می‌برد اقلاً مساوی با سه برابر زیانی باشد که به‌همسایه می‌رسد. اگر در این مورد اختلافی میان دو کس بروز کند و همچنین در هر موردی که کسی عمداً به‌جان یا مال کسی آسیبی برساند، اگر خسارت بیش از سه مینه نباشد رسیدگی و داوری به‌عهدهٔ دشتبانان خواهدبود. ولی اگر مبلغ زیان از سه مینه تجاوز کند دادگاههای عمومی به‌دعوی رسیدگی خواهندکرد. اگر دادرسان در تعیین مجازات از حد عدالت تجاوز کنند، کسی که از حکم زیان دیده‌است حق دارد دو برابر زیانی را که به‌او وارد شده‌است از آنان بخواهد. به‌طور کلی در هر مورد که یکی از مأموران دولت حکمی ظالمانه صادر کند هر کسی حق دارد از آنان به‌دادگاه شکایت برد.

مسائل جزئی دیگری هم هست که قانون باید تکلیف آنها را معین کند مانند میزان مجازاتها، نحوهٔ تقدیم دادخواستهای خصوصی، دعوت اصحاب دعوی و گواهان به‌دادگاه و تعیین اینکه در هر مورد دو گواه کافی است یا گواهانی بیشتر باید دعوت شوند و مانند اینها. ولی این مسائل چندان ارجی ندارند که قانونگذار اصلی وقت خود را صرف آنها کند، بلکه او باید آنها را به‌قانونگذاران جوانتر واگذارد تا از روی نمونه‌ای که خود او به‌آنان می‌دهد، و با توجه به‌ضرورتهایی که پیش‌می‌آیند، قوانینی کوچک و موقت تهیه کنند و در حین عمل بیازمایند و پس از آنکه با گذشت زمان آنها را کامل ساختند عنوان قانون قطعی و تغییرناپذیر به‌آنها بدهند.

دستورهایی که باید دربارهٔ پیشه‌وران اجرا شود بدین شرح است: شهروندان و بندگان آنان نباید به‌پیشه‌وری اشتغال ورزند. زیرا هر شهروند مکلف است در
۸۴۷ حفظ نظم عمومی جامعه بکوشد و انجام این تکلیف مستلزم شناسایی و تمرین و صرف وقت است و چیزی نیست که بتوان کاری فرعی تلقی کرد. گذشته از این، هیچ کس نمی‌تواند از عهدهٔ دو شغل، چنانکه لازم است، برآید یا شغلی خود عهده‌دار باشد و در عین حال به‌شغلی دیگر که به‌عهدهٔ دیگری است نظارت کند. بنا بر این نخستین قانونی که در این باره در کشور ما حاکم خواهدبود این است که آهنگر نباید درودگری کند و درودگر حق ندارد، مثلاً به‌بهانهٔ اینکه غلامانش در آهنگری استادند و اگر در کار آنان نظارت کند درآمدی بیش از درآمد درودگری بدست‌خواهدآورد، وقت خود را صرف نظارت در کار آهنگری کند. هر کسی باید تنها یک پیشه داشته‌باشد و معیشت خود را از همان پیشه تأمین کند. پاسبانان شهر مکلفند این قانون را بدقتی هر چه تمامتر اجرا کنند و هر شهروندی را که اشتغال به‌پیشه‌ای را به‌کسب فضیلت انسانی ترجیح دهد به‌وسیلهٔ سرزنش و محروم‌ساختن از افتخارات اجتماعی مجبور کنند از راهی که درپیش‌گرفته‌است برگردد و در راه درست گام بگذارد. ولی اگر بیگانه‌ای که در شهر ما سکونت گزیده است دو پیشه اختیار کند او را به‌زندان و جریمهٔ نقدی و تبعید از شهر محکوم خواهندساخت و از این طریق مجبورش خواهندکرد که یک شخص باشد نه چند شخص.

اگر دربارهٔ دستمزد یا رد و قبول کالایی که به‌پیشه‌وران سفارش داده می‌شود میان پیشه‌ور و خریدار اختلافی پیش‌آید و مبلغ مورد اختلاف بیش از پنجاه درهم نباشد، پاسبانان شهر رسیدگی و داوری خواهندکرد. ولی اگر مبلغ مورد اختلاف بیشتر باشد صلاحیت رسیدگی با دادگاههای عمومی خواهدبود.

به‌کالاهایی که به‌شهر وارد یا از شهر صادر می‌شود مالیاتی تعلق نخواهد گرفت. هیچ کس حق ندارد عود و دیگر کالاهای خارجی مشابه را که در جشنها و مراسم دینی بکارمی‌رود، همچنین ارغوان و رنگهای دیگری را که در شهر تولید نمی‌شود، و مواد اولیه برای ساختن اشیا و آلات تجملی را به‌شهر وارد یا کالاهایی را که در شهر تولید می‌شوند و باید در خود شهر مصرف شوند، صادر کند. نظارت در اجرای این دستور و قضاوت در مواردی که اختلافی در این باره پیش‌آید به عهدهٔ پاسداران قانون است: بدین‌سان که پنج تن سالخورده‌ترین پاسداران قانون

از این وظیفه معاف خواهندبود و از میان دیگران بنوبت هر بار دوازده تن به‌انجام این تکلیف قیام خواهندنمود. هر گاه مقتضی شود که کالاهایی اعم از گیاه و فلز و طناب برای ساختن افزار جنگ، یا ستورانی برای استفاده به‌منظور جنگ، از شهری بیگانه خریده یا به‌شهری بیگانه فروخته‌شود، سرداران سپاه تصمیمی را که صلاح بدانند خواهندگرفت و اجرا خواهندکرد و پاسداران قانون قوانین لازم را برای این گونه موارد وضع خواهندنمود. خرید و فروش این گونه کالاها یا هر کالای دیگری به‌منظور پول‌درآوردن چه در شهر و چه در بیرون شهر ممنوع خواهدبود.

۸۴۸ در مورد توزیع مواد غذایی و دیگر کالاها بهترین دستورها را در قوانین کرتا می‌توان یافت. ساکنان شهر همهٔ محصولات را اعم از گندم و جو و میوه و دام، به‌دوازده بخش تقسیم خواهندکرد و هر بخشی را باز به‌سه سهم نابرابر قسمت خواهندنمود. سهمی برای شهروندان منظور خواهدشد، سهمی برای بندگان و سهمی برای پیشه‌وران و بیگانگانی که خواه برای کسب معیشت در شهر ما سکونت گزیده‌اند و خواه برای انجام معامله‌ای با دولت یا افراد موقتاً در آن بسر می‌برند. تنها این سهم سوم بر حسب احتیاج به‌معرض فروش گذاشته‌خواهدشد در حالی که آن دو سهم دیگر را هیچ کس حق ندارد بفروشد یا بخرد. اکنون می‌خواهم توضیح دهم که تقسیم چگونه باید انجام‌گیرد. شک نیست که سهم‌های سه‌گانه هم باید برابر باشند و هم نابرابر.

کلینیاس: مقصودت چیست؟

آتنی: حاصلی که از زمین بدست‌می‌آید برخی مرغوب است و برخی نامرغوب.

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: بدین جهت باید مراقب بود تا هیچ یک از سهم‌های سه‌گانه یعنی آنچه برای کدخدایان و بندگان و بیگانگان منظور می‌شود از حیث مرغوبی کمتر از دیگری نباشد.

هر کدخدایی اختیار دارد که از دو سهم نخستین، هر مقدار صلاح می‌داند، به‌افراد آزاد و بنده بدهد و باقی‌مانده را میان چارپایانی که خوراکشان از غلات و رستنیهاست تقسیم کند.

مطلب دیگر اینکه، باید به‌هر شهروند مسکنی جداگانه دادەشود. بهترین راهی که دولت ما در این باره باید پیش‌گیرد این است که می‌گویم: در وسط هر یک از بخشهای دوازده‌گانهٔ سرزمین، نقطه‌ای را برای ساختن خانه‌ها و ساختمانها

معین خواهندکرد. در هر یک از آن نقاط جایی را برای ساختن میدان و بازار شهر در نظر خواهندگرفت. پرستشگاههای خدایان و نیمه‌خدایان، اعم از خدایان محلی و خدایان اقوام بیگانه که هنوز در میان ما پرستیده‌می‌شوند، در میدان ساخته خواهدشد تا مردمان شهر نیایشی را که درخور هر یک از آنهاست بجاآورند. برای هستیا و زئوس و آتنه و خدایان حامی هر یک از بخشهای دوازده‌گانه نیز پرستشگاههایی برپاخواهندکرد. گرداگرد پرستشگاهها، آنجا که زمین بلندتر از نقاط دیگر است، خانه‌های شهروندان را خواهندساخت و دقت خواهندکرد که خانه‌های نگهبانان شهر تا آنجا که ممکن است استوار ساخته‌شود. پیشه‌وران را به سیزده گروه تقسیم خواهندکرد. گروهی را در شهر مسکن خواهندداد. بدین معنی که این گروه را باز به‌دوازده دسته تقسیم خواهندنمود و هر دسته‌ای را در ناحیه‌ای جای خواهندداد به‌نحوی که خانه‌های پیشه‌وران در کران شهر اصلی و گرداگرد آن قرارگیرند. گروههای دیگر را به‌میان کشاورزان که در بیرون شهر جای دارند خواهندفرستاد تا هر پیشه‌وری در همسایگی کشاورزی که به‌پیشهٔ او نیازمند است سکونت گزینند. دشتبانان در این مورد نظارت کامل خواهندداشت و
۸۴۹ در هر نقطه‌ای عده‌ای متناسب از پیشه‌وران را جای خواهندداد تا پیشه‌وران برای کشاورزان بار دوش نشوند بلکه کشاورزان از پیشهٔ آنان سود ببرند. در شهر انجام این وظیفه به‌عهدهٔ پاسبانان شهر خواهدبود.

پاسبانان بازار نظم بازار و میدان شهر را زیر نظر خواهندداشت و مراقب خواهندبود که احترام پرستشگاهها محفوظ بماند و مردمان در مراوده با یکدیگر و هنگام خرید و فروش آزاری به‌یکدیگر نرسانند، و خطاکاران را به‌کیفر خواهند رساند. همچنین در مورد کالاهایی که شهروندان برای فروش به‌بیگانگان به‌بازار می‌آورند پاسبانان مراقبت خواهندنمود تا همهٔ دستورهای قانونی، به‌نحوی که شرح می‌دهم، دقیقاً رعایت شود: آن مقدار از کالاها را که برای فروش به‌بیگانگان منظور شده‌است، کسانی که از میان بردگان یا بیگانگان مقیم کشور بدین منظور انتخاب می‌شوند، به‌بازار خواهندآورد: بدین‌سان که در نخستین روز هر ماه یک دوازدهم غله و میوه برای فروش عرضه خواهدشد تا هر بیگانه‌ای بتواند مورد احتیاج یک‌ماههٔ خود را بخرد. روز دهم هر ماه کالاهای مایع را به‌معرض فروش خواهندگذاشت و روز بیست و سوم هر ماه چهارپایانی را که برای فروش اختصاص داده‌شده و ابزار کاری را که برای کشاورزان ضروری است، مانند پوست و جامه و

سبد و اشیا ساخته‌شده از نمد و امثال آنها. این قبیل کالاها را بیگانگان فقط از
راه خرید از دیگران می‌توانند مالک شوند. هیچ کس حق ندارد از راه خرده‌فروشی
گندم و جو و آرد و دیگر مواد خوراکی را به‌شهروندان بفروشد. ولی بیگانگان در
فروش آن کالاها به‌پیشه‌وران و خدمتگاران آنان آزادند. قصابان نیز می‌توانند
گوشت دامها را به‌پیشه‌وران و خدمهٔ آنان بفروشند. هر بیگانه‌ای حق دارد هر
مقدار چوب سوختنی که می‌خواهد در بازار بخرد و آن را به‌مقادیر کم به‌بیگانگان
بفروشد. هر کسی حق دارد از کالاهای دیگر هر مقدار که در اختیار دارد به‌بازار
عمومی بیاورد و در دکانهایی که پاسداران قانون و پاسبانان بازار بدین منظور
آماده ساخته‌اند عرضه کند و کالای خود را به‌پول بفروشد یا با کالای دیگر معاوضه
کند. ولی اگر کسی به‌خریدار اعتماد کند و کالاهای خود را نسیه بفروشد و خریدار ۸۵۰
از پرداخت بها خودداری ورزد، فروشنده حق رجوع به‌دادگاه نخواهدداشت. اگر
دارایی کسی در نتیجهٔ خرید و فروش کالا بیشتر یا کمتر از مقداری شود که در
دفاتر دولتی ثبت است، باید فوراً افزایش یا کاهش ثروت خود را به‌پاسداران
قانون اطلاع دهد. بیگانگان مقیم کشور نیز مشمول همین قاعده‌اند.

هر بیگانه‌ای می‌تواند در کشور ما سکونت اختیار کند به‌شرط آنکه اولاً در فنی استاد باشد و در ثانی از روزی که نامش به‌عنوان بیگانهٔ مقیم ثبت می‌شود بیش از بیست سال در کشور نماند. بیگانگان از پرداخت هرگونه خراجی معافند و فقط باید در رفتار و کردار خود قوانین کشور را رعایت کنند. به‌معاملات آنان نیز مالیاتی تعلق نخواهدگرفت. پس از گذشتن بیست سال باید دارایی خود را بردارند و به‌هر جا که می‌خواهندبروند. اگر بیگانه‌ای در طی اقامت خود خدمتی شایان توجه به‌کشور ما کرده‌باشد و گمان کند که با ارائهٔ دلایل می‌تواند انجمن شهر را بر آن دارد که مدت اقامتش را تمدید کنند، یا اجازه دهند که تا پایان عمر در کشور بماند، حق دارد تقاضای خود را به‌انجمن شهر تقدیم کند و اگر دلایلش کافی باشد تقاضایش پذیرفته‌خواهدشد. در مورد فرزندان بیگانگان که فنی را نیک آموخته و به‌پانزده‌سالگی رسیده‌اند، مدت اقامت بیست‌ساله از روزی آغاز خواهدشد که پانزده‌سالگی را پشت سر بگذارند. اگر یکی از اینان نیز بخواهد زمانی بیشتر در کشور مقیم گردد باید به‌همان ترتیب که تشریح کردیم عمل کند. هر بیگانه‌ای که بخواهد از کشور بیرون برود باید پیش از وقت تقاضا کند تا به‌سیاههٔ دارایی او، که مقامات دولتی به‌نامش ثبت کرده‌اند، رقم بطلان کشیده‌شود.

کتاب نهم

۸۵۳ **آتنی:** برای آنکه ترتیب طبیعی قوانین رعایت شود اکنون باید به‌موضوع دادرسی بپردازیم. دربارهٔ برخی دعاوی که رسیدگی به‌آنها در صلاحیت دادگاههاست، هنگام بحث در کشاورزی و امور راجع به‌آن سخن گفته‌ایم. ولی نکات اصلی هنوز ناگفته مانده‌است. اکنون وقت آن است که در یکایک موضوعات دادرسی و میزان مجازاتها گفت و گو کنیم و دادگاههایی را که صلاحیت رسیدگی به‌آنها را دارند معین سازیم.

کلینیاس: درست است.

آتنی: شرم‌آور است که در جامعهٔ ما، که می‌گوییم دارای بهترین سازمانهاست و همهٔ شرایط لازم برای کسب فضیلت انسانی در آن مهیا، چنین قوانینی وضع شود. زیرا خود این فرض هم، که ممکن است کسانی در این جامعه خطاهایی را که در کشورهای دیگر رایج است، مرتکب شوند و قوانینی لازم است که مردمان را از ارتکاب آنها بازدارد و خطاکاران را به‌کیفر رساند، ننگ بزرگی است. ولی چون حساب ما از حساب قانونگذاران قرون و اعصار پیشین، که به‌روایت داستان‌های کهن فرزندان خدایان بودند و برای آدمیان و پهلوانان قانون می‌نهادند، جداست، یعنی آدمیزاده‌ایم و برای آدمیزادگان قانون می‌گذاریم، می‌ترسیم در جامعهٔ ما کسانی پیدا شوند که قوانین ما با همهٔ نیرویی که در خود نهفته دارند نتوانند آنان را به‌راه راست رهبری کنند.

با توجه به‌آن کسان، با کمال بی‌میلی، نخست قانونی دربارهٔ کیفر دزدی از پرستشگاه وضع می‌کنیم. البته انتظار نداریم که شهروندی تربیت‌شده به‌این بیماری
۸۵۴ گرفتار آید. ولی بعید نیست که بیگانگان یا بندگان شهروندان یا خدمتگاران بیگانگان به‌چنین خطایی دست‌بیالایند. برای این گونه موارد، و به‌طور کلی

به‌منظور پیشگیری عواقب ضعف بشری، می‌خواهیم قانونی دربارهٔ کیفر دزدی از پرستشگاه که خطایی سنگین و جبران‌ناپذیر است وضع کنیم. بنا به‌قراری که ساعتی پیش با خود گذاشتیم لازم است در این مورد نیز نخست مقدمه‌ای بیان کنیم. بدین منظور آن کسی را که قصد ارتکاب گناه در روز بی‌قرارش می‌سازد و شب از خواب بیدارش می‌کند تا در تاریکی روی به‌پرستشگاهی آورد و شیءِ مقدس از آنجا بدزدد، مخاطب می‌سازیم و می‌گوییم: «ای مرد دیوانه! آنچه هوای دزدی از پرستشگاه در سر تو پرورده، نه خدایی است و نه آدمیی، بلکه جنونی است که بر اثر گناههای گذشته پدیدار می‌آید و چون گردبادی در درون آدمی به‌جولان برمی‌خیزد. باید همهٔ نیروی خود را بکاربری تا خود را از آسیب آن مصون نگاه‌داری. گوش فرادار تا راه مصون‌ماندن از آن را به‌تو بنماییم: همین که چنین اندیشه‌ای دوزخی در دلت راه‌یافت به‌پرستشگاههای خدایان روی‌بیاور، به‌آنان قربانی نثار کن، و دست دعا به‌درگاه آنان بردار و بخواه تا بدبختی را از تو برگردانند. سپس به‌حلقهٔ کسانی درآی که به‌فضیلت و پرهیزگاری مشهورند و از آنان بشنو، و خود نیز بگوی، که برای آدمی فضیلت و اخلاق نیکو والاترین نعمتهاست. از بدان بگریز و هرگز به‌نزدیک آنان مرو. اگر این راه را درپیش‌گیری و بار گناه به‌دوش نگیری، خوشا به‌حالت! ولی اگر نتوانی در این راه‌گام برداری بدان که مرگ برای تو بسی بهتر از زندگی است. پس دست از زندگی بشوی!»

هر که از این پیشدرامد پند گیرد قانون برای او خاموش خواهدماند. ولی در برابر کسانی که از آن عبرت نگیرند قانون دهن باز خواهدکرد و به‌آواز بلند خواهدگفت: هر کس از پرستشگاهی چیزی بدزدد و دستگیر شود، اگر بنده یا بیگانه‌ای باشد گناهش را با داغ بر پیشانی و دستهایش خواهندنوشت و هر چند تازیانه که قاضی حکم کند به‌او خواهندزد و برهنه از کشور بیرونش خواهندکرد. باشد که این کیفر او را به‌راه راست آورد. زیرا کیفری که به‌حکم قانون دربارهٔ کسی اجرا شود هرگز منشأ زیان نیست بلکه یکی از دو نفع را دربردارد: یا مجرم بر اثر کیفر به‌خوبی می‌گراید، و یا لااقل از بدی او کاسته‌می‌شود. ولی اگر مردی آزاد نسبت به‌خدایان یا پدر و مادر یا وطن خود مرتکب گناهی بزرگ شود، قاضی دادگاه، با توجه به‌اینکه تربیتی که از آغاز کودکی به‌او داده‌شده در او بی‌اثر مانده‌است، او را اصلاح‌ناپذیر خواهدشمرد و به‌مرگ محکوم خواهدکرد، زیرا مرگ ۸۵۵
برای او بهتر از زندگی است، و از این گذشته مایهٔ عبرت دیگران است، و نعشش را

در آن سوی مرز کشور دفن خواهندکرد تا نامش از یادها فراموش شود. فرزندان او اگـر روش پـدر را درپیش‌نگیرند، به‌پاداش اینکه از بدی گریخته و به‌خوبی گراییده‌اند از همهٔ حقوق اجتماعی بهره‌مند خواهندماند.

این نکته نیز نباید ناگفته بماند: در جامعه‌ای که قراراست مقدار دارایی هر کسی، که به‌حکم قرعه به‌او داده شده‌است، تغییر نیابد نمی‌توان دارایی گناهکاران را به‌سود دولت ضبط کرد. اگر کسی مرتکب خطایی شود که کیفر آن جریمهٔ نقدی است، به‌پرداخت چنان مبلغی محکومش خواهندکرد که اجرای حکم سبب نشود دارایی او از میزان مقرر کمتر شود. بدین منظور پاسداران قانون در هر مـورد بـا مراجعه به‌سیاههٔ دارایی متهم دادرسان را از میزان دارایی او آگاه خواهندساخت تا متهم ناگزیر نشود برای پرداخت جریمه زمینی را که به‌حکم قرعه به‌او رسیده است ازدست‌بدهد. اگر کسی به‌جریمه‌ای سنگین‌تر از آنچه توانایی پرداختن دارد محکوم شود و دوستانش آماده نباشند پرداخت جـریمه را بـعهده‌گـیرند یـا از او ضمانت کنند مقامات دولتی او را به‌جای جریمه حبس خواهندکرد. هیچ کس را برای هیچ جرمی نباید از همهٔ حقوق اجتماعی محروم ساخت یا از کشور تـبعید کرد. ولی اجرای مجازات اعدام یا حبس یا تنبیه بدنی یا نشاندن یا بپاداشتن در پرستشگاه یا محلی دیگر و همچنین تبعید به‌نقاط دورافتادهٔ کشور، یا اخذ جریمه بدان گونه که شرح دادیم، مجاز است. در دادرسیهایی که کیفر متهم اعدام است دادگاه از پاسداران قانون و هیأتی منتخب از میان شایسته‌ترین مأموران دولتی سال پیشین تشکیل خواهدیافت. قوانین لازم برای چگـونگی دادرسـی و دعـوت متهم و گواهان و جزئیات دیگر را قانونگذاران آینده وضع خواهندکرد. وظیفهٔ ما در این مرحله این است که چگونگی صدور حکم را معین کنیم. اعلام حکم دادگاه در همهٔ موارد علنی خواهدبود. هنگام دادرسـی داوران دادگـاه بـه‌ترتیب سـن رو به‌روی خواهان و خوانده قرارخواهندگرفت. گذشته از این، هر شهروندی که وقت داشته‌باشد به‌عنوان تماشاگر در دادگاه حضور خـواهـدیافت. هـر یک از طـرفین دعوی فقط یک بار سخن خواهدگفت: نخست خواهان و پس از او خوانده. آنگاه سالخورده‌ترین دادرسان دربارهٔ مطالبی که طرفین دعوی بیان کـرده‌انـد تـحقیق خواهدکرد. پس از او دیگر دادرسان به‌ترتیب سن هر سؤالی بخواهند از طـرفین دعوی خواهندکرد. اگر یکی از دادرسان سؤالی نداشـته‌باشد رشـتهٔ سـخن را بـه دادرسی که پس از او جای دارد خـواهدداد. هـمهٔ سؤال و جـوابـهایی کـه بـرای

روشن‌شدن حقیقت سودمند است در صورت‌مجلسی نوشته خواهدشد و آن نوشته را، پس از آنکه همهٔ دادرسان مهر کردند، بر قربانگاه هستیا خواهند گذاشت. روز دیگر، دادگاه دوبارهٔ تشکیل خواهدیافت و دادرسان بار دیگر با کمال ۸۵۶
دقت به‌دعوی رسیدگی خواهندکرد و صورت‌مجلس دادرسی را با مهر خود ممهور خواهندنمود. پس از آنکه رسیدگی را سه بار تکرار کردند و سخنان اصحاب دعوی و گواهان را شنیدند هر یک از دادرسان بنوبت در کنار قربانگاه خواهدایستاد و نخست سوگند خواهدخورد که پای از دایرهٔ راستی و عدالت بیرون نخواهدنهاد و آنگاه رأی خود را خواهدداد.

پس از جرایم دینی، باید دربارهٔ جنایاتی سخن بگوییم که موضوع آنها سوءِ قصد به‌جامعه و برانداختن نظام سیاسی است. هر کس برای رساندن فردی به منصبی دولتی عمداً قوانین را زیر پا بگذارد، یا برای اینکه حزبی را به‌حکومت برساند به‌زور توسل جوید یا فتنه و آشوبی برپا کند، خطرناکترین دشمن جامعه شمرده خواهدشد. هر مأمور دولت نیز، هر چند خود در آن جنایت شریک نباشد، اگر در کشف آن سستی ورزد، یا پس از کشف آن به‌علت بزدلی نتواند به‌یاری وطن خود بشتابد، در زمرهٔ همان کسانی بشمارخواهدآمد که خود به‌چنان جنایتی دست آلوده‌اند. هر شهروندی که کوچکترین بهره‌ای از فضیلت انسانی دارد موظف است مقامات دولتی را از این گونه جنایات آگاه سازد و نقشه‌های کسانی را که بزور می‌خواهند نظام سیاسی را براندازند برملا نماید و محاکمهٔ جنایتکاران را خواستار شود. دادرسان همان‌کسانی خواهندبودکه در مورد جرائم دینی پیش‌بینی کردیم. ترتیب رسیدگی و اعلام رأی نیز همان‌گونه خواهدبود. اگر بیشتر دادرسان به‌کشتن متهم رأی بدهند، حکم دادگاه اجرا خواهدشد. ولی در اینجا نیز مجازات پدر عواقبی برای فرزندان نخواهدداشت مگر در مورد کسانی که پدرانشان تا سه پشت محکوم بمرگ شده‌اند. در این صورت باید آنان را به‌شهری که از آن برخاسته‌اند بازگردانند ولی باید اجازه دهند که همهٔ دارایی خود را، جز زمین و خانه‌ای که در اختیار دارند، با خود ببرند. تکلیف زمین و خانه‌ای که از آنان می‌ماند به‌ترتیبی که شرح می‌دهم معین خواهدشد: خانواده‌هایی که بیش از یک پسر بزرگتر از ده‌ساله دارند حق دارند پسران خود را برای تصاحب آن زمین و خانه نامزد کنند. از میان نامزدان به‌وسیلهٔ قرعه ده تن برگزیده و نام آنان به پرستشگاه دلفوی فرستاده خواهدشد. هر کدام از آنان که خدای دلفوی انتخابش

کند زمین و خانهٔ تبعیدشدگان را تصاحب خواهدکرد و زندگی را در آن بسرخواهد برد.

کلینیاس: پیشنهاد خوبی است.

آتنی: سومین قانون ما این است که اگر کسی به‌اتهام خیانتی دیگر به‌کشور
۸۵۷ تعقیب شود، تشکیل دادگاه و کیفیت رسیدگی مطابق همان قانونی خواهدبود که پیشتر توضیح داده‌ایم. فرزندان کسانی هم که به‌جرم خیانت به‌کشور یا دزدی اشیا مقدس از پرستشگاهها یا سوءِ قصد به‌نظام سیاسی و برپاساختن فتنه و آشوب محکوم به‌کیفر شده‌اند از حیث ماندن در کشور یا تبعید از آن تابع همان قانون خواهندبود.

همهٔ دزدان، خواه مالی کم دزدیده‌باشند و خواه بسیار، مشمول قانونی واحد خواهندبود و به‌یک مجازات محکوم خواهندگردید. کسی که به‌اتهام دزدی تعقیب شود و اتهامش ثابت گردد، اگر جز قطعه زمینی که در اختیار دارد مالی داشته‌باشد، به‌پرداخت دو برابر بهای مالی که دزدیده‌است محکوم خواهدشد. در غیر این صورت در زندان خواهدماند تا روزی که یا آن مبلغ را بپردازد یا شاکی از تقصیرش بگذرد. کسی هم که مالی از دولت بدزدد مادام که دو برابر بهای مال دزدیده‌شده را نپرداخته یا دولت از تقصیر او نگذشته‌است باید در زندان بماند.

کلینیاس: دوست گرامی، چگونه می‌توان همهٔ دزدان را، خواه چیزی کم دزدیده‌باشند و خواه بسیار، و خواه مال آدمیان را ربوده‌باشند و خواه مال خدایان را، برابر شمرد و بی‌توجه به‌اوضاع و احوالی که با عمل آنان همراه بوده‌است، به‌یک مجازات محکوم کرد؟ آیا نباید قانونگذار برای هر مورد کیفری خاص معین کند؟

آتنی: کلینیاس، از تو سپاسگزارم که مرا هم به‌پیشروی ترغیب می‌کنی و هم از تندرفتن بازمی‌داری. پیشتر خود در این اندیشه بودم که کار قانونگذاری هرگز به‌غایت کمال خود نرسیده‌است. از این رو سپاسگزارم که اکنون این نکته را به‌یاد من آوردی. می‌دانی مرادم از این سخن چیست؟ ساعتی پیش همهٔ مردمانی را که در این زمان برای آنان قانون نهاده‌می‌شود به‌بندگان بیمار تشبیه کردیم که بندگانی دیگر آنان را مداوا می‌کنند. اکنون می‌اندیشم که آن تشبیه بجا بوده‌است. اگر یکی از آن گونه پزشکان، که معالجهٔ بیماران را فقط به‌تجربه فراگرفته‌است پزشکی آزاد را ببیند که چگونه با بیمار خود گفت و گو می‌کند و چگونه سخن را تقریباً به‌بحثی علمی می‌کشاند و پس از بیان علت اصلی بیماری به‌تشریح

خصوصیات تن آدمی می‌پردازد، بی‌گمان خواهدخندید و به‌او همان سخنی را خواهدگفت که امروز بیشتر کسانی که خود را پزشک می‌نامند، می‌گویند. می‌دانی چه خواهدگفت؟ خواهدگفت: «مرد ساده‌لوح، کاری که تو می‌کنی مداوا نیست، درس‌دادن است! گویا می‌خواهی بیمار پزشک شود نه آنکه از بیماری رهایی یابد».

کلینیاس: آیا اگر چنین بگوید، حق به‌جانب او نیست؟

آتنی: شاید. اگر همان مرد ببیند که ما نیز دربارهٔ قوانین بدین تفصیل سخن می‌گوییم، خواهدگفت: «شما برای جامعه قانون وضع نمی‌کنید بلکه درس می‌دهید.» آیا در این مورد نیز حق به‌جانب او نخواهدبود؟

کلینیاس: شاید.

آتنی: پس معلوم می‌شود بخت با ما یار است.

کلینیاس: چرا؟ ۸۵۸

آتنی: برای اینکه کار ما هنوز به‌آنجا نرسیده‌است که مجبور شویم قانون وضع کنیم. بلکه فعلاً دربارهٔ جامعه و دولت به‌طور کلی می‌اندیشیم و می‌خواهیم ببینیم برای جامعه بهترین قوانین کدام است و ضروری‌ترین آنها کدام، و هر یک از آن دو را چگونه می‌توان به‌مرحلهٔ عمل درآورد. بدین جهت هنوز آزادیم در اینکه برای جامعهٔ خود بهترین قوانین را بگزینیم یا به‌آنچه در گام نخستین ضروری است قناعت ورزیم. اکنون بگذارید نیک بیندیشیم تا ببینیم کدام یک از آن دو را باید انتخاب کرد.

کلینیاس: دوست گرامی، انتخاب میان این دو عمل خنده‌آور خواهدبود. مگر ما مانند قانونگذارانی هستیم که به‌سبب ضرورتی ناچارند بشتاب قانونی وضع کنند بی‌آنکه یک روز تأخیر روا دارند؟ خدا را شکر که ما چنین شتابی نداریم بلکه چون کسانی هستیم که با فراغت کامل انبوهی از مصالح ساختمان را فراهم می‌آورند تا به‌هنگام فرصت بهترین آنها را برای بکاربردن در عمارتی که خواهند ساخت جدا کنند. از این رو لازم نیست چون کسی رفتار کنیم که به‌حکم ضرورت ناچار است بی‌فوت وقت بنایی بسازد، بلکه می‌توانیم نخست با فراغت و آرامی مصالح ساختمان را آماده سازیم. بنا بر این از قوانینی که تا کنون وضع کرده‌ایم برخی را قطعی می‌شماریم و بعضی دیگر را به‌هنگام فرصت بار دیگر بررسی می‌کنیم.

آتنی: کلینیاس، اگر چنین کنیم قانون ما با طبیعت اموری که برای آنها

وضع می‌شود سازگارتر خواهدبود. اکنون برای اینکه خدایان را خوش‌آید بگذارید این نکته را نیز از نظرگاه قانونگذار روشن کنیم.

کلینیاس: کدام نکته؟

آتنی: در هر کشور نویسندگانی هستند که آثاری نوشته برای آیندگان به یادگار می‌گذارند. قانونگذاران نیز نویسندگانند و قوانین آثار نوشتهٔ آنان است.

کلینیاس: راست است.

آتنی: آیا سزاوار است در آثار منظوم و منثور نویسندگانی که راه زندگی را به‌نسلهای آینده می‌نمایند هر چه بیشتر دقیق شویم، ولی به‌آثاری که از قانونگذاران به‌ما رسیده‌است بی‌اعتنا بمانیم؟ آیا آثار قانونگذاران درخور دقتی بیشتر نیستند؟

کلینیاس: بی‌شک.

آتنی: حتی آیا نباید گفت در میان همهٔ نویسندگان و شاعران، قانونگذاران یگانه گروهی هستند که حق دارند دربارهٔ فضیلت و عدالت سخن بگویند و راهی را که آدمیان برای رسیدن به‌نیکبختی باید پیش‌گیرند، به‌آنان بنمایند؟

کلینیاس: البته باید چنین گفت.

آتنی: آیا اگر هومر یا تورتایوس یا دیگر شاعران در ارائهٔ اصول زندگی به‌راه خطا رفته‌باشند گناه آنان بزرگتر از گناه لوکورگوس یا سولون است اگر راهی نادرست پیش پای ما گذاشته‌باشند؟ آیا نباید انتظار داشت که نوشته‌های
۸۵۹ قانونگذاران هر جامعه بهترین و زیباترین آثار باشند، در حالی که آثار سایر نویسندگان اگر با نوشته‌های قانونگذاران مطابق باشند خوب شمرده‌شوند وگرنه بی‌ارزش تلقی گردند؟ قانونگذار موظف است هنگام نوشتن قوانین، نکته‌ای را که توضیح می‌دهم در نظر بگیرد: قانون باید چون پدر یا مادری مهربان و خردمند باشد، نه چون فرمانروایی مستبد که جز فرمان‌دادن و تهدیدکردن کاری از او برنیاید و همین که فرمان خود را بر کاغذی نوشت و به‌دیوار نصب کرد گمان کند که وظیفه‌اش بپایان‌رسیده‌است. پس بگذارید ما نیز از روشی که قانونگذار راستین باید درپیش‌گیرد، پیروی کنیم و بکوشیم با گفتاری دوستانه و قانع‌کننده مردمانی را که برای آنان قانون وضع می‌کنیم به‌درستی دستورهای خود معتقد سازیم. اگر هم در این کار کامیاب نشویم، لااقل باید کوشش کافی در این راه بجای‌آوریم. آرزوی من این است که به‌مقصود برسیم، و اگر خدا بخواهد چنین

خواهدشد.

کلینیاس: حق با توست و چنین خواهیم‌کرد.

آتنی: پس بهتر است دربارهٔ قوانین راجع به‌دزدی از پرستشگاهها و انواع سرقت و دیگر جرایم دقتی بیشتر کنیم. اگر نتوانیم همهٔ قوانین را یکباره وضع کنیم بلکه ضرورت ایجاب کند که پاره‌ای از آنها را به‌فرصتی دیگر موکول سازیم تا به‌هنگام فراغت و پس از تفکر کافی به‌وضع آنها مبادرت ورزیم، نباید ملول شویم. زیرا ما هنوز قانونگذار به‌معنی راستین نیستیم و کار قانونگذاری را تازه آغاز کرده‌ایم و امیدواریم در آینده قانونگذار واقعی بشویم. اگر پیشنهاد مرا می‌پسندید بگذارید از آن پیروی کنیم.

کلینیاس: البته می‌پسندیم.

آتنی: اجازه بدهید نخست برای خود روشن کنیم که ما، که خود را برتر از تودهٔ مردم می‌دانیم و طرز فکرمان نیز از طرز فکر تودهٔ مردم جداست، وقتی که دربارهٔ زیبایی و عدالت سخن می‌گوییم، تا چه اندازه با خود موافقیم و تا چه حد دچار تناقضیم، و تودهٔ مردم در این باره تا چه اندازه دچار تناقض است؟

کلینیاس: مقصودت از آن تناقض چیست؟

آتنی: می‌کوشم مطلب را واضح‌تر بیان کنم. همهٔ ما در این نکته توافق داریم که عدالت و مردمان عادل و کارهای عادلانه زیبا هستند، و اگر کسی ادعا کند که مردمان عادل را باید به‌سبب وجود عدل در درونشان زیبا شمرد هر چند بر حسب تصادف دارای جسمی نازیبا و اندامی ناساز باشند، بر این ادعا ایرادی نمی‌گیریم.

کلینیاس: حق داریم ایراد نگیریم.

آتنی: شاید. اکنون بگذار سؤالی کنم. اگر هر چه با مفهوم عدالت همراه است زیباست، پس هر انفعالی هم که با عدالت همراه است باید مانند فعل عادلانه زیبا باشد.

کلینیاس: مقصودت را نفهمیدم.

آتنی: هر فعل عادلانه، به‌همان اندازه که از عدالت بهره دارد، زیباست.

کلینیاس: راست است.

آتنی: اگر بگوییم هر انفعال عادلانه نیز، به‌همان اندازه که از عدالت بهره‌ور است زیباست، این سخن عاری از تناقض خواهدبود.

کلینیاس: درست است.

۸۶۰ **آتنی:** ولی اگر وقتی که سخن از انفعالی در میان است، بگوییم آن انفعال عادلانه است و در عین حال زشت، در این صورت میان عدالت و زیبایی تناقض پیدا خواهدشد. زیرا معنی گفتهٔ ما چنین خواهدبود که چیزی عادلانه زشت است.

کلینیاس: مرادت از این سخن چیست؟

آتنی: مرادم این است که وقتی که آخرین قوانین خود را وضع می‌کردیم ظاهراً تناقضی در گفته‌های ما پیدا شد.

کلینیاس: چگونه؟

آتنی: گفتیم عدالت اقتضا می‌کند که هر کس که از پرستشگاهی چیزی برباید یا به‌مخالفت با قوانین برخیزد، باید محکوم به‌اعدام شود. می‌خواستیم قوانین دیگری نیز از همین دست وضع کنیم. ولی ناگهان درنگی کردیم زیرا بدین اندیشه افتادیم که کیفرهای بیشماری هست که انفعال ناشی از آنها با اینکه مطابق عدالت است، بسیار زشت است. آیا از این اندیشه نباید چنین نتیجه گرفت که عدالت گاه با زیبایی منطبق است و گاه ضد زیبایی است؟

کلینیاس: شاید.

آتنی: تودهٔ مردم در این گونه مسائل چنان دچار تناقضند که می‌پندارند میان عدالت و زیبایی گودالی ژرف وجوددارد.

کلینیاس: راست می‌گویی.

آتنی: ولی ما باید دربارهٔ این موضوع نیک بیندیشیم.

کلینیاس: کدام موضوع؟

آتنی: گمان می‌کنم با سخنان پیشین خود مطلب را به‌اندازهٔ کافی تشریح کردیم. اگر روشن نشده‌است بگذار توضیحی بیشتر بدهم.

کلینیاس: بسیار خوب، توضیح بده.

آتنی: هر شخص بدکار و ظالم، همواره بر خلاف میل خود و ندانسته، کار بد می‌کند. اگر این سخن درست باشد نتیجه‌ای ضروری از آن بدست‌می‌آید.

کلینیاس: کدام نتیجه؟

آتنی: نتیجه این است: ظالم بد است، و آنکه بد است، بر خلاف میل خود و بی‌آنکه بداند، بد است. اکنون اگر بگوییم «کسی که با ارادهٔ آزاد کاری می‌کند، آن کار را بر خلاف میل و ارادهٔ خود می‌کند» سخن ما بی‌معنی و دور از خرد خواهد

بود. بدین جهت باید گفت: چون ظلم حالتی است که مردمان بی‌آنکه خود بخواهند دچار آن می‌گردند، پس عمل ظالمانه نیز چنان عملی است که اشخاص، بی ارادهٔ آزاد و بی‌آنکه خود بخواهند، مرتکب می‌شوند. من خود از طرفداران این استدلال هستم و بر این عقیده‌ام که آدمیان هر کار ظالمانه‌ای را نخواسته و ندانسته مرتکب می‌گردند. اگر کسی از روی ستیزه‌جویی بگوید: «راست است که بعضی کسان نخواسته و ندانسته ستم می‌کنند ولی بیشتر ستمکاران دانسته و با ارادهٔ آزاد به‌کارهای ظالمانه مبادرت می‌ورزند»، این سخن را نخواهم‌پذیرفت و بر عقیدهٔ خود پابرجا خواهم‌ماند. اکنون، کلینیاس و مگیلوس، ممکن است بپرسید: «اگر چنین است، آیا باز معتقدی که باید برای جامعهٔ نوبنیاد خود قانون وضع کنیم؟» پاسخ خواهم‌داد: «البته باید قانون وضع کنیم». باز خواهیدپرسید «آیا قوانین ما میان کسانی که عمداً مرتکب جرم می‌شوند و آنان که بی‌عمد خطایی می‌کنند، فرق خواهندگذاشت؟ و آیا برای گروه نخستین کیفری سخت‌تر پیش‌بینی خواهیم‌کرد و برای دستهٔ دوم مجازاتی سبکتر؟ یا چون معتقدیم که هیچ کس خواسته و دانسته خطا نمی‌کند، همه را به‌یک چشم خواهیم‌نگریست؟» ۸۶۱

کلینیاس: البته چنین خواهیم‌پرسید زیرا می‌خواهیم‌بدانیم اصلی را که بیان کردی چگونه می‌خواهی در قوانین بگنجانی.

آتنی: خوب گفتی. اجازه بدهید پاسخ شما را با تفصیلی بیشتر بدهم.

کلینیاس: چگونه؟

آتنی: نخست باید این نکته را بیادداشته‌باشیم که گفتیم مردمان هنگام داوری دربارهٔ عدل و ظلم دچار تناقض می‌گردند. آنگاه باید بار دیگر از خود بپرسیم: «آیا نباید در رفع این تناقض بکوشیم، بلکه باید فرقی را که همهٔ قانونگذاران میان خطاهای عمدی و بی‌عمد گذاشته‌اند ندیده بگیریم؟ و آیا باید عقیده‌ای را که بیان کردم مانند سخنی از زبان خدایان تلقی کنیم و بی‌آنکه توضیحی دربارهٔ درستی آن بدهیم، به‌اتکاءِ آن روشی در قانونگذاری در پیش گیریم بر خلاف روشی که قانونگذاران دیگر درپیش‌گرفته‌اند؟» پاسخ من به‌این سؤال چنین است: هرگز! بلکه ما موظفیم پیش از وضع قوانین مجازات روشن کنیم که تقسیم جرائم عمدی و بی‌عمد کاری بی‌اساس نیست بلکه آن دو نوع جرم، دو چیز مختلفند. سپس باید فرقی را که میان آن دو هست هویدا سازیم تا در نتیجه، هنگامی که قانونگذار برای هر یک از آنها کیفری معین می‌کند هر کسی

بتواند بفهمد که او چرا و بر چه اساسی چنین می‌کند و آیا کیفر پیش‌بینی‌شده برای هر یک از آنها درست است یا نه.

کلینیاس: راست می‌گویی. باید یکی از دو کار را بکنیم: یا باید از این دعا، که همهٔ جرائم غیرعمدی هستند و هیچ کس خواسته و دانسته مرتکب جرم نمی‌شود، دست بشوییم، و یا باید آن را نیک بررسی کنیم و درباره‌اش توضیح کافی بدهیم و درستی آن را ثابت نماییم.

آتنی: از آن ادعا نمی‌توانم دست بشویم. چه اگر چنین کنم منکر امری خواهم‌شد که به‌راستی آن اعتقاد راسخ دارم. پس شق دوم را اختیار می‌کنم و می‌کوشم فرق آن دو نوع جرم را باز نمایم و ثابت کنم که جدایی آنها از یکدیگر در این نیست که یکی را با ارادهٔ آزاد و از روی عمد مرتکب می‌شوند و دیگری را بی‌اراده و عمد. بلکه فرق در جایی دیگر است.

کلینیاس: پس شروع کن.

آتنی: می‌دانید که مردمان در مراودهٔ روزانه زیانهایی به‌یکدیگر می‌رسانند که بعضی از آنها از روی ارادهٔ آزاد صورت‌می‌گیرد و بعضی بی‌ارادهٔ آزاد.

کلینیاس: واضح است.

آتنی: باید بهوش باشیم تا هر کاری را که سبب می‌شود زیانی به‌دیگری برسد جرم، یعنی عمل ظالمانه، نشماریم تا مجبور نشویم بگوییم که پاره‌ای از
۸۶۲ جرمها عمدی است و پاره‌ای غیرعمدی. زیرا زیان‌رساندن گاه خواسته و دانسته صورت‌می‌گیرد و گاه بی‌خواستن و دانستن. اکنون به‌توضیحی که می‌دهم بدقت گوش فرادهید تا ببینید سخنم معنایی دارد یا بی‌معنی است. کلینیاس و مگیلوس، هر گاه کسی نه از روی قصد و عمد بلکه بر خلاف میل و آرزوی خود به دیگری زیانی برساند، نخواهم‌گفت آن کس مرتکب جرم شده ولی جرمش غیرعمدی است. بدین جهت در قانونی که وضع می‌کنم از جنحه یا جنایت غیرعمدی سخن به‌میان نخواهم‌آورد و عملی را که سبب چنان زیانی برای دیگری شده‌است ظالمانه نخواهم‌نامید بلکه اگر بتوانم شما را با خود همداستان کنم، در بسی از موارد کسی را که به‌دیگری سودی رسانده‌است ظالم خواهم‌نامید و عمل او را ظالمانه خواهم‌شمرد، و این در مواردی خواهدبود که کسی با ارتکاب عملی خلاف قانون به‌دیگری سودی برساند. دوستان من، خود انصاف دهید آیا می‌توان دادن چیزی به‌دیگری یا گرفتن چیزی را از دیگری معیار عدل و ظلم دانست؟ و آیا

قانونگذار نباید تنها این نکته را در نظر بگیرد که آنکه به‌دیگری سودی می‌رساند یا زیانی، با قصد و نیّت خوب عمل می‌کند یا نه، و آیا عملش مطابق قانون است یا نه؟ قانونگذار نباید زیان‌رساندن را با جنایت اشتباه کند بلکه باید آن دو را جدا نگاه‌دارد. در مورد زیان‌رساندن باید قوانینی وضع کند که در مرتبهٔ نخست مانع شوند از اینکه کسی به‌دیگری زیانی برساند و در مرتبهٔ دوم، یعنی آنجا که کسی به‌دیگری زیانی رسانده‌است، سبب شوند که زیان تا آنجا که میسر است جبران شود. بدین معنی که آنچه گم شده‌است پیدا شود و آنچه ویران شده‌است دوباره آباد گردد و اگر کسی زخمی خورده‌است بهبود یابد، و اگر کشته شده‌است دیه‌اش پرداخته‌شود. به‌عبارت دیگر، در این مورد قانونگذار باید چنان قوانینی وضع کند که زیان‌دیده را با کسی که مسبب زیان شده‌است آشتی دهد و میان آنان دوستی برقرار سازد.

کلینیاس: تا اینجا با تو موافقم.

آتنی: ولی در مورد جنایت، اعم از اینکه مایهٔ زیانی برای دیگری باشد یا سودی، قانونگذار باید بداند که منشأ اصلی آن، بیماری روح است و بدین جهت باید مداوای روح را ـ اگر هنوز قابل علاج باشد ـ هدف قوانین خود سازد. دربارهٔ روش این مداوا و اینکه چگونه می‌توان از آن نتیجهٔ مطلوب بدست‌آورد به توضیحی که می‌دهم گوش فرادهید.

کلینیاس: بگو.

آتنی: در مورد هر جنایتی، خواه بزرگ باشد و خواه کوچک، قانون نباید تنها به‌جبران زیانی که به‌دیگری وارد آمده‌است اکتفا کند. بلکه باید کسی را که مرتکب آن شده‌است به‌ماهیت جنایت آشنا سازد و مجبورش کند که در آینده از ارتکاب آن احتراز ورزد. قانونگذار باید، خواه از راه گفتار و خواه از طریق کردار و خواه با توسل به‌افتخار یا ننگ و خواه با گرفتن جریمه یا دادن پاداش و خلاصه با توسل به‌هر وسیله‌ای که مؤثر باشد، مجرم را به‌آنجا برساند که از ظلم بیزار گردد و به‌عدل گراید، یا دست کم انزجارش نسبت به‌عدالت کاسته‌شود. یگانه وظیفهٔ قانون مجازات همین است. اکنون باید دید قانونگذار برای کسانی که به‌عقیدهٔ او به‌بیماری علاج‌ناپذیری دچارند چگونه کیفری باید معین کند؟ چون قانونگذار معتقد است که از یک سو زندگی برای خود آن گونه کسان حاصلی جز زیان ندارد و از سوی دیگر کشتن آنان برای دیگران دو فایده دربردارد که یکی عبرت‌گرفتن از ۸۶۳

سرنوشت ایشان است و دیگری رهایی جامعه از عناصر فاسد، پس چاره‌ای نخواهددید جز اینکه برای آن گونه بیدادگران مجازات اعدام پیش‌بینی کند.

کلینیاس: این توضیح اگر درست فهمیده‌باشم مستدل و قانع‌کننده است. ولی میل دارم نخست با گفتاری روشن، فرقی را که میان جنایت و زیان‌رساندن به‌دیگران هست به‌ما بنمایی و سپس فرق میان جنایت عمدی و جنایت غیرعمد را بیان کنی.

آتنی: گمان می‌کنم روح آدمی را تا آن اندازه می‌شناسید که می‌دانید در روح حالتی یا جزئی هست که خشم خواندمی‌شود. آن جزء لجوج و ستیزه‌جوست و اگر بر تمام روح دست‌بیابد آن را به‌شرارت وادار می‌کند و ویرانیها ببارمی‌آورد.

کلینیاس: تردید نیست.

آتنی: حالتی دیگر هست غیر از خشم، که شهوت نام دارد. شهوت با نیرویی که بر خلاف نیروی خشم است اختیار آدمی را بدست‌می‌گیرد و او را وادار می‌کند که با توسل به‌زور یا نیرنگ آن را به‌آرزویش رساند.

کلینیاس: این نیز درست است.

آتنی: خطاکاری علت سومی هم دارد که نامش نادانی است و نادانی بر دو نوع است:

یکی نادانی ساده که منشأ خطاهای سبکتر است و دیگر نادانی مرکب. نادانی مرکب آنجاست که کسی نه تنها به‌سبب نادانی بلکه به‌گمان اینکه داناست، مرتکب خطا شود. قانونگذار باید بداند که این نادانی دوم، خصوصاً اگر با توانایی و زور همدست شود، علت اصلی همهٔ جنایات بزرگ و خانمان‌برانداز است در حالی که اگر با ناتوانی همراه باشد منشأ خطاهایی است که از کودکان و سالخوردگان سرمی‌زند. هر چند به‌اینها نیز باید نام خطا داد ولی قانونگذار در بیشتر موارد برای آنها کیفری سبک پیش‌بینی خواهدکرد و حتی گاهی آنها را به‌دیدهٔ اغماض خواهدنگریست.

کلینیاس: راست می‌گویی.

آتنی: همهٔ ما می‌گوییم که بعضی کسان به‌خشم و شهوت غلبه می‌یابند و بعضی دیگر مغلوب آنها می‌شوند.

کلینیاس: راست است.

آتنی: ولی تا کنون نشنیده‌ایم بگویند که کسی به‌نادانی غالب می‌آید و

دیگری مغلوب آن می‌گردد.

کلینیاس: صحیح است.

آتنی: با این همه معتقدیم که آن سه عامل آدمی را به‌هر جا خواهند می‌کشانند، چنان که آدمی بعضی اوقات حس می‌کند که در آن واحد به‌چند سو کشیده‌می‌شود.

کلینیاس: آری، بیشتر اوقات چنین است.

آتنی: پس از این مقدمه، اکنون می‌کوشم با بیانی ساده و روشن توضیح دهم که به‌عقیدهٔ من عدل چیست و ظلم کدام است. من استیلای خشم و ترس و
شهوت و لذت و درد و حسد و همهٔ عواطف و تمایلات دیگر را بر روح آدمی، اعم از ۸۶۴
اینکه منشأ زیانی ظاهری باشد یا نه، ظلم می‌نامم. ولی آنجا که گرایش به‌نیکی ـ اعم از اینکه جامعه یا فرد چه تصوری از نیکی داشته‌باشد ـ بر روح آدمی فرمانروایی کند و منشأ اعمال او باشد، این حالت روح را عدل نام می‌دهم و معتقدم بهترین زندگیها این است که آدمی در همهٔ اعمال خود از این حالت روح پیروی کند هر چند اعمالش گاه به‌گاه سبب زیانی برای دیگران باشد. عقیدهٔ من در این باره این است که شنیدید. بیشتر مردمان عملی را که منشأ چنان زیانی باشد خطای غیرعمد می‌نامند. ولی ما نمی‌خواهیم با آنان بر سر کلمات بجنگیم بلکه چون روشن شد که سه نوع خطا هست، باید هر سه را بار دیگر تعریف کنیم تا فراموش نشوند. نوع نخستین، خطایی است که منشأ آن درد، و به‌عبارت دیگر ترس یا خشم است.

کلینیاس: راست است.

آتنی: نوع دوم خطاهایی است که از لذات و هوسها ناشی می‌شوند. منشأ نوع سوم روگردانی از تصور درست دربارهٔ نیکی است. چون این نوع سوم باز دارای سه نوع است، پس باید وجود پنج نوع خطا را بپذیریم و قوانینی را که برای این پنج نوع خطا وضع خواهیم‌کرد باید به‌دو نوع اصلی تقسیم کنیم.

کلینیاس: آن دو نوع کدامند؟

آتنی: نوع نخستین ناظر بر جرائمی خواهدبود که در ملاءِ عام به‌وقوع می‌پیوندند و با زور و عنف توأمند و نوع دوم بر جرائمی که پنهانی و در تاریکی و با توسل به‌نیرنگ صورت‌می‌گیرند. گاه هم پیش‌می‌آید که مجرم هر دو وسیله را بکارمی‌بندد. بدین جهت قوانینی که ناظر بر این گونه مواردند باید شدیدتر از

قوانین دیگر باشند.

کلینیاس: در این نکته با تو موافقم.

آتنی: اکنون بگذار به‌نقطه‌ای بازگردیم که این بحث فرعی را از آن آغاز کردیم، و به‌کار قانونگذاری ادامه دهیم.

اگر اشتباه نکنم دربارهٔ دستبرد به‌پرستشگاهها و خیانت به‌کشور و سوءِ قصد به‌نظام سیاسی جامعه قوانینی وضع کردیم. در اینجا با توجه به‌بحثی که گذشت باید نکته‌ای را متذکر شویم. ممکن است کسی در حال جنون، یا بدان سبب که قوای عقلانیش رشد کافی نکرده یا به‌علت بیماری یا سالخوردگی رو به ضعف نهاده‌است، مرتکب یکی از آن جنایات شود. اگر سخنان متهم یا مدافع او قاضی را متقاعد سازد که متهم در حال ارتکاب جرم دچار یکی از آن حالات بوده است دادگاه تنها به‌جبران خسارت حکم خواهدداد و از مجازات مجرم چشم خواهدپوشید. این قاعده دربارهٔ کسانی هم که در حال جنون مرتکب جرمی دیگر شوند رعایت خواهدشد به‌استثنای کسی که مرتکب قتل شده و دست به‌خون آلوده است: چنین کسی محکوم خواهدشد به‌اینکه یک سال در کشوری بیگانه
۸۶۵ بسربرد، و اگر پیش از پایان یک سال به‌وطن بازگردد به‌دستور پاسداران قانون دو سال در زندان خواهدماند.

اکنون که سخن به‌موضوع قتل کشیده‌است، بگذارید بکوشیم تا قانونی کامل برای همهٔ انواع قتل وضع کنیم. نخست به‌قتلی می‌پردازیم که بی‌قصد و عمد در اثنای ورزش یا تمرین جنگ روی‌می‌دهد. اگر کسی در اثنای مسابقهٔ ورزشی یا بازی دیگری را بی‌عمد بکشد، اعم از آنکه مصدوم فوراً بمیرد یا بر اثر زخمی که خورده‌است پس از مدتی درگذرد، همچنین اگر قتل در میدان جنگ یا در اثنای تمرین جنگ که به‌دستور مقامات دولتی برپا شده‌است صورت‌گیرد، اعم از اینکه تمرین با سلاح یا بی‌سلاح باشد، قاتل مطابق قانونی که از پرستشگاه دلفوی رسیده‌است خود را پاک خواهدساخت و از آن پس بی‌گناه شمرده خواهدشد. پزشکان نیز مشمول همین قاعده‌اند و اگر بیماری بی‌آنکه قصدی از طرف پزشک در کار باشد بمیرد، پزشک مطابق قانون بی‌گناه است. ولی اگر کسی بی‌عمد دیگری را به‌دست خود بکشد، اعم از اینکه سلاحی بکارببرد یا نه، یا با دادن خوردنی و نوشیدنی او را هلاک کند، یا سبب شود که دیگری از سرما یا گرما بمیرد، خواه خود مباشر قتل باشد و خواه قتل به‌دستور او و به‌دست دیگری

صـورت‌گیرد، بـر حسب مـورد بـه‌یکی از مـجازاتـهایی کـه بـرمی‌شماریم مـحکوم خواهدشد:

اگر کسی بندهٔ دیگری را بکشد و در این گمان باشد که بنده از آن خـود اوست، باید بهای بنده را به‌صاحب آن بپردازد وگرنه به‌حکم دادگاه به‌پرداخت دو برابر بهای بندهٔ مقتول به‌صاحب آن محکوم خواهدشد. بهای بندهٔ مقتول را دادگاه معین خواهدکرد. چنین قاتلی برای پاک‌شدن باید به‌دستور مفسرانی که از طرف خدای دلفوی برگزیده‌شده‌اند مراسمی بجای‌آورد بمراتب مفصلتر از مراسـم لازم برای تطهیر اشخاصی که در اثنای ورزش یا تمرین جنگ کسی را کشته‌اند.

اگر کسی بندهٔ خود را بکشـد، پس از بجاآوردن مـراسـم تـطهیر بـی‌گناه شمرده خواهدشد.

اگر کسی بدون قصد مردی آزاد را بکشـد بـاید هـمان مـراسـم تـطهیر را بجای‌آورد که در مورد قتل بنده ضروری است. ولی چنین قاتلی نباید از دستوری که در آن داستان کهن نهفته‌است سر بـاز زنـد: مـی‌گویند مـرد آزاد کـه بـه‌دست دیگری کشته‌شود مـدتی بـر قـاتل خشـم مـی‌گیرد و بـه‌علت سـرنوشتی کـه بـه‌او روی‌آورده‌است وحشت و هراس بر او مستولی می‌گردد. بدین جهت اگر قاتل را در جاهایی ببیند که خود در زمان زندگی با آنها الفت داشت، به‌هیجان می‌آید و قاتل را نیز به‌اضطراب و هیجان دچار می‌سازد، و ناراحـتی درونـی خـود قـاتل نـیز بـر اضطرابش می‌افزاید. از این رو قاتل باید یک سال تمام از نزدیک‌شدن به‌جاهایی که مقتول در زمان زندگی در آنها رفت و آمـد مـی‌کرد احـتراز کـند. اگـر مـقتول ۸۶۶
بیگانه‌ای باشد قاتل یک سال نباید به‌وطن او قدم بگذارد. در صـورتی کـه قـاتل بدین دستور عمل کند خویشان نزدیک مقتول، که موظفند به‌رعایت این دستور نظارت کنند، از تقصیر قاتل خواهندگذشت. ولی اگر از این دستور سرببیچد، یـا پیش از بجاآوردن مراسم تطهیر در پرستشگاهی حضور یابد و به‌خدایان قـربانی نثار کند، خویشان نزدیک مقتول از او به‌دادگاه شکایت خواهـندبرد و دادگـاه در صورتی که اتهام او ثابت شود او را به‌دو برابر همهٔ آن کفّاره‌ها محکوم خواهدکرد. اگر خویش نزدیک مقتول وظیفهٔ خود را به‌شرحی کـه گـفتیم ادا نکـند، او خـود گناهکار شمرده خواهدشد و خون مقتول به‌گردن او خواهدافتاد. گذشته از این هر کسی حق خواهدداشت از او به‌دادگاه شکایت برد و بخواهد که او را پنج سال از وطنش تبعید کنند.

هر گاه در شهر ما بیگانه‌ای بی‌عمد بیگانه‌ای دیگر را بکشد، اگر قاتل از بیگانگانی باشد که در شهر ما مسکن گزیده‌اند، باید یک سال از شهر دور بماند و اگر از ساکنان شهر نباشد پس از تطهیر برای همیشه از شهر تبعید خواهدشد اعم از اینکه مقتول بیگانه‌ای مقیم شهر باشد یا مسافر یا یکی از شهروندان. چنین قاتلی که از شهر تبعید شده‌است اگر باری دیگر به‌شهر بازگردد پاسداران قانون محکوم به‌اعدامش خواهندکرد و دارایی او را ضبط خواهندنمود و به‌خویشان نزدیک مقتول خواهندداد. ولی اگر روزی بر حسب اتفاق توفان دریا او را به‌ساحل شهر ما بیفکند مجبور خواهدبود در ساحل چادر بزند و در نخستین فرصت برود. اگر او را اسیر کنند و بزور به‌شهر ما بیاورند مقامات شهر آزادش خواهندساخت و بی‌آنکه آسیبی به‌او برسانند از شهر بیرونش خواهندکرد.

در مورد قتلهای ناشی از خشم و هیجان باید به‌دو شق قائل شد: شق نخست این است که کسی که تهییج شده، ناگهان و بی‌تصمیم قبلی کس دیگری را بزند و بکشد و بی‌درنگ از کاری که کرده‌است پشیمان شود. شق دوم آن است که کسی بر اثر دشنام یا اهانت خشمگین شود و در صدد انتقام برآید و پس از مدتی با قصد و اراده حریف را بکشد بی‌آنکه احساس پشیمانی کند. پس می‌بینید که قتلهای ناشی از هیجان بر دو گونه‌اند و می‌توان گفت که هر دوی آنها میان قتل عمدی و قتل بی‌عمد قراردارند. آنکه خشم را فرومی‌خورد و در حال هیجان انتقام
۸۶۷ نمی‌گیرد بلکه پس از گذشتن زمانی در صدد قتل برمی‌آید عملش به‌قتل عمدی مانند است، در حالی که آن دیگری، که در حال خشم اختیارش به‌دست نیست به‌قاتل بی‌عمد شبیه‌تر است. ولی در این مورد نیز نمی‌توان قصد کشتن را بکلی منتفی دانست. از این رو قتلهای ناشی از خشم و هیجان را نه می‌توان بآسانی در ردیف قتلهای عمد قرارداد و نه می‌توان در زمرهٔ قتلهای بی‌عمد شمرد. پس باید برای قتلهایی که به‌قتل عمدی شبیهند مجازاتی سنگین‌تر معین کرد و برای قتلهایی که در حین هیجان بی قصد قبلی واقع می‌شوند کیفری سبک پیش‌بینی نمود.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: اکنون بر سر سخن پیشین خود بازمی‌گردیم: هر کس در حال خشم و هیجان درونی و بدون تأمل، مردی آزاد را بکشد علاوه بر کیفر قتل غیرعمد، به‌دو سال تبعید از کشور محکوم خواهدشد. باشد که در طی این دو سال زندگی

دور از یار و دیار، راه غلبه بر هیجان درونی را بیاموزد. ولی کسی که بر اثر خشم و با قصد و اراده و پس از تأمل دیگری را هلاک کند، گذشته از کیفر قتل غیرعمد باید به‌سه سال تبعید محکوم گردد زیرا شدت هیجانی که بر او مستولی بوده، او را مستحق کیفری سنگین‌تر ساخته‌است. دربارهٔ اینکه آیا آن تبعیدشدگان را باید دوباره به‌کشور راه‌داد یا نه، قانونی که بیان می‌کنم اجرا خواهدشد.

وضع قانونی که شامل حال همهٔ آنان شود دشوار است. چه، بسا ممکن است قاتلی که برای او کیفری سبک پیش‌بینی شده‌است بدتر و خطرناکتر از آن دیگری بوده و جنایت را با خشونتی بیشتر انجام‌داده‌باشد در حالی که دیگری، هر چند به‌حکم قانون باید کیفری سنگین‌تر ببیند، از حیث بدی به‌آن پایه نباشد. از این رو باید به‌پاسداران قانون اختیار دهیم که بر حسب مورد هر حکمی که صلاح می‌دانند دربارهٔ آنان صادر کنند. چون زمان تبعید قاتل بسرآید، پاسداران قانون باید دوازده تن از میان خود برگزینند و به‌مرز کشور بفرستند. اینان نخست به رفتاری که مرد تبعیدشده در زمان تبعید درپیش‌گرفته بوده‌است رسیدگی خواهند کرد و سپس حکم خواهندداد که آیا او را دوباره باید به‌کشور راه‌داد یا نه. هر حکمی که پاسداران قانون در این باره بدهند قاطع خواهدبود. قاتلی که پس از ۸۶۸
بازگشت از تبعید بار دیگر مرتکب قتل شود برای ابد از کشور تبعید خواهدگردید و اگر بازگردد همان قانون که در مورد بیگانگان وضع کردیم دربارهٔ او اجرا خواهد شد.

اگر کسی بندهٔ خود را در حال خشم و هیجان بکشد باید مراسم تطهیر را بجای‌آورد. ولی اگر بندهٔ مقتول از آن دیگری باشد قاتل علاوه بر انجام مراسم تطهیر باید دو برابر بهای بنده را به‌صاحب آن بپردازد.

اگر قاتلی پیش از انجام مراسم تطهیر به‌میدان شهر یا ورزشگاه یا پرستشگاهی وارد شود و آنجا را با حضور خود بیالاید، و همچنین اگر خویشان نزدیک مقتول حضور قاتل را در آن مکانها تحمل کنند، هر کسی حق خواهد داشت از آنان به‌دادگاه شکایت برد و دادگاه آنان را به‌پرداخت دو برابر جریمهٔ قانونی و همچنین به‌دو برابر کیفری که قانون پیش‌بینی کرده‌است محکوم خواهد نمود و مبلغ جریمه به‌شاکی پرداخته خواهدشد.

اگر بنده‌ای در حال خشم خواجهٔ خود را بکشد قاتل در اختیار خویشان مقتول خواهدبود و اینان آنچه بخواهند با او می‌توانند کرد. ولی به‌هر حال حق

ندارند او را زنده رها کنند. اگر بنده‌ای مرد آزاد دیگری را هلاک کند، خواجهٔ او مکلف است او را در اختیار بازماندگان مقتول قراردهد و اینان نیز موظفند بندهٔ قاتل را بکشند.

اگر پدر یا مادری پسر یا دختر خود را در حال خشم بکشد ـ گرچه چنین جرمی کمتر پیش‌می‌آید ـ قاتل مکلف خواهدبود برای تطهیر خود همان مراسمی را بجای‌آورد که دربارهٔ دیگر قاتلان پیش‌بینی کرده‌ایم و علاوه بر آن به‌سه سال تبعید از کشور محکوم خواهدشد. پس از بازگشت از تبعید نیز زن و شوهر همیشه جدا خواهندماند و حق نخواهندداشت با یکدیگر نزدیکی کنند و کودکی بوجود آورند. همچنین قاتل حق نخواهدداشت با کسی که در نتیجهٔ قتل بی‌فرزند یا
۸۶۹ بی‌برادر مانده‌است در زیر سقفی بسربرد یا در انجام مراسم قربان با او شریک شود. اگر کسی از این دستور سربتابد هر کسی حق خواهدداشت او را به‌اتهام بی‌دینی به‌دادگاه جلب کند. کسی که در حال خشم و هیجان زن یا شوهر خود را هلاک کند، به‌انجام مراسم تطهیر و سه سال تبعید محکوم خواهدشد و پس از بازگشت از تبعید حق نخواهدداشت با فرزندان خود در زیر یک سقف زندگی کند یا بر یک سفره غذا بخورد و یا در انجام مراسم قربان شریک باشد. در صورت تخلّف از این قاعده هر کسی حق خواهدداشت دعوی بی‌دینی بر او اقامه کند. همین قانون دربارهٔ برادری که برادر یا خواهر خود را بکشد و خواهری که خواهر یا برادر خود را هلاک کند اجرا خواهدشد. در این مورد نیز قاتل پس از بازگشت از تبعید با پدر و مادر و برادران و خواهران خود در زیر یک سقف زندگی نخواهدکرد و بر سر یک سفره نخواهدنشست و در مراسم قربان شریک نخواهدشد و در صورت سرپیچی از این دستور به‌اتهام بی‌دینی محاکمه خواهدشد.

کسی که در حال خشم و هیجان دست به‌خون پدر یا مادر خود بیالاید، اگر پدر یا مادر پیش از مرگ گناه او را بخشیده‌باشند پس از انجام مراسم تطهیر بی‌گناه شمرده خواهدشد. ولی اگر مقتول پیش از مرگ چشم از گناه او نپوشیده‌باشد، علاوه بر مجازات قتل، کیفر بی‌دینی و دستبرد به‌پرستشگاه نیز دربارهٔ قاتل اجرا خواهدشد زیرا چنین قاتلی با کشتن کسی که به‌او زندگی بخشیده‌است ـ هر چند این جنایت را در حال خشم و هیجان مرتکب شده‌باشد ـ سزاوار چندین بار کشتن است و اگر ممکن بود کسی بیش از یک بار بمیرد حق این بود که او را بیش از یک بار بکشند. فرزند، حتی اگر پدر و مادر در صدد کشتن

او برآیند، حق ندارد برای دفاع از خود به‌روی کسانی که او را به‌جهان آورده‌اند دست بلند کند و آنان را ازپای‌درآورد. همهٔ قوانین او را مکلف ساخته‌اند که تحمل مرگ را برتر از ارتکاب چنان جنایتی بشمارد. از این رو فرزندی که در حال خشم پدر یا مادر خود را ازپای‌درآورد کیفری جز مرگ نخواهددید.

اگر برادری در حین نزاع مورد حملهٔ برادر قرارگیرد و برای دفاع از خود او را بکشد، با او چنان رفتار خواهندکرد که گویی در میدان جنگ دشمن را از پای درآورده‌است و بی‌گناهش خواهندشمرد. اگر شهروند یا بیگانه‌ای بیگانه‌ای را، یا بیگانه‌ای بیگانه یا شهروندی را در حال دفاع از خود ازپای‌درآورد بی‌گناه شمرده خواهدشد همچنین است اگر بنده‌ای در حال دفاع از خود بنده‌ای دیگر را بکشد. ولی اگر بنده‌ای در حال دفاع از خود آزادمردی را هلاک کند به‌مجازات قاتل پدر محکوم خواهدگردید و قاعده‌ای که در مورد گذشت مقتول از گناه قاتل بیان کردیم در اینجا نیز رعایت خواهدشد. بدین معنی که اگر مقتول پیش از مرگ گناه قاتل را بخشیده‌باشد، قاتل پس از انجام مراسم تطهیر به‌یک سال تبعید از وطن محکوم خواهدگردید.

گمان می‌کنم همهٔ موارد قتل غیرعمد را، که انگیزهٔ آنها خشم و هیجان است، برشمرده و کیفر هر یک را بیان کرده‌ایم. اکنون باید به‌قتل عمدی که با قصد قبلی و از روی ظلم و به‌سائقهٔ طمع و شهوت و حسد صورت‌می‌گیرد بپردازیم.

کلینیاس: درست است.

آتنی: نخست بگذارید انواع گوناگون قتل عمدی را تشریح کنیم. قوی‌ترین انگیزهٔ این گونه جنایات طمع و حرص مال‌اندوزی است، و بیدارکنندهٔ این انگیزه ۸۷۰
آن چیزی است که بدست‌آوردنش بزرگترین آرزوی تودهٔ مردم است، یعنی پول. پول سبب می‌شود که حرصی سیری‌ناپذیر به‌اندوختن مال ــ که در نهاد ما آدمیان نهفته‌است و در سایهٔ تربیت نادرست روز به‌روز نیرومندتر می‌گردد ــ سربردارد و اختیار آدمی را بدست‌گیرد. مایهٔ اصلی این تربیت نادرست، چه در یونان و چه در کشورهای دیگر، عقیدهٔ نادرستی است که مردمان در مورد ارزش ثروت دارند. چنانکه می‌دانید، مردمان ثروت را که از حیث ارزش در مرتبهٔ سوم جای‌دارد، در مرتبهٔ نخستین قرارمی‌دهند و بدین‌سان هم خود را به‌ورطهٔ فساد می‌کشانند و هم نسلهای آینده را. سخن درست دربارهٔ ثروت این است که ثروت برای تن است و تن برای روح. پس روح در مرتبهٔ نخستین قراردارد، تن که در خدمت روح است

در مرتبهٔ دوم، و ثروت که در خدمت تن است در مرتبهٔ سوم. بنا بر این کسی که آرزوی رسیدن به‌بلندترین پایهٔ نیکبختی را در سر دارد هرگز طالب ثروت مطلق نیست بلکه خواهان ثروتی است که با عدالت و خویشتن‌داری بدست‌آید. در جامعه‌ای که این اندیشه حکومت کند هرگز خونی ریخته‌نمی‌شود که با خون شستنی باشد. ولی در جامعه‌های کنونی حرص مال بزرگترین انگیزهٔ قتلهای عمدی است. انگیزهٔ دوم جاه‌طلبی است که حسد می‌زاید، و اینها دو مشاور خطرناک و دو دشمن خونی مردان شریفند و جامعه‌ها را به‌سوی تباهی سوق می‌دهند. انگیزهٔ سوم ترس از برملاشدن جنایتی است که در نهان صورت‌گرفته است. چه اگر کسی جنایتی مرتکب شده‌باشد و نخواهد که پرده از کارش بیفتد، می‌کوشد تا به‌وسیله‌ای دهان کسانی را که از راز او آگاهند ببندد و برای رسیدن بدین مقصود از ارتکاب قتل نیز باک ندارد.

این سخن مقدمه‌ای بود برای قوانینی که اکنون وضع خواهیم‌کرد. در اینجا باید نکته‌ای را نیز بیادبیاوریم که کسانی که به‌رموز داستانهای کهن واقفند، نه تنها آن را بارها به‌دیگران می‌گویند بلکه به‌درستی آن ایمان دارند. آن نکته این است که قاتل نه تنها در جهان دیگر به‌کیفر می‌رسد بلکه روحش پس از بازگشت به‌این جهان، در زندگی دوم، قربانی همان جنایتی می‌شود که خود در زندگی نخستین مرتکب شده‌است، یعنی به‌دست دیگری کشته‌می‌شود.

هر که این پیشدرامد را به‌گوش هوش بشنود و از آن کیفر بهراسد، نیازی به‌شنیدن نغمهٔ اصلی ندارد. ولی برای کسانی که از آن گفته عبرت نگیرند باید قانونی بدین گونه وضع کنیم: هر کس با قصد و اراده و بناحق هموطنی را به‌دست
۸۷۱ خود بکشد، از همهٔ حقوق اجتماعی محروم خواهدشد و حق نخواهدداشت به پرستشگاه یا میدان یا بندر یا مکان عمومی دیگر قدم بگذارد و آنها را با حضور خود بیالاید، خواه دیگران او را از ورود به‌آن مکانها بازدارند و خواه نه. خویشان نزدیک مقتول تا درجهٔ برادرزاده و خواهرزاده مکلفند مجازات قاتل را از دادگاه بخواهند. اگر خویشی از انجام این تکلیف سر باز زند اولاً خون کشته به‌گردن او خواهدافتاد و خشم خدایان شامل حال او خواهدشد. در ثانی هر کس حق خواهد داشت بر او اقامهٔ دعوی کند. چنین کسی نخست باید، چنانکه گویی یکی از خویشان مقتول است، مراسم تطهیر و دیگر مراسمی را که خدا دستور داده‌است بجای‌آورد و آنگاه در برابر همگان اعلام کند که قاتل از همهٔ حقوق اجتماعی

محروم است. سپس باید مجازات قاتل را از دادگاه خواستار شود. همهٔ این کارها باید با اوراد و دعاها و تقدیم قربانیهایی خاص به‌خدایانی که نگهداری جامعه‌ها را از بلای برادرکشی بعهده‌دارند، همراه باشد. پاسداران قانون پس از مشاوره با مفسران و پیشگویان و خدای دلفوی، نام آن خدایان را اعلام خواهندکرد و راهی را که دادگاه در هنگام محاکمه باید درپیش‌گیرد تا خدایان را خشنود سازد نشان‌خواهدداد. دادرسان دادگاه همان کسانی خواهندبود که رسیدگی به‌اتهام دستبرد به‌پرستشگاهها وظیفهٔ آنان است. کسی که اتهامش ثابت شود محکوم به‌مرگ خواهدشد و جسدش هرگز در وطن کسی که خونش به‌دست او ریخته شده‌است به‌خاک سپرده نخواهدشد زیرا جنایتی که او مرتکب شده نه تنها خلاف دینداری بلکه همراه با گستاخی نیز بوده‌است. اگر قاتل بگریزد و به‌حکم دادگاه گردن ننهد، تا پایان عمر مجبور خواهدشد در دیار بیگانه بسربرد و اگر روزی به‌خاک وطن مقتول قدم بگذارد هر کس، اعم از خویش یا هم‌وطن مقتول، حق خواهدداشت او را بکشد یا دست‌بسته به‌نزد رئیس دادگاه ببرد تا او به‌کشتنش فرمان‌دهد.

هر کس که بر قاتلی اقامهٔ دعوی کند، باید از متهم سه ضامن بخواهد تا حضور او را در دادگاه ضمانت کنند. ضامن‌ها باید از شهروندانی باشند که دادگاه بتواند به‌آنان اعتماد کند و بداند که متهم را در روز رسیدگی به‌دادگاه تحویل خواهندداد. اگر متهم نتواند ضامن معرفی کند دادگاه او را به‌زندان خواهدافکند و تا هنگام اجرای حکم در زندان نگاه‌خواهدداشت.

اگر کسی دیگری را به‌دست خود نکشته ولی مسبب قتل او شده و یا قتل به‌دستور او صورت گرفته‌باشد چنان که نتوان او را بی‌گناه شمرد، به‌همان مجازات ۸۷۲
محکوم خواهدشد با این فرق که مجبور نخواهدبود ضامنی معرفی کند و دفن جسدش در وطن مقتول مجاز خواهدبود.

این قانون در مورد بیگانه‌ای هم که بیگانه یا شهروندی را بکشد، و شهروندی که دست به‌خون بیگانه‌ای بیالاید، و همچنین دربارهٔ بنده‌ای که بنده‌ای دیگر را هلاک کند، اعم از اینکه قاتل مقتول را به‌دست خود بکشد یا مسبب قتل او شود، اجرا خواهدشد. اگر قاتل خود مباشر قتل باشد مجبور خواهدبود ضامن بدهد وگرنه نیاز به‌ضامن نخواهدداشت.

اگر بنده‌ای مرتکب قتل مردی آزاد شود، خواه خود مباشر قتل باشد یا نه،

و تقصیرش در دادگاه به‌ثبوت برسد، دژخیم دولت او را بر سر گور مقتول یا به‌جایی که گور مقتول را از آنجا بتوان دید خواهدبرد و هر چند تازیانه که بازماندگان مقتول بخواهند به‌او خواهدزد و اگر قاتل در زیر ضربه‌های تازیانه نمیرد او را خواهدکشت.

اگر کسی برای پنهان‌داشتن جنایتی که مرتکب شده‌است بندهٔ بی‌گناهی را بکشد به‌همان کیفری که برای قاتل شهروند آزاد پیش‌بینی کردیم محکوم خواهدشد.

جنایت دیگری هست که حتی وضع قانون دربارهٔ آن غم‌انگیز است ولی چاره نیست و نمی‌توان از آن به‌سکوت گذشت. آن جنایت این است که کسی یکی از خویشان خود را خواسته و دانسته و بناحق بکشد یا مسبب قتل او شود. گرچه این گونه جنایات بیشتر در کشورهایی روی‌می‌دهد که قوانین و سازمان سیاسی بدی دارند ولی ممکن است در کشوری هم که انتظار چنان جنایتی در آنجا نیست به‌وقوع پیوندد. در مورد این جنایات باید مقدمه‌ای را که پیشتر بیان کردیم بار دیگر تکرار کنیم، باشد که مردمان را عبرت افزاید. در داستانی که از کاهنان روزگاران گذشته به‌ما رسیده‌است گفته‌شده که خدای عدالت و انتقام‌گیرندهٔ خون خویشاوندان چنان مقرر داشته‌است که هر کس دست به‌خون خویشاوندی بیالاید باید در زندگی دوم به‌دست خویشاوندی هلاک شود. هر که پدر خود را بکشد پس از گذشتن زمانی معین، در طی زندگی دوم، به‌دست فرزند خود ازپای‌درخواهدآمد و کسی که مادر را هلاک کند بار دوم به‌صورت زنی به‌دنیا خواهدآمد و به‌دست کودکی که خواهدزایید کشته‌خواهدشد. زیرا برای شستن خون خویشان راهی جز
۸۷۳ این نیست. امید است که ترس از این کیفر خدایی مردمان را از ارتکاب چنان جنایتی برحذر دارد. دربارهٔ کسی که در این ورطهٔ تباهی بیفتد و پدر یا مادر یا برادر یا خواهر یا فرزند خود را خواسته و دانسته و بناحق بکشد، دستور قانونگذار چنین است که بیان می‌کنم: آنچه دربارهٔ محرومیت از حقوق اجتماعی و لزوم معرفی ضامن گفته‌ایم دربارهٔ او نیز رعایت خواهدشد و اگر گناهش در دادگاه ثابت شود خادمان دادگاه حکم قتل او را در حضور دادرسان اجرا خواهندکرد و نعش عریانش را در بیرون شهر بر سر سه‌راهی خواهندافکند و همهٔ کارگزاران دولت هر یک سنگی با خود خواهندبرد و بر سر او خواهندکوبید و بدین طریق شهر را از لکهٔ ننگ او پاک خواهندکرد و سپس نعش او را به‌حکم قانون به‌مرز کشور خواهندبرد

و به‌آن سوی مرز خواهندافکند و بی‌آنکه به‌خاکش بسپارند در همان جا رها خواهندکرد.

اکنون باید دید کدام کیفر سزاوار کسی است که نزدیک‌ترین و گرامی‌ترین خویش خود را هلاک کند؟ مرادم آن کسی است که خود را بکشد، و بی‌آنکه شهر از طریق حکم دادگاه او را بر آن دارد یا به‌بیماری علاج‌ناپذیری مبتلا باشد یا به‌سبب ننگی بزرگ قادر به‌ادامهٔ زندگی نباشد، بلکه فقط به‌علت بُزدلی و زبونی، به‌عمری که سرنوشت برای او مقدر ساخته‌است پایان دهد. مراسمی را که برای تطهیر و دفن چنین کسی باید بجاآورد جز خدا هیچ کس نمی‌داند. از این رو خویشان نزدیک او باید دستور خدا را از کسانی که تفسیرکنندگان گفته‌های او هستند خواستار شوند و مطابق آنها عمل کنند. آنچه ما در این باره می‌توانیم گفت این است که جسد این گونه کسان را باید در گورستانی دورافتاده، در مرز بخشهای دوازده‌گانهٔ کشور، در جایی بی‌نام و نشان دفن کنند و هیچ سنگ یا ستونی نباید بر گور آنان بگذارند.

اگر چهارپایی بارکش یا جانوری دیگر کسی را هلاک کند (جز در مواردی که قتل در اثنای بازیها و مسابقه‌های همگانی صورت‌گیرد) خویشان مقتول باید بر حیوان خطاکار اقامهٔ دعوی کنند. داوری در این مورد به‌عهدهٔ چند تن از پاسداران قانون خواهدبود که شاکیان به‌اختیار خود انتخاب خواهندکرد. اگر گناه حیوان ثابت شود باید آن را بکشند و نعشش را به‌آن سوی مرز کشور بیندازند.

اگر جسمی بی‌جان، جز صاعقه یا تیری که از کمان خدایان جسته‌است، سبب هلاک کسی شود، خواه علت مرگ پاگذاشتن بر روی آن جسم یا برخورد با
۸۷۴ آن باشد و خواه افتادن جسم بر روی آن کس، خویشان مقتول نزدیکترین همسایهٔ خود را قاضی خواهندکرد و به‌دست او خود و همهٔ خویشان دیگر را تطهیر خواهندنمود و سپس آن جسم را به‌بیرون از مرز کشور خواهندافکند.

اگر کسی کشته‌شود و قاتل شناخته نباشد و خویشان مقتول از یافتن قاتل ناتوان بمانند، دادگاه به‌وسیلهٔ اعلامیهٔ عمومی قاتل را به‌محاکمه خواهدخواند، و دادرسان پس از آنکه در دادگاه گردآمدند دستور خواهندداد منادی در میدان شهر به‌آواز بلند به‌همگان اعلام کند که آنکه فلان را کشته‌است چون جرمش در دادگاه ثابت شده، حق ندارد به‌پرستشگاههای کشور یا به‌شهری که مقتول در آن ساکن بوده‌است گام بگذارد و اگر از این دستور سربتابد کشته خواهدشد و نعشش

را به‌آن سوی مرز خواهندافکند و بی‌آنکه دفنش کنند در همان جا رها خواهند کرد.

اکنون می‌خواهیم‌بگوییم که در کدام موارد قاتل را باید بی‌گناه شمرد و از مجازات مصون داشت. اگر کسی دزدی را که شبانه وارد خانهٔ او شده‌است، یا راهزنی را، در حال دفاع از خود بکشد بی‌گناه شمرده خواهدشد. اگر مردی برای اطفاءِ شهوت با زنی آزاد یا دختری دوشیزه یا پسری آزاد با زور نزدیکی کند، و مجنی‌علیه یا پدر یا برادران یا پسران یا شوهر او مجرم را بکشند، همچنین اگر مردی کسی را در حالی بیابد که می‌خواهد با زن او بزور نزدیکی کند، و آن کس را ازپای‌درآورد، در همهٔ این موارد قاتل از کیفر مصون خواهدماند. همچنین است کسی که برای دفاع از پدر یا مادر یا برادر یا مادر فرزندان خودکسی را بکشد.

اینک از وضع قانون دربارهٔ تربیت روح، که زندگی آدمی فقط در پرتو آن دارای ارزش می‌شود و بی‌بهره‌ماندن از آن خلاف این نتیجه را بباری‌آورد، فارغ شده‌ایم. قوانین راجع به‌مجازات انواع گوناگون قتل را نیز وضع کرده و در این باره نیز کار خود را بپایان‌رسانده‌ایم. در خصوص تربیت تن نیز پیش‌تر سخن گفته‌ایم. حال می‌پردازیم به‌انواع جرح و ضرب و مانند آنها، که مردمان گاه دانسته و گاه نادانسته نسبت به‌یکدیگر مرتکب می‌شوند. برای اینکه قوانین ما در این باره نیز مطابق حق باشد باید انواع این جرم را از یکدیگر جدا کنیم و برای هر یک کیفری مناسب پیش‌بینی نماییم. جرح نیز مانند قتل گاه نادانسته واقع می‌شود، گاه در حال خشم و هیجان، گاه بر اثر ترس، وگاه با قصد و تصمیم قبلی. در مورد همهٔ این جرایم نخست باید مقدمه‌ای بدین شرح بیان کنیم:

آدمیان نیازمند قانونند تا مطابق آن زندگی کنند وگرنه فرقی با جانوران
درنده نخواهندداشت. گوش فرادارید تا علت آن را بگوییم: هیچ کس نمی‌تواند ۸۷۵
به‌یاری غریزهٔ طبیعی تشخیص دهد که برای جامعه چه مفید است و چه مضر، تا
بر اثر این تشخیص کاری درپیش‌گیرد که برای جامعه سودمندترین کارهاست.
گذشته از این هر کسی نمی‌داند که سیاست به‌معنی راستین باید منافع عموم را
در نظر گیرد نه منافع افراد را، زیرا منافع عموم وسیلهٔ ارتباط و یگانگی است و
منافع فردی وسیلهٔ جدایی. همچنین همهٔ مردمان نمی‌توانند بدین نکته پی‌ببرند
که اگر منافع عمومی تأمین شود تمام جامعه و یکایک افراد نیکبخت‌تر از هنگامی
می‌شوند که تنها منافع افراد تأمین گردد.

گاه پیش‌می‌آید که کسی همهٔ این نکات را نیک درمی‌یابد ولی چندی نمی‌گذرد که به‌فرمانروایی مستبد و خودرأی تبدیل می‌شود و از آن پس نمی‌تواند به‌عقیدهٔ پیشین خود وفادار بماند و تا پایان عمر منافع عموم را برتر از منافع افراد بشمارد. بلکه ناتوانی طبیعت انسانی او را به‌سوی خودخواهی و حرص مال‌اندوزی می‌کشاند. چون کار بدین جا رسید، او به‌عوالم معنوی بی‌اعتنا می‌گردد و از هر چه با درد و رنج همراه است می‌گریزد و به‌هر چه لذت دربردارد روی‌می‌آورد و در هر کار فقط لذت و درد را در نظر می‌گیرد نه نیکی و حقیقت را، و بدین‌سان روز به‌روز هم خود به‌ورطهٔ رذیلت نزدیکتر می‌شود و هم جامعه را به‌سوی تباهی سوق می‌دهد.

اگر روزی کسی پیدا شود که بتواند به‌همهٔ آن نکات واقف گردد و دمی از آنها غافل نماند، چنان کسی نیاز به‌قانون نخواهدداشت. زیرا هیچ قانونی برتر از دانش راستین نیست و هرگز سزاوار نیست که دانش و خرد تابع و بندهٔ چیزی دیگر باشند، بلکه دانش و خرد حقیقی و آزاد باید همواره به‌همه چیز فرمان براند.

اینک که چنین کسانی در جهان نیستند و اگر باشند شمارشان کم است، ناچاریم به‌آنچه پس از خرد در مرتبهٔ دوم قرارداردد پناه ببریم، یعنی به‌نظم و قانون، که هر چند نمی‌توانند مانند خرد همهٔ امور آدمی را سامان بخشند، ولی لااقل می‌توانند بیشتر امور را دربرگیرند.

گمان می‌کنم در اینجا به‌همین مقدمه می‌توان قناعت کرد. اکنون باید دید کیفر کسی که دیگری را زخمی کند یا آسیبی به‌تن او برساند چیست. همه می‌دانند که در این مورد باید اوضاع و احوال گوناگونی را، از قبیل اینکه مصدوم کیست و کدام عضو مجروح شده یا آسیب دیده و مجرم تحت چه شرایطی مرتکب جرم شده‌است، در نظر گرفت. این اوضاع و احوال سبب می‌شوند که جرم مورد بحث به‌هزارها صورت پیش‌آید. تشخیص همهٔ آن موارد را نه می‌توان به‌عهدهٔ دادگاه گذاشت و نه از این کار صرف‌نظر می‌توان کرد. ولی به‌هر حال تشخیص اینکه هر بار موضوع دعوی با کدام یک از آن صورتها منطبق است با دادگاه خواهد
۸۷۶ بود. گذشته از این، قانونگذار نمی‌تواند برای همهٔ جرایم کوچک و بزرگ که ممکن است به‌صور بیشمار پیش‌آیند کیفرهای جداگانه پیش‌بینی کند بلکه ناچار است تعیین مقدار کیفر یا جریمهٔ مجرم را به‌دادگاه واگذارد.

کلینیاس: پس برای قانونگذار چه تکلیفی باقی‌می‌ماند؟

آتنی: در پاره‌ای موارد باید تعیین کیفر را به‌عهدهٔ دادگاه گذاشت و برای برخی موارد قانونگذار باید کیفری خاص پیش‌بینی کند.

کلینیاس: برای کدام موارد باید قانون وضع کرد و کدام موارد را باید به‌دادگاه واگذاشت؟

آتنی: بهترین پاسخی که می‌توان بدین سؤال داد گمان می‌کنم چنین باشد: در کشوری که دادرسان دادگاه مردمانی ترسو و خاموشند و رأی خود را در نهان صادر می‌کنند، و همچنین در جایی که دادرسان نمی‌توانند خاموش بمانند بلکه دادگاه را چون نمایشگاهی با غوغا و هیاهو پرمی‌کنند و گاه یکی از اصحاب دعوی را به‌آواز بلند می‌ستایند و گاه دیگری را نکوهش می‌کنند و با این گونه خطاب و عتابها رأی خود را اعلام می‌نمایند، جز انتظار بدبختی و فساد نمی‌توان داشت. قانونگذاری برای آن گونه دادگاهها کار لذت‌بخشی نیست. ولی اگر کسی ناگزیر باشد در چنان کشوری قانون وضع کند، ناچار است برای بیشتر جرایم کیفری صریح پیش‌بینی کند و فقط در مواردی قلیل تعیین کیفر را به‌دادگاه واگذارد. ولی آنجا که دادرسان از تربیتی نیکو برخوردارند و پیش از آنکه بدین مقام برگزیده‌شوند مورد آزمایشی دقیق قرارگرفته‌اند، بهتر است تعیین مقدار مجازات یا جریمه به‌خود آنان واگذار شود. چون ما معتقدیم که دادرسان کشور ما از روشن‌بینی کافی بهره دارند و به‌تشخیص اینکه برای کدام جرم کدام کیفر مناسب است توانا هستند، اگر در بیشتر موارد تعیین کیفر را به‌عهدهٔ خود آنان گذاریم کسی ما را سرزنش نخواهدکرد. ولی از روشی هم که تا کنون در قانونگذاری درپیش‌گرفته‌ایم دست برنخواهیم‌داشت و برای هر دسته از جرایم کیفری خاص پیش‌بینی خواهیم‌کرد تا دادرسان ما آن را سرمشق خود سازند و در تعیین کیفر از حد عدالت نگذرند.

اکنون بگذارید بر سر کار اصلی خود بازگردیم و برای جرح و ضرب قوانینی مناسب وضع کنیم. اگر کسی، جز در مواردی که کشتن به‌حکم قانون مجاز است، تصمیم به‌قتل دیگری بگیرد ولی در کار خود کامیاب نشود بلکه او را زخمی کند،
۸۷۷ نباید جرم او را خفیف‌تر از جرم قاتل بشمارند بلکه باید او را به‌اتهام قتل به‌دادگاه ببرند. ولی برای سپاسگزاری از خدای سرنوشت که هم مجرم و هم زخمی را به‌دیدهٔ عطوفت نگریسته و یکی را از ابتلا به‌سیه‌روزی و دیگری را از مرگ رهانیده‌است، و برای آنکه بر خلاف ارادهٔ آن خدا رفتار نشود، باید از کشتن مجرم

چشم‌بپوشند و او را مادام‌العمر به‌کشوری دیگر تبعید کنند. دارایی او را نیز نباید بگیرند بلکه فقط باید مجبورش کنند تا زیانی را که به‌زخمی وارد آمده‌است ـ و مقدار آن از طرف دادگاه معین شده ـ جبران کند. دادگاهی که باید به‌اتهام چنین کسی رسیدگی کند همان است که صلاحیت رسیدگی به‌اتهام قتل را دارد.

اگر پسر یا دختری پدر یا مادر خود را، یا اگر بنده‌ای خواجهٔ خود را، بعمد زخمی کند، محکوم به‌اعدام خواهدشد. همچنین است اگر برادر یا خواهری نسبت به‌برادر یا خواهر خود همین جرم را مرتکب شود. اگر زنی نسبت به‌شوهر یا شوهری نسبت به‌زن خود چنین جرمی مرتکب شود، مادام‌العمر از کشور تبعید خواهدشد و حق نخواهدداشت دارایی خود را با خود ببرد بلکه فرزندانش اگر بزرگ باشند دارایی او را مالک خواهندشد بی‌آنکه به‌تأمین معاش پدر یا مادر، که از کشور تبعید شده‌است، مکلف باشند. اگر فرزندانش صغیر باشند سرپرستی بر آنان گمارده خواهدشد و ادارهٔ اموال آنان به‌سرپرست واگذار خواهدگردید. اگر مجرم فرزندی نداشته‌باشد خویشان او تا درجهٔ برادرزادگان و خواهرزادگان، اعم از مرد و زن، گرد هم خواهندآمد و پس از شور با کاهنان و پاسداران قانون وارثی برای خانهٔ مجرم، که یکی از پنج هزار و چهل خانهٔ شهر است، به‌کارگزاران شهر پیشنهاد خواهندکرد. زیرا آنان به‌این اصل معتقد خواهندبود که هیچ یک از پنج هزار و چهل خانهٔ شهر مال خود یا خانوادهٔ کسی که در آن سکونت دارد نیست، بلکه به‌تمام جامعه تعلق دارد و جامعه مکلف است خانه‌های خود را پاکیزه و مقدس نگاه‌دارد. بنا بر این اگر کسی که زناشویی نکرده یا زناشویی کرده و فرزندی نیاورده‌است در ورطهٔ گناه و تیره‌روزی بیفتد و به‌سبب ارتکاب قتل عمد یا گناه دیگری در برابر خدایان یا آدمیان، به‌اعدام یا تبعید دائم محکوم شود، نخست باید
خانه‌اش را مطابق قانون از آلایش گناه پاک کنند. سپس باید خویشانش، چنانکه ۸۷۸
پیش‌تر گفتیم، گردآیند و پس از شور با پاسداران قانون، یکی از خانواده‌های شهر را که به‌پرهیزگاری و پیروی از اصول اخلاقی معروف و دارای چندین پسر است بگزینند و یکی از آن پسران را وارث پدر آن کسی بخوانند که اعدام یا تبعید شده است و از خدا بخواهند آن پدر برای آن جوان پدری شایسته‌تر از پدر حقیقی باشد. بدین ترتیب آن جوان وارث قانونی می‌شود و مجرم، بی‌آنکه نامی یا فرزندی از او بماند یا سهمی در زمینهای شهر داشته‌باشد، از یادها فراموش می‌گردد.

چنانکه می‌دانید، دو چیز همواره چنان در پهلوی یکدیگر قرارنمی‌گیرند

که فاصله‌ای میان آنها نباشد بلکه در بیشتر موارد چیز سومی میان آن دو هست که چون با هر دو ارتباط دارد حد وسطی است میان آنها. میان جرم عمدی و جرم غیرعمد نیز حد وسطی هست، و آن جرمی است که در حال خشم و هیجان صورت‌گیرد. پس برای آن باید کیفری معین کرد که درخور آن باشد.

بدین جهت می‌گوییم: کسی که در حال خشم و هیجان دیگری را زخمی کند، اگر زخم علاج‌پذیر باشد باید دو برابر زیانی را که به‌زخمی وارد آمده‌است بپردازد، و اگر علاج‌پذیر نباشد چهار برابر آن را. اگر به‌سبب زخم عضو مجروح از حال طبیعی بیرون شود و اثر زشتی از زخم بر جای بماند مجرم باید سه برابر زیان را بپردازد. اگر آسیبی که به‌تن وارد شده‌است چنان سخت باشد که نه تنها خود زخمی بلکه جامعه نیز زیان ببیند، بدین معنی که شخص زخم‌خورده نتواند در میدان جنگ از کشور دفاع کند، مجرم گذشته از جبران خسارت شخص آسیب دیده، مکلف خواهدبود زیانی را هم که به‌جامعه وارد آمده‌است جبران کند یعنی نه تنها برای خود بلکه به‌جای شخص آسیب‌دیده نیز بجنگد. اگر مجرم در انجام این وظیفه کوتاهی ورزد هر کسی حق خواهدداشت بر او به‌اتهام خودداری از انجام‌دادن خدمت سربازی اقامهٔ دعوی کند. تشخیص اینکه مجرم چه مبلغی باید به‌شخص آسیب‌دیده بپردازد با دادگاه خواهدبود.

هر کس در حال خشم به‌برادر خود آسیبی برساند، خویشان پدری و مادری آنان اعم از زن و مرد در یک جا گردخواهندآمد و اگر گناه متهم ثابت شود، تعیین کیفر او را به‌پدر و مادر او واگذار خواهندکرد. اگر در درستی کیفری که معین می‌شود تردیدی رخ دهد همهٔ مردان خانواده پس از شور با یکدیگر مقدار کیفر را معین خواهندساخت و اگر باز تردید و اختلاف برطرف نشود پاسداران قانون حکم نهایی را صادر خواهندکرد.

هر گاه فرزندی پدر یا مادر خود را زخمی ساخته‌باشد مردانی که بیش از شصت سال دارند و دارای فرزندان واقعی، نه فرزندخواندگان، هستند به‌اتهام رسیدگی خواهندکرد و اگر گناه متهم ثابت شود حکم به‌کشتن او خواهندداد یا کیفری دیگر که صلاح بدانند برای او معین خواهندکرد. ولی از خویشان متهم
هیچ کس، هر چند به‌سن قانونی رسیده‌باشد، نباید در محاکمه شرکت کند. ۸۷۹

اگر بنده‌ای در حال خشم مردی آزاد را زخمی کند، خواجهٔ بنده او را در اختیار شخص آسیب‌دیده خواهدگذاشت تا هر چه می‌خواهد با او بکند. اگر

صاحب بنده نخواهد چنین کند باید زیانی را که به‌آسیب‌دیده وارد آمده‌است خود جبران نماید. هر گاه صاحب بنده امتناع ورزد و بگوید که مدعی با بندهٔ او تبانی کرده‌است، دادگاه به‌دعوی رسیدگی خواهدکرد. صاحب بنده اگر محکوم شود مکلف خواهدبود سه برابر زیانی را که به‌آسیب‌دیده وارد آمده‌است بپردازد ولی اگر حکم به‌نفع او صادر شود حق خواهدداشت مدعی را به‌اتهام دزدی بنده تعقیب کند.

کسی که ناخواسته دیگری را زخمی کند تنها زیانی را که به‌زخمی وارد آمده‌است جبران خواهدکرد زیرا هیچ قانونگذاری نمی‌تواند به‌بخت و اتفاق حکم براند. داوری در این گونه دعاوی با همان کسانی خواهدبود که رسیدگی به‌اتهام فرزندان را در مورد مجروح‌ساختن پدر و مادر به‌عهدهٔ آنان گذاشتیم.

در مورد انواع ضرب، همهٔ مردم اعم از مرد و زن و کودک باید این نکته را بپذیرند که سالخوردگان در نزد خدایان و آدمیانی که به‌نیکبختی خود دلبستگی دارند، بمراتب محترم‌تر از جوانانند. از این رو اگر جوانی مردی سالخورده‌تر از خود را بزند عمل او در نظر خدایان گناه بزرگی است، در حالی که اگر مردی سالخورده جوانی را بزند جوان باید خشم خود را فروبخورد و در مقام دفاع برنیاید تا بتواند در پیری چشم احترام از جوانان داشته‌باشد. بنا بر این، قانونی که در این باره وضع می‌کنیم چنین است: در کشور ما هر فردی باید کسانی را که از او سالخورده‌ترند محترم بدارد و با هر زن و مردی که بیست سال یا بیشتر مسن‌تر از اوست چنان رفتار کند که گویی مادر یا پدر اوست و از آزردن هر کسی که از حیث سن ممکن بود پدر یا مادر او بوده‌باشد احتراز ورزد تا خشم خدایانی را که حامی پدران و مادرانند برنینگیزد، خواه آن زن یا مرد از شهروندان باشند و خواه از بیگانگان، و خواه زمانی دراز در شهر ما مقیم باشند و خواه در اثنای سفر چند روزی در شهر ما بسربببرند. به‌عبارت دیگر هر کسی باید بپرهیزد از اینکه به‌بیگانه‌ای حمله‌ور شود یا به‌منظور دفاع از خود، او را بزند. بلکه اگر مدعی باشد که بیگانه از روی گستاخی او را زده و درخور کیفر است، باید متهم را به‌نزد پاسبانان شهر ببرد. پاسبانان در حالی که خدای حامی بیگانگان را در برابر چشم دارند، به‌شکایت رسیدگی خواهندکرد و اگر ثابت شود که بیگانه شاکی را بناحق زده‌است هر چند ضربه که او به‌شاکی وارد آورده با تازیانه به‌او خواهندزد تا بیگانگان از این گونه گستاخیها برحذر باشند. ولی اگر در نتیجهٔ رسیدگی معلوم

شود که بیگانه حق داشته‌است شاکی را بزند، شاکی را سرزنش خواهندنمود و بیگانه را آزاد خواهندکرد.

۸۸۰ هر گاه کسی دیگری را که همسال او یا اندکی جوانتر یا اندکی مسن‌تر از اوست ولی دارای فرزند نیست بزند، اگر ضارب و مضروب هر دو جوان باشند مضروب حق دارد با سلاحهای طبیعی خود یعنی با دستها، از خود دفاع کند. ولی اگر مردی که بیش از چهل سال دارد با دیگری زد و خورد کند در نظر مردمان خشن و فرومایه و عامی و بی‌تربیت شمرده خواهدشد. اگر کسی به‌این سخن اعتنا نکند، قانونی که وضع می‌کنیم شامل حال او خواهدبود: هر گاه کسی دیگری را که بیست سال یا بیشتر مسن‌تر از اوست بزند، هر فردی که آن دو را در حال نزاع ببیند، اگر نه با یکی از آن دو همسال باشد و نه جوانتر از آنان، مکلف است آنان را از یکدیگر جدا کند وگرنه شهروند بدی بشمارخواهدآمد. ولی اگر با مضروب همسال باشد یا جوانتر از او، نباید توهینی را که به‌مضروب وارد آمده‌است تحمل کند بلکه باید به‌یاری او بشتابد چنانکه گویی مضروب برادر یا پدر اوست. علاوه بر این، اگر ضارب جوانتر از مضروب باشد، مضروب حق دارد از او به‌دادگاه شکایت کند. اگر ثابت شود که ضارب گناهکار است دادگاه او را مدتی که نباید کمتر از یک سال باشد، زندانی خواهدکرد، و اگر دادرسان معتقد باشند که سزای ضارب بیش از یک سال زندان است، حق خواهندداشت کیفری را که عادلانه می‌دانند دربارهٔ او اجرا کنند.

هر گاه بیگانه‌ای شهروندی آزاد را که بیست سال یا بیشتر مسن‌تر از اوست زده‌باشد و تقصیرش ثابت شود، اگر مقیم شهر نباشد و فقط در اثنای سفر چند روزی در شهر ما بسربرد به‌دو سال زندان محکوم خواهدشد ولی اگر مقیم شهر باشد کیفرش سه سال زندان خواهدبود مگر اینکه دادگاه سزای او را کیفری سخت‌تر از آن بداند. هر کسی هم که دو کس را در حال زد و خورد ببیند و از شتافتن به‌یاری مضروب، که وظیفهٔ قانونی اوست، خودداری کند، اگر از افراد طبقهٔ اول جامعه باشد به‌جریمه‌ای معادل یک مینه، اگر از طبقهٔ دوم باشد به‌پنجاه درهم، اگر عضو طبقهٔ سوم باشد به‌سی درهم و اگر از طبقهٔ چهارم باشد به‌پرداخت بیست درهم محکوم خواهدشد. رسیدگی به‌گناه این گونه کسان و تعیین کیفر آنان به‌عهدهٔ سرداران سپاه و فرماندهان نیروی سوار و نیروی پیاده خواهدبود.

قوانین بر دو گونه‌اند: یکی برای مردمان درستکار است تا رفتاری را که آدمی در برابر همنوعان خود باید درپیش‌گیرد به‌آنان بنماید. نوع دیگر برای کسانی است که طبیعتی خشن و سرکش دارند و از تربیت گریزان بوده‌اند و هیچ سخنی نتوانسته‌است آنان را از ارتکاب جنایت برحذر دارد. دستورهایی که اکنون می‌خواهم بیان کنم برای گروه دوم است زیرا قانونگذار ناچار است برای آنان چنان قوانینی سخت وضع کند که آرزو دارد هرگز موردی برای اجرای آنها پیش‌نیاید.

هر کس گستاخی را بدان جا رساند که پدر یا مادر یا پدربزرگ یا مادربزرگ خود را بزند، یعنی نه از خشم خدایان بهراسد و نه از کیفری که در جهان دیگر در ۸۸۱
انتظار بدکاران است، بلکه گمان کند که همه چیز را می‌داند در حالی که هیچ نمی‌داند، و به‌همهٔ نکاتی که در داستانهای کهن و معتقدات امروزی ما نهفته‌است بی‌اعتنایی ورزد، سزای او سخت‌ترین کیفرهاست. سخت‌ترین کیفرها مرگ نیست بلکه رنجها و عذابهایی است که در جهان دیگر انتظار این گونه جنایتکاران را می‌کشد. ولی نکته اینجاست که اینان از آن عذابها نمی‌هراسند وگرنه کسی جرأت نمی‌کرد دست به‌روی پدر یا مادر یا اجداد خود بلند کند. پس کیفر اینان در این جهان نباید سبکتر از کیفری باشد که در جهان دیگر خواهنددید. بدین جهت حکم قانون کیفر دربارهٔ آنان چنین است: هر گاه کسی پدر یا مادر یا پدربزرگ یا مادربزرگ خود را بزند، هر فردی که ناظر چنین واقعه‌ای است موظف است به‌یاری مضروب بشتابد. اگر ناظر واقعه بیگانه‌ای مقیم شهر باشد و به‌یاری مضروب برسد در مسابقه‌های ورزشی یکی از بهترین جاها را به‌او خواهندداد ولی اگر از انجام این وظیفه سر باز زند از کشور تبعیدش خواهندکرد. اگر شاهد جرم بیگانه‌ای سفری باشد، در صورت نخست پاداشی در برابر همگان به‌او داده خواهدشد و در صورت دوم در برابر همگان سرزنشش خواهندکرد. اگر در هنگام وقوع جنایت بنده‌ای برسد و به‌مضروب یاری کند آزاد خواهدشد و اگر یاری نکند صد تازیانه به‌او خواهندزد و این مجازات، اگر جنایت در میدان شهر روی‌داده‌باشد به‌حکم پاسبانان بازار، و اگر در نقطه‌ای دیگر از شهر اتفاق افتاده‌باشد به‌دستور پاسبانان شهر، و اگر در بیرون شهر واقع شده‌باشد به‌فرمان دشتبانان اجرا خواهدشد. اگر مرد یا زن یا کودکی از شهروندان، شاهد وقوع جنایت باشد مکلف است ضارب را جانی خطاب کند و به‌دفاع از مضروب بپردازد وگرنه به‌لعنت زئوس

که حامی پدران و مادران و خویشان است گرفتار خواهدشد.

خود آن کسی هم که دست به‌چنین جنایتی آلوده است به‌بیرون شهر تبعید خواهدشد و حق نخواهدداشت به‌پرستشگاهی قدم بگذارد. اگر با این همه وارد معبدی شود، دشتبانان او را خواهندزد و تنبیه خواهندکرد و اگر به‌شهر بازگردد او را خواهندکشت. هر مرد آزاد که با او بر یک سفره چیزی بخورد یا بنوشد یا با او معاشرت کند یا عمداً دست به‌تن او بساید، حق نخواهدداشت وارد شهر شود مگر آنکه خود را از این آلودگی پاک کرده‌باشد. اگر چنین کسی پیش از پاک‌شدن به‌شهر درآید یا گام در پرستشگاهی بنهد و آن را با حضور خود بیالاید، کارگزاران دولت موظف خواهندبود او را به‌دادگاه جلب کنند و اگر در انجام این وظیفه قصور ورزند، این غفلت هنگام رسیدگی به‌حساب آنان، تقصیری بزرگ بشمارخواهدآمد.

۸۸۲ هر گاه بنده‌ای مردی آزاد را، خواه شهروند باشد و خواه بیگانه، بزند، هر رهگذری موظف است به‌یاری مضروب بشتابد و دست و پای بنده را ببندد و او را در اختیار مضروب بگذارد وگرنه به‌پرداخت جریمه محکوم خواهدشد. مضروب حق خواهدداشت بنده را دست و پای بسته با خود ببرد و هر چند تازیانه که صلاح می‌داند به‌او بزند و سپس او را تسلیم صاحبش کند. ولیّ در حین زدن باید مراقب باشد تا تنبیه خسارتی برای صاحب بنده ببارنیاورد. صاحب بنده پس از آنکه بنده را از مضروب گرفت، حق ندارد او را از بند برهاند مگر هنگامی که بنده موافقت مضروب را کسب کند.

همین قوانین در موردی هم که زد و خورد بین زنان، یا میان زنان و مردان صورت‌گیرد اجرا خواهدشد.

کتاب دهم

اینک که از تعیین مجازات جرح و ضرب فارغ شده‌ایم، دربارهٔ همهٔ جرایم ۸۸۴
دیگر که با توسل به‌زور توأمند قانونی واحد وضع می‌کنیم و می‌گوییم: هیچ کس نباید مال دیگری را برباید یا تصرف کند، یا چیزی را که ازانِ همسایه است بکار ببرد مگر با اجازهٔ مالک. زیرا این عمل منشأ همهٔ جرایمی است که اندکی پیش برشمردیم.

از میان جرایم دیگر، که هنوز دربارهٔ آنها سخن نگفته‌ایم، بدتر از همه اهانت و دشنام است که بیشتر جوانان از روی گستاخی و بی‌شرمی مرتکب
می‌شوند. زشت‌ترین اهانتها، دشنام‌دادن به‌مقدسات است و بدترین دشنام به ۸۸۵
مقدسات، اهانت به‌پرستشگاههای عمومی کشور یا پرستشگاههای ناحیه‌ها و بخشهاست. اهانت به‌پرستشگاههای خصوصی و گورها از حیث اهمیت در مرتبهٔ دوم قراردارد، و اهانت و دشنام به‌پدر و مادر در مرتبهٔ سوم. اگر کسی از روی بی‌اعتنایی به‌مقامات دولتی، چیزی را که متعلق به‌آنهاست برباید یا بی‌اجازهٔ آنها بکاربرد، عمل او نیز نوعی اهانت است، ولی اهانتی که از حیث اهمیت در مرتبهٔ چهارم قراردارد. در مرتبهٔ پنجم تجاوز به‌حقوق اجتماعی افراد است. پس باید برای هر یک از این جرایم قانونی خاص وضع کنیم.

دربارهٔ دستبردزدن به‌پرستشگاهها، خواه در نهان و خواه آشکار، بیشتر سخن گفته و کیفری برای آن پیش‌بینی کرده‌ایم. اکنون می‌خواهیم پس از بیان مقدمه‌ای، کیفر کسانی را که به‌گفتار یا کردار مرتکب اهانتی به‌خدایان شوند معین کنیم. مقدمه‌ای که باید در اینجا بیان کرد چنین است: کسی که به‌خدایان اعتقاد دارد نه کاری خلاف دین مرتکب می‌شود و نه سخنی کفرآمیز به‌زبان می‌آورد. این گونه کارها از کسانی سرمی‌زند که یا وجود خدایان را منکرند، یا بر این عقیده‌اند

که خدایان هستند ولی کاری با آدمیان ندارند، و یا می‌پندارند که با دعا و قربانی می‌توان دل خدایان را بدست‌آورد و ارادهٔ آنان را تغییر داد.

کلینیاس: با آن گونه کسان چگونه باید سخن گفت و چه رفتاری باید در برابر آنان درپیش‌گرفت؟

آتنی: دوست گرامی، نخست بگذار سخنان طنزآمیز آنان را بشنویم.

کلینیاس: چه می‌گویند؟

آتنی: گمان می‌کنم اگر سخن ما را بشنوند روی به‌ما خواهندکرد و با طنز و ریشخند خواهندگفت: «ای بیگانگانی که از آتن و لاکدایمون و کرتا در اینجا گردآمده‌اید، حق با شماست. جمعی از ما بر این عقیده‌اند که هیچ خدایی نیست. برخی دیگر می‌گویند راست است که خدایانی هستند ولی همان گونه‌اند که شما خود اندکی پیش اشاره کردید. بنا بر این بهتر است پیش از آنکه ما را از کیفر بترسانید، نخست با دلایل استوار ما را معتقد کنید که خدایان براستی وجوددارند و چنان کاملند که هیچ کس نمی‌تواند با دعا و هدیه آنان را با خود همراه سازد و به‌کاری خلاف حق وادار کند. آنچه تا امروز هزاران بار از شاعران و سخنوران و پیشگویان و کاهنان که بهترین و خردمندترین مردمانند، شنیده‌ایم، جز این نبوده است. ولی تا کنون کسی ما را معتقد نساخته‌است به‌اینکه نباید کاری خلاف حق مرتکب شویم، بلکه همهٔ آن سخنها در ما این اعتقاد را بوجودآورده‌است که هر گناهی را می‌توان با دعا و قربانی جبران کرد. بنا بر این از قانونگذاران که ادعا می‌کنند آرزویی جز نیکبختی ما در دل ندارند، چشم‌داریم نخست با سخنان قانع‌کننده و دلایل قابل قبول ما را به‌وجود خدایان معتقد سازند. اگر این انتظار را بیجا نمی‌دانید بکوشید تا بلکه بتوانید تقاضای ما را برآورید».

کلینیاس: دوست گرامی، آیا گمان نمی‌کنی که اثبات هستی خدایان کار آسانی است؟

۸۸۶ **آتنی:** چگونه؟

کلینیاس: مگر کسی می‌تواند منکر وجود زمین و آفتاب و ستارگان[1] باشد یا نظمی که بر گردش فصول و ماهها حکمفرماست؟ مگر همهٔ یونانیان و بیگانگان به‌وجود خدایان معتقد نیستند؟

۱. یونانیان قدیم هر یک از اجرام آسمانی را خدایی می‌دانستند. ــ م.

آتنی: عزیز من، می‌ترسم اگر چنین استدلال کنید، آن مدعیان شما را به‌چشم حقارت بنگرند. شما از علت واقعی عقیدهٔ نادرستی که آنان دربارهٔ خدایان دارند بی‌خبرید و گمان می‌کنید فقط لگام‌گسیختگی و پیروی از شهوت و هوس آنان را در دامن آن گونه زندگی افکنده‌است.

کلینیاس: پس علت واقعی کدام است؟

آتنی: گمان می‌کنم آن علت هرگز به‌ذهن شما که دور از سرزمین ما بسرمی‌برید خطور نکرده‌باشد.

کلینیاس: مقصودت چیست؟

آتنی: آن علت، نادانی شگفت‌انگیز و خطرناکی است که در نظر آنان به‌صورت دانایی جلوه‌گر است.

کلینیاس: نفهمیدم. توضیح بده.

آتنی: در کشور ما نوشته‌هایی هست که در شهر شما بدست‌نمی‌آید و علت آن، سازمان سیاسی کاملی است که شهر شما دارد. پاره‌ای از آن نوشته‌ها به‌شعر است و پاره‌ای به‌نثر ولی مضمون همهٔ آنها سخن دربارهٔ خدایان است. کهن‌ترین آنها حاوی این نکته است که در آغاز، آسمان و دیگر چیزها چگونه پدیدار شدند، و چگونه پس از آن خدایان پای به‌عرصهٔ هستی نهادند و چه رفتاری در برابر یکدیگر درپیش‌گرفتند. در نیک و بد بیشتر مطالبی که در آنها هست بآسانی نمی‌توان سخن گفت. زیرا، چنانکه گفتم، نوشته‌هایی از قرون و اعصار گذشته‌اند. ولی در آنچه به‌احترام پدر و مادر مربوط است، نمی‌توانم به‌مضمون آنها خرده نگیرم زیرا آنچه از این دست در آن نوشته‌ها می‌خوانیم نه راست است و نه برای مردمان سودمند. با این همه بهتر است از آن نوشته‌های کهن بگذریم و بگذاریم هر کس هر چه می‌خواهد دربارهٔ آنها بیندیشد. ولی از آثار بزرگانی که به‌عصر ما نزدیکند نمی‌توانیم چشم‌بپوشیم بلکه باید آنها را مسبب فسادی بشماریم که هم‌اکنون موضوع بحث ماست. اثری که گفته‌های آنان در مردمان گذاشته این است که اگر امروز من و تو به‌دلایلی که اشاره کردی توسل جوییم و بگوییم آفتاب و ماه و ستارگان و زمین که به‌چشم می‌بینیم، خود ذوات خدایی هستند، پیروان حکمای معاصر بما خواهندخندید و خواهندگفت: همهٔ آنها جز توده‌ای خاک و سنگ نیستند و نمی‌توانند سروکاری با آدمیان داشته‌باشند. این سخن را با چنان فصاحتی اداخواهندکرد که هر که بشنود گمان خواهدبرد که راست می‌گویند.

کلینیاس: سخن دهشت‌انگیزی است حتی اگر از دهن یک فرد درآید. ولی اگر گروهی بزرگ...

آتنی: خوب. چه پاسخی به‌آنان بدهیم و چه راهی درپیش‌گیریم؟ آیا از خود دفاع کنیم چنانکه گویی در برابر دادگاهی ایستاده‌ایم که از مردمانی بی‌دین
۸۸۷ تشکیل یافته‌است و گروهی از بی‌دینان بر ما اقامهٔ دعوی کرده‌اند که چرا در ضمن قانونگذاری اشاره‌ای به‌هستی خدایان کردیم؟ یا از این مطلب بگذریم و به‌کار قانونگذاری ادامه دهیم تا مقدمه مفصلتر از متن قانون نشود؟ اگر بخواهیم در برابر کسانی که منکر وجود خدایانند بکوشیم تا مطلبی را که اثبات آن را از ما خواستار شده‌اند به‌وسیلهٔ توضیح و استدلال ثابت کنیم، و سپس کاری کنیم که آنان از آنچه باید ترسید براستی بترسند و از آنچه باید برحذر بود برحذر شوند، و پس از فراغت از این کار به‌قانونگذاری بپردازیم، سخن بسیار دراز خواهدشد.

کلینیاس: ولی، دوست گرامی، بارها گفته‌ایم که در این بحث سخن کوتاه را نباید بر سخن دراز برتری نهاد. به‌قول آن مثل معروف‌ـ کسی با تازیانه پشت سر ما نایستاده‌است. از این رو حیف است که خوبی و درستی سخن را فدای کوتاهی آن کنیم. گذشته از این، چون سخن بدین جا رسیده‌است چاره نداریم جز اینکه ثابت کنیم خدایان هستند و خوبند و عدالت در نزد آنان بمراتب مهمتر و گرامیتر از آن است که آدمیان می‌پندارند. برای همهٔ قوانینی که وضع می‌کنیم مقدمه‌ای بهتر از این نمی‌توان یافت. پس بی‌آنکه شتابی به‌خود راه‌دهیم با همهٔ نیروی خود خواهیم‌کوشید تا درستی عقیدهٔ خود را به‌اثبات رسانیم و هیچ نکته‌ای را فروگذار نکنیم.

آتنی: این سخن مرا بر آن می‌دارد که دست دعا به‌درگاه خدایان بردارم و از آنان بخواهم که در این کوشش به‌یاری ما بشتابند، تا همهٔ ما در کاری که پیش‌گرفته‌ایم کامیاب شویم. اکنون بی‌درنگ بر سر سخن می‌روم. می‌دانید که ما، اگر بخواهیم دربارهٔ بود و نبود خدایان سخن بگوییم بآسانی نمی‌توانیم به‌هیجان درونی غلبه کنیم و بر کسانی که ما را مجبور کرده‌اند چنین بحث و استدلالی را درپیش‌گیریم خشمگین نشویم. اینان در کودکی داستانهایی را که مادران و دایه‌ها گاه برای تفریح کودکان و گاه برای متوجه‌ساختن آنان به‌عوالم معنوی می‌گویند، بارها شنیده‌اند. همچنین در اثنای مراسم قربان ــ که برای هر نوجوانی زیباترین نمایشهاست ــ دیده‌اند که چگونه پدر و مادرشان با خشوع و تواضع دست تضرع

به‌درگاه خدایان برداشته و مهر و عطوفت آنان را برای خود و فرزندان خود خواستار شده‌اند. همچنین دیده و شنیده‌اند که یونانیان و بیگانگان، چه در روز خوشی و چه در رنج و مصیبت، به‌هنگام برآمدن و فرورفتن خورشید و ماه در برابر آنها به‌خاک می‌افتند و آنها را نیایش می‌کنند. هیچ یک از این امور حاکی از این نیست که خدایان نیستند بلکه همهٔ آنها دلیل هستی آنهاست. اکنون همین کسان، بی‌آنکه دلیلی قانع‌کننده در میان باشد، ما را مجبور می‌کنند که از راه استدلال به‌آنان ثابت کنیم که خدایان هستندا اینک خود انصاف دهید، چگونه ۸۸۸
می‌توانیم با آنان بمهربانی سخن بگوییم؟ با این همه ناچاریم خشم فروخوریم چه اگر هر دو جانب بحث، یکی به‌علت اسارت در پنجهٔ شهوت و هوس و دیگری به‌سبب خشم و هیجان کف بر لب آورند، همهٔ گفت و گو بی‌حاصل خواهدماند. از این رو بی‌آنکه بگذاریم خشم و هیجان عنان اختیار از دست ما برباید، روی به‌همهٔ آنان می‌کنیم، و چنانکه گویی مخاطب ما تنی بیش نیست، می‌گوییم: «پسر من، تو هنوز جوانی. گذشت زمان تو را بر آن خواهدداشت که در بسیاری از امور از عقیدهٔ کنونی خود برگردی و اعتقادی بر خلاف آن پیدا کنی. بنا بر این کمی شکیبا باش و در اظهار عقیده دربارهٔ مسائل مهم شتاب مکن. مهمترین مسائل، همان است که تو امروز کوچکترین اعتنایی به‌آن نداری، یعنی اینکه آیا آدمی آنگاه با نیکبختی زندگی می‌کند که دربارهٔ خدایان تصوری درست داشته‌باشد یا در عکس آن صورت؟ بگذار امروز نکته‌ای در این باره به‌تو بگویم: تو و دوستانت نخستین کسان نیستید که دربارهٔ خدایان چنین می‌اندیشید. در هر عصر و روزگار کم و بیش مردمانی بدین بیماری دچار بوده‌اند. ولی نتیجه‌ای که من از همنشینی جمعی از آنان بدست‌آورده‌ام این است که هیچ یک از کسانی که در جوانی منکر خدا بودند تا سن کهولت بر این عقیده استوار نمانده‌است. از طرفداران آن دو نظریهٔ دیگر، که می‌گویند «خدایان هستند ولی کاری به‌کار آدمیان ندارند» یا «خدایان ناظر کارهای آدمیانند ولی با دعا و قربانی می‌توان دل آنان را بدست‌آورد» تنها گروهی کوچک همواره بر عقیدهٔ خود پایدار مانده‌اند. اگر از من می‌شنوی چندان صبر کن تا در این مسأله عقیده‌ای شایان اعتماد پیدا کنی، و در این اثنا پیوسته بیندیش و ببین پاسخ مسأله چنین است یا چنان. با دیگران نیز در این باره شور کن، خصوصاً با قانونگذار. ولی تا زمانی که عقیده‌ای استوار بدست‌نیاورده‌ای از اظهار نظر دربارهٔ خدایان خودداری کن و سخنی کفرآمیز به‌زبان میارا آنکه امروز برای

تو قانون وضع می‌کند، روزی دیگر خواهدکوشید تا حقیقت امر را به‌تو بیاموزد».

کلینیاس: خوب گفتی، دوست گرامی.

آتنی: البته، دوستان من. ولی آیا هیچ متوجه هستید که بی‌آنکه خود بخواهیم بحث دربارهٔ ادعای غریبی آغاز کرده‌ایم؟

کلینیاس: کدام ادعا؟

آتنی: مرادم آن ادعایی است که گروه بزرگی آن را نظریه‌ای بسیار خردمندانه می‌شمارند.

کلینیاس: توضیح بیشتری بده.

آتنی: بعضی کسان ادعا می‌کنند که همهٔ چیزهایی که در گذشته بوده‌اند یا اکنون هستند یا در آینده خواهندبود، پاره‌ای ناشی از طبیعتند، پاره‌ای زادهٔ اتفاق و پاره‌ای دیگر اثر فن و هنر.

کلینیاس: به‌عقیدهٔ تو این سخن راست نیست؟

آتنی: البته احتمال قوی بر این است که هر چه خردمندان می‌گویند

۸۸۹ راست باشد. با این همه بگذارید گامی چند در پی ایشان برداریم و از هواخواهانشان بپرسیم که مرادشان از این سخن چیست.

کلینیاس: موافقم.

آتنی: می‌گویند: تردید نیست در اینکه بزرگترین و زیباترین چیزها زادهٔ طبیعت و بخت و اتفاقند، در حالی که هر چه از فن و هنر ناشی است کوچک و بی‌مقدار است زیرا هنر همهٔ عناصری را که لازم دارد از طبیعت می‌گیرد و سپس به‌یاری آنها آثار کوچکی را که عموماً اثری هنری می‌نامیم بوجودمی‌آورد.

کلینیاس: نفهمیدم. توضیح بیشتری بده.

آتنی: می‌کوشم مطلب را روشنتر بیان کنم. می‌گویند: آتش و آب و خاک و هوا ناشی از طبیعتند نه زادهٔ هنر. اجسام آسمانی هم که پس از آنها پیدا شده‌اند، مانند آفتاب و ماه و ستارگان، از همان عناصر بی‌جان پدیدار آمده‌اند. آن عناصر در فضای لایتناهی سرگردان بودند و اجزای آنها به‌هر سویی که بخت و اتفاق می‌برد روان می‌شدند. در اثنای این سرگردانی، آنها که با یکدیگر تناسبی داشتند به‌هم پیوستند: مثلاً گرم با سرد و خشک با تر و نرم با خشن. چیزهایی هم که ضد یکدیگر بودند، همین که بخت و اتفاق آنها را در یک جا گردآورد، به‌هم آمیختند. بدین‌سان همهٔ جهان و هر چه در آن هست بوجودآمد. پیدایش جانوران و گیاهها

و فصول سال نیز نتیجهٔ آن آمیزش بود. به‌عبارت دیگر، می‌گویند که در پیدایش همهٔ آن چیزها نه خرد را دخالتی بوده و نه هنری بکاررفته و نه خدایی در آفرینش آنها دست‌داشته‌است، بلکه چنانکه گفته‌شد همه ساخته و پرداختهٔ طبیعت و اتفاقند. هنر چیزی است مؤخر بر همهٔ آنها و فروتر از آنها، که به‌دست آفریدگان فانی ابداع شده و از این رو خود نیز فانی است. آثار هنر، مانند خود هنر، مشتی اشباح و تصاویرند و بازیچه‌هایی عاری از حقیقت، مانند آثار نقاشی و موسیقی. اگر می‌بینیم که بعضی از هنرها آثاری شایان توجه بدست‌می‌دهند بدان علت است که آنها نیروی اصلی خود را از طبیعت می‌گیرند مانند هنر پزشکی و ورزش و کشاورزی. سیاست و کشورداری زادهٔ هنر است و از طبیعت بهره‌ای بس ناچیز دارد. قانونگذاری منشأیی جز هنر ندارد و از طبیعت بکلی بی‌بهره است. بدین جهت آثار آن بر پایهٔ حقیقت استوار نیست.

کلینیاس: چه گفتی؟

آتنی: آری، اینان می‌گویند: «خدایان هستی واقعی و طبیعی ندارند بلکه تصاویری خیالی و زادگان هنر و قراردادند. به‌همین علت هر قومی در پرستش آنها شیوه‌ای دیگر دارد بسته به‌اینکه افراد قوم در هنگام وضع قوانین چه توافقی در
۸۹۰ این باره با یکدیگر کردەباشند. نیکی و زیبایی طبیعی نیز غیر از آن نیکی و زیبایی است که قوانین دربارەاش سخن می‌گویند. عدالت، در طبیعت اصلاً نیست بلکه زادهٔ ذهن آدمیان است. از این رو آدمیان دربارهٔ آن همواره با یکدیگر در نزاع و مناقشه‌اند و هر روز آن را به‌نحوی دیگر تعبیر می‌کنند، و هر تعریفی که هر بار از آن بدست‌می‌دهند، مادام که تازه است و هنوز تغییری در آن نداده‌اند، قدرت قانونی پیدا می‌کند. همین خود دلیل است بر اینکه عدالت و حق زاییدهٔ هنر و قرارداد و قانون است و در نظام طبیعت جایی برای آن نیست.» دوستان من، این است آن نظریه‌ای که مردان خردمند به‌جوانان می‌آموزند، و گاه به‌نثر و گاه به‌شعر به‌آنان تلقین می‌کنند که حق آن است که بزور بتوان به‌کرسی نشاند. شیوع این گونه عقاید سبب شده‌است که جوانان چنان رفتاری درپیش‌گیرند که‌گویی خدایی در جهان نیست. همهٔ طغیانها و شورشها نیز ناشی از آن عقاید است زیرا آنها مردمان را به‌سوی زندگی خاصی سوق می‌دهند که بر پایهٔ حق طبیعی استوار است و مهمترین اصلی که در آن حکمفرماست این است که آدمی نباید گردن به‌فرمان قانون بنهد و کمر به‌خدمت دیگران ببندد بلکه تا آنجا که میسر است باید

بکوشد تا به‌دیگران فرمان براند.

کلینیاس: عقیدهٔ شومی است که اگر در جوانان جامعه‌ای راه‌یابد هم خانمانها را بربادمی‌دهد و هم تمام جامعه را در منجلاب فساد غوطه‌ور می‌سازد.

آتنی: راست است، کلینیاس گرامی! در برابر این گونه عقاید که قرنهاست در میان جوانان رخنه یافته، قانونگذار چه باید بکند؟ آیا همین کافی است که در برابر مردم بایستد و زبان به‌تهدید بگشاید و بگوید: «اگر کسی هستی خدایان را نپذیرد، یا دربارهٔ آنان تصوری داشته‌باشد جز آنکه قانون حکم می‌کند...؟» آیا در مورد زیبایی و نیکی و عدالت، و موضوعات دیگری که با فضیلت و رذیلت سروکار دارند، باید همین روش را درپیش‌گیرد و همهٔ مردم را موظف سازد که دربارهٔ همهٔ آنها همان گونه بیندیشند که قانون معین کرده‌است، و کسانی را که از این دستور سرپیچند به‌مرگ یا زندان یا محرومیت از حقوق اجتماعی یا تبعید از کشور محکوم کند؟ آیا علاوه بر وضع قوانین، نباید بکوشد تا از راه استدلال و گفت و گو آدمیان را رام کند و دلشان را بدست‌آورد و درونشان را برای پذیرفتن سخنهای خود آماده سازد؟

کلینیاس: بدیهی است. قانونگذار اگر بخواهد وظیفهٔ خود را چنانکه باید انجام‌دهد، از بحث و استدلال نباید دست‌بردارد بلکه باید بکوشد تا با ذکر دلیل و برهان و با توسل به‌فن سخنوری مردمان را متقاعد کند و به‌قول آن مثل مشهور باید هر نغمه‌ای را بنوازد تا عقاید کهن را دربارهٔ هستی خدایان زنده کند و مردم را به‌راستی سخنهایی که پیشتر گفتی معتقد نماید و از این طریق به‌یاری قانون و هنر نیز بشتابد و ثابت کند که آن دو نیز خود ناشی از طبیعتند و اگر هم، چنانکه من و تو معتقدیم، فرزندان روح و خرد باشند، باز ناشی از چیزی هستند که از هیچ حیث کم از طبیعت نیست.

آتنی: راست است کلینیاس گرامی. البته تو آماده‌ای گفته‌های مرا به‌گوش قبول بشنوی. ولی آیا گمان نمی‌کنی که تودهٔ مردم از فهمیدن چنان خطابه‌ای ناتوان خواهندبود و سخن بیش از اندازه دراز خواهدشد؟

کلینیاس: دوست من! ما خود، اگر به‌یادت باشد، با اینکه بحث دربارهٔ باده‌نوشی و موسیقی آن همه تفصیل پیدا کرد، از درازی سخن ملول نشدیم. پس آنجا که گفت و گو دربارهٔ خدایان و مهمترین مسائل و موضوعات است، چگونه ممکن است از گفتن و شنیدن خسته شویم؟ در مورد تودهٔ مردم نیز نگرانی تو

بی‌جاست. زیرا بزرگترین خدمتی که قانونگذار خردمند به‌قوانین خود می‌تواند کرد این است که مقدمهٔ آنها را به‌صورت نوشته درآورد تا در دسترس همگان قرارگیرد. هر چند چنین مقدمه‌ای، چون نخستین بار شنیده‌شود فهمیدنش دشوار است، ولی چون مردمان بارها می‌توانند آن را بخوانند و درباره‌اش بیندیشند، با گذشت ۸۹۱
زمان در آنان اثر خواهدبخشید. گذشته از این، مقدمهٔ قانون اگر سودمند و حاوی حقایق باشد از طول آن نباید هراسید. از این رو دور از خرد و انصاف است اگر با همهٔ نیروی خود به‌دفاع از آن اصول عالی برنخیزیم.

مگیلوس: دوست آتنی، به‌عقیدهٔ من نیز سخن کلینیاس درست است.

آتنی: بسیار خوب، مگیلوس! پس باید مطابق میل او عمل کنیم. اگر آن عقاید فاسد در همه جا رخنه نیافته‌بود، برای اثبات وجود خدایان نیازمند دلیل نبودیم. ولی در وضع کنونی آوردن دلیل ضروری است. آنجا که بهترین قوانین به‌علت فساد مردمان بی‌اثر شوند قانونگذار باید در مقام دفاع از آنها برآید.

مگیلوس: راست است.

آتنی: کلینیاس، اکنون باز روی به‌تو می‌آورم. زیرا این بحث را می‌خواهم با تو آغاز کنم. آیا طرفداران آن عقیده، آتش و آب و خاک و هوا را نخستین مبدأ و منشأ همه چیز نمی‌دانند و مرادشان از طبیعت همان چهار عنصر نیست؟ آیا ظاهراً معتقد نیستند که روح بعداً از آن چهار عنصر پدیدار شده‌است؟ به‌عقیدهٔ من، تنها ظاهراً چنین نیست بلکه در واقع نیز به‌راستی این ادعا معتقدند و این سخن را همه جا فاش می‌گویند.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: گمان می‌کنم به‌سرچشمهٔ همهٔ عقاید فاسد کسانی که در طبیعت کاوش می‌کنند راه برده‌باشیم. اکنون از تو می‌خواهم دربارهٔ ادعای ایشان کمی بیندیشی. اگر در نتیجهٔ تحقیق روشن شود که عقاید کسانی که آن نظریهٔ خلاف دین را پدیدآورده‌اند و می‌کوشند دیگران را نیز با خود همداستان سازند، بر پایه‌ای درست استوار نیست بلکه همهٔ مقدمات آن نادرست است، آیا خود همین امر ما را به‌هدفی که در نظر داریم نزدیک نخواهدکرد؟

کلینیاس: هیچ تردید نیست. پس بکوش تا سستی پایهٔ عقیدهٔ آنان را بر ما روشن سازی.

آتنی: ناچارم بحثی غیرعادی آغاز کنم.

کلینیاس: دوست گرامی، در این کار تردید مکن. می‌دانم مقصودت چیست. می‌ترسی که اگر این بحث را آغاز کنی از راه قانونگذاری منحرف گردی. ولی اگر برای اثبات درستی اصولی که قوانین ما بر پایهٔ آنها استوار است، راهی غیر از این نباشد، چاره جز رفتن آن نداریم.

آتنی: پس بگذار آن بحث غیرعادی را بدین گونه آغاز کنیم: طرفداران آن نظریه، که سبب گمراهی گروهی از مردمان شده‌است، از یک سو در این گمانند که آنچه براستی علت اصلی هر کون و فساد است، بعداً پدیدار گردیده، و از سوی دیگر، چیزی را که براستی بعداً پدیدار شده‌است، علت اصلی کون و فساد می‌دانند. همین پندار نادرست سبب شده‌است که آنان دربارهٔ ماهیت راستین خدایان به‌اشتباه افتند.

۸۹۲ **کلینیاس:** هنوز مطلب را نفهمیده‌ام.

آتنی: دوست گرامی، بیشتر مردم نمی‌دانند که روح چیست و ماهیتش کدام است و دارای چه نیرویی است. دربارهٔ پیدایش آن نیز دانش درستی ندارند و نمی‌دانند که روح پیش از همهٔ اجسام پیدا شده و هر دگرگونی که در عالم اجسام روی‌می‌دهد ناشی از آن است. اگر این سخن راست باشد، آیا نتیجهٔ ضروری آن چنین نخواهدبود که هر چه با روح خویشی دارد باید پیش از جهان جسمانی پیدا شده‌باشد، بدان دلیل که روح اصیل‌تر و کهن‌تر از جسم است؟

کلینیاس: ناچار.

آتنی: بنا بر این، باید گفت خرد و تصور و اندیشه و هنر و قانون کهن‌تر از سختی و نرمی و سنگینی و سبکی است، و همهٔ آثار بزرگ و اصیل ناشی از روح و هنرند، در حالی که هر چه ناشی از طبیعت است و خود طبیعت، یعنی آنچه مردمان بغلط به‌نام طبیعت می‌خوانند، بعداً پدیدار گردیده و پیدایش خود را مدیون هنر و خرد است.

کلینیاس: چرا نام طبیعت را نامی نادرست شمردی؟

آتنی: بیشتر مردمان می‌خواهند با کلمهٔ «طبیعت» آن ذاتی را بیان کنند که نخستین علت پیدایی چیزهاست. ولی اگر معلوم شود که علت نخستین، روح است نه آتش و هوا، سخن درست این خواهدبود که بگوییم: طبیعت حقیقی روح است. پس اگر بتوانیم ثابت کنیم که روح کهن‌تر از جسم است، درستی آن سخن نیز ثابت خواهدشد، وگرنه محل تردید خواهدبود.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: آیا میل داری بکوشیم تا آن نکته را ثابت کنیم؟

کلینیاس: البته.

آتنی: ولی باید بهوش باشیم. موضوع بحث مسأله‌ای است که بیم گمراهی در آن بسیار است زیرا مسألهٔ تازه‌ای است که برای حل آن نیروی جوانان لازم است و ما پیران ازکارافتاده‌ایم. بیم آن است که در گامهای نخستین راه را گم کنیم و مقصود از دست ما بگریزد. آنگاه دیگران ما را ریشخند خواهندکرد و خواهند گفت: پیران فرتوت را ببین که باری بدین گرانی به‌دوش می‌گیرند در حالی که از کشیدن بارهای سبک ناتوانند. بگذارید پیشنهادی کنیم. فرض کنید در میان راه به‌رودی خروشان رسیده‌ایم و می‌خواهیم از آن بگذریم. من از شما دو تن جوانترم و تا کنون از رودهای بسیار گذشته‌ام. از این رو می‌گویم: شما در خشکی بمانید تا ۸۹۳ من تنها بروم. اگر ببینم ژرفای آب چنان است که پیران نیز از آن می‌توانند گذشت شما را یاری خواهم‌کرد تا با هم به‌آن سوی رود برسیم. ولی اگر معلوم شود که آب گذشتنی نیست تنها من در خطر خواهم‌افتاد. تحقیقی هم که اکنون در پیش‌داریم چنان ژرف وروشان است که می‌ترسم شما دو تن نتوانید دشواریهای آن را تحمل کنید بلکه در میان راه دچار سرگیجه شوید و درمانده و ناتوان گردید، زیرا شما به‌پاسخ‌دادن به‌پرسشهایی که در ضمن آن پیش‌خواهدآمد عادت ندارید. از این رو بهتر آن است که شما فقط گوش فرادارید و بگذارید پرسنده و پاسخ‌دهنده خود من باشم و پژوهش را دربارهٔ ماهیت روح بتنهایی بپایان‌رسانم و از راه این پژوهش ثابت کنم که روح اصیل‌تر از جسم است و پیدایش آن پیش از پیدایش جسم بوده.

کلینیاس: با این پیشنهاد موافقم.

آتنی: اکنون جای آن است که دست دعا به‌درگاه خدایان برداریم: مهمی که درپیش‌داریم اثبات وجود خدایان است. پس باید از خود آنان بخواهیم تا ما را در رسیدن به‌این مقصود یاری کنند.

پس از آنکه کشتی خود را به‌این لنگر اطمینان‌بخش بستیم، بگذارید بحث را آغاز کنیم.

نخستین سؤالی که از من می‌کنند این است: دوست گرامی، آیا همه چیز بی‌حرکت است و هیچ جنبشی نیست؟ یا خلاف این سخن راست است؟ یا پاره‌ای

چیزها بی‌حرکتند و بعضی متحرک؟

پاسخ می‌دهم: شق سوم درست است.

می‌پرسند: آیا بی‌حرکت در مکانی بی‌حرکت است، و متحرک در مکانی حرکت می‌کند؟

پاسخ می‌دهم: البته.

می‌پرسند: بعضی از چیزهای متحرک، همواره در یک جا حرکت می‌کنند و برخی از جایی به‌جایی دیگر می‌روند؟

در برابر این سؤال، سؤالی دیگر می‌کنم و می‌گویم: آیا منظور شما از متحرکهایی که همواره در یک مکان می‌جنبند، چیزهایی است که در عین حرکت مرکزی ثابت دارند، مانند چرخهایی که به‌گرد محوری ثابت می‌چرخند؟

می‌گویند: آری.

می‌گویم: علاوه بر این، گویا می‌خواهید مرا متوجه این نکته کنید که در آن گونه چیزهای متحرک حرکتی واحد در آنِ واحد کوچکترین و بزرگترین دایره‌ها را پدیدمی‌آورد، و بدین‌سان هم کوچکترین دایره‌ها را می‌پیماید و هم بزرگترین آنها را، و هر چه دایره‌ها بزرگتر می‌شوند خود آن نیز سریع‌تر می‌گردد. در نتیجه، خود آن، بسته به‌اینکه کدام دایره را بپیماید، در آنِ واحد هم سریع است و هم کند. بدین جهت آن گونه حرکت منشأ شگفت‌انگیزترین پدیده‌هاست زیرا در دایره‌های بزرگ و کوچک، در آنِ واحد هم حرکت تند را پدیدمی‌آورد و هم حرکات کند را، در حالی که حرکتهای تند و کند با یکدیگر کاملاً هماهنگند!

می‌گویند: راست است.

می‌گویم: و مقصود شما از متحرکهایی که در جاهای متعدد حرکت می‌کنند چیزهایی است که دارای حرکت انتقالیند و هر آن به‌جایی دیگر منتقل می‌شوند در حالی که گاهی فقط یک نقطهٔ اتکا دارند و گاهی در حال غلطیدن نقاط اتکاءِ متعدد. چون در حال حرکت به‌چیزی بی‌حرکت اصابت می‌کنند، متلاشی می‌گردند، ولی اگر با شیئی متحرک اصابت کنند که از جهت مخالف می‌آید، هر دو با هم یکی می‌شوند و بدین‌سان میانگینی میان آن دو می‌گردند.

می‌گویند: راست است.

می‌گویم: بی‌شک این مطلب را نیز قبول دارید که آنها اگر یکی شوند و با این همه ماهیت خود را ازدست‌ندهند، بزرگتر می‌شوند و اگر متلاشی شوند و با

این همه ماهیت خود را ازدست‌ندهند، کوچکتر می‌گردند. ولی اگر یکی‌شدن یا
تلاشی سبب شود که آنها ماهیت خود را ازدست‌بدهند، نابود می‌گردند، یعنی غیر ۸۹۴
از آن می‌شوند که پیشتر بودند. بنا بر آنچه گفته‌شد، چه تحولی باید روی‌بدهد تا
چیزی «بشود»؟ بی‌گمان باید آنچه مبدأ و آغاز است افزایش یابد و بدین ترتیب
وارد مرحلهٔ دوم شود. سپس بر اثر تحولی جدید باید به‌مرحلهٔ سوم قدم بگذارد. در
این مرحلهٔ سوم برای موجوداتی که دارای حسند، محسوس می‌گردد. «شدن» هر
چیز بر اثر این گونه تغییر و تحول است و هر چیز تا وقتی که ماهیت خود را، که در
مرحلهٔ سوم بدست‌آورده‌است ازدست‌نداده، «هست». ولی اگر بر اثر تحول ماهیتش
را ازدست‌بدهد، نابود می‌گردد.

دوستان من، با این سؤال و جواب همهٔ انواع حرکت را، به‌استثنای دو نوع، تشریح کردیم.

کلینیاس: آن دو نوع کدامند؟

آتنی: مرادم آن دو نوعی است که این پژوهش را برای عیان‌ساختن آنها انجام‌می‌دهیم.

کلینیاس: روشنتر بگو.

آتنی: مگر این تحقیق را برای پی‌بردن به‌ماهیت روح درپیش‌نگرفته‌ایم؟

کلینیاس: البته.

آتنی: یکی از آن دو، حرکتی است که چیزهای دیگر را می‌جنباند در حالی که از جنباندن خود ناتوان است. دیگر حرکتی است که همواره هم خود را می‌تواند بجنباند و هم چیزهای دیگر را، اعم از اینکه این جنبش به‌صورت به‌هم‌پیوستگی جلوه کند یا به‌صورت جدایی، نمو باشد یا ذبول، کون باشد یا فساد. این، حرکتی است غیر از همهٔ حرکتهایی که پیشتر بیان کرده‌ایم.

کلینیاس: بسیار خوب.

آتنی: حرکتی را که سبب می‌شود هر بار چیزی چیز دیگری را بجنباند در حالی که خود نیز توسط چیزی دیگر جنبانده‌می‌شود، نوع نهم می‌شماریم، و حرکتی را که هم خود را می‌جنباند و هم چیزهای دیگر را، و بدین سبب مایهٔ اصلی هر فعل و انفعال و منشأ همهٔ حرکات و تغیّرها در همهٔ چیزهاست، نوع دهم.

کلینیاس: بسیار خوب.

آتنی: از این ده نوع حرکت، کدام یک نیرومندتر و مؤثرتر از همهٔ انواع

دیگر است؟

کلینیاس: بی‌هیچ تردید، باید نوعی را برتر از همهٔ انواع بشماریم که نخست خود را می‌تواند به‌جنبش آورد و بعد همهٔ چیزهای دیگر را.

آتنی: حق با توست. اکنون باید یک یا دو نکته‌ای را که درست بیان نکرده‌ایم تغییر دهیم و تصحیح کنیم.

کلینیاس: مقصودت کدام نکته‌هاست؟

آتنی: سخنی که دربارهٔ نوع دهم گفتیم، ظاهراً درست نبود.

کلینیاس: چرا.

آتنی: آن حرکت، از حیث مبدأ و پیدایش، نوع نخستین است. پس از آن، باید نوع دوم را ذکر کرد و این همان است که پیشتر بخطا نوع نهم نامیدیم.

کلینیاس: به‌چه علت به‌این اندیشه افتادی؟

آتنی: گوش کن. وقتی که چیزی، چیز دیگر را بجنباند یا تغییر دهد، و این چیز دوم چیزی سوم را دگرگون سازد و همچنین الی آخر، آیا می‌توان گفت که یکی از آنها، نخستین منشأ همهٔ تغیرهاست؟ چیزی که حرکت و دگرگون‌شدن خود را از چیز دیگر دارد، چگونه ممکن است نخستین منشأ حرکت و دگرگونی چیزهای دیگر باشد؟ آیا چنین امری محال نیست؟ ولی وقتی که چیزی نخست خود را بحرکت‌آورد و سپس چیزی دیگر را متغیر سازد و این چیز دوم، چیز سوم را بجنباند و بدین ترتیب هزارها چیز یکی بعد از دیگری به‌حرکت آورده‌شوند، آیا
۸۹۵ مبدأ همهٔ این حرکات و تغیرها آن نیست که نخستین بار به‌نیروی خود، خود را به‌حرکت آورده‌است؟

کلینیاس: در این هیچ تردید نمی‌توان کرد.

آتنی: اکنون باز به‌سؤال و جواب با خود ادامه می‌دهم: فرض کنیم در گذشته ـ چنانکه طرفداران آن عقیده با گستاخی تمام ادعا می‌کنند ـ همه چیز در جهان بی‌حرکت بوده‌است. در این صورت نخستین حرکتی که پیدا شده، کدام یک از انواعی بوده‌است که برشمردیم؟

ـ بی‌شک آن حرکتی که قادر است خود را بجنباند. چه، اگر خود نمی‌توانست خود را بحرکت‌آورد، چیزی متحرک وجود نداشت که او را بجنباند.

ـ خوب. پس ناچاریم بگوییم که علت همهٔ حرکتها، یعنی نخستین حرکتی که سبب شد چیزهای ساکن به‌حرکت آیند، حرکتی است که مبدأ آن خود آن

است. این حرکت کهن‌ترین و نیرومندترین همهٔ حرکتها و تغیّرهاست، در حالی که حرکت ناشی از چیز دیگر، که پس از آنکه خود به‌حرکت آورده‌شد چیزهای دیگر را به‌حرکت می‌آورد، در مرتبهٔ دوم قراردارد.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: در اینجا باید سؤال دیگری بکنیم.

کلینیاس: چه سؤالی؟

آتنی: اگر آن حرکتی را که منشأ جنبشش خودش است، در چیزی ببینیم ـ اعم از اینکه آن چیز زمین باشد یا آب یا هوا، خواه آمیخته به‌هم و خواه جدا از هم ـ دربارهٔ آن چیز چه خواهیم‌گفت؟

کلینیاس: آیا منظورت این است که اگر چیزی خود خود را بجنباند، ما آن را چیزی زنده می‌نامیم؟

آتنی: آری.

کلینیاس: البته می‌گوییم آن چیز حیات دارد و آن را زنده می‌نامیم.

آتنی: آیا چیزی را هم که روح دارد، زنده نمی‌نامیم؟

کلینیاس: طبیعی است.

آتنی: اکنون کمی درنگ کن! تو دربارهٔ هر چیز، همواره سه مطلب را می‌خواهی‌بدانی. چنین نیست؟

کلینیاس: یعنی چه؟

آتنی: نخست ماهیت آن را می‌خواهی‌بدانی. بعد، تعریف آن را، و سپس نام آن را. پس می‌بینی که در مورد هر چیز به‌دو گونه می‌توان سؤال کرد.

کلینیاس: چرا به‌دو گونه؟

آتنی: بعضی کسان نام آن را می‌گویند و تعریف آن را می‌پرسند. بعضی دیگر تعریف آن را بیان می‌کنند و نام آن را می‌پرسند. اکنون به‌سؤالی که می‌کنم پاسخ بده.

کلینیاس: بپرس.

آتنی: در همهٔ چیزها و خصوصاً در اعداد، خاصیتی هست که عبارت است از قابل تقسیم‌بودن به‌دو نیم. عددی که دارای این خاصیت باشد آن را زوج می‌خوانند. تعریف عدد زوج چنین است: «عددی که قابل تقسیم به‌دو جزء برابر است».

کلینیاس: خوب.

آتنی: مرادم این است که، آیا در هر دو صورت ـ یعنی خواه ما هنگام سؤال از تعریف، نام را بگوییم، یا هنگام سؤال از نام، تعریف را بیان کنیم ـ معنی این هر دو سخن یکی نیست؟ به‌عبارتی دیگر: آیا نام «عدد زوج»، یا تعریف «عددی که به‌دو جزءِ برابر قابل تقسیم است»، هر دو یک سخن است؟

کلینیاس: تردید نیست.

۸۹۶ آتنی: آنچه نامش روح است، تعریفش چیست؟ آیا این نیست: «حرکتی که خود خود را به‌حرکت می‌آورد»؟

کلینیاس: پس آیا می‌خواهی‌بگویی همان چیزی که «تعریف» آن «چیزی که خود خود را به‌حرکت می‌آورد» است، «نام» آن جز «روح» نیست؟

آتنی: آری. اگر این سخن راست باشد، آیا دلیل کافی نیاورده‌ایم بر اینکه روح، اصل و مبدأ پیدایش و نخستین حرکت همهٔ چیزهایی است که اکنون هستند، و در گذشته بوده‌اند و در آینده خواهندبود، و همچنین اصل و مبدأ اضداد همهٔ آن چیزهاست؟ زیرا ثابت شد که روح علت همهٔ تغیّرهاست.

کلینیاس: دلیل ما هیچ نقصی ندارد. ثابت شد که روح نخستین و کهن‌ترین همهٔ چیزهاست زیرا آغاز هر حرکتی است.

آتنی: دربارهٔ حرکتی که منشأ آن خود آن نیست، بلکه از چیزی در چیزی دیگر پدیدمی‌آید، چه باید گفت؟ آیا آن، حرکت درجهٔ دوم نیست؟ تغییری نیست که در جسمی بی‌روح روی‌می‌دهد؟

کلینیاس: راست است.

آتنی: پس آیا آن ادعای ما، که گفتیم «روح ما پیش از تن بوده در حالی که تن بعداً، یعنی پس از روح، پیدا شده، و روح فرمانده است و تن زیردست»، درست و مطابق حقیقت و خالی از هر شائبه‌ای است؟

کلینیاس: کاملاً درست است.

آتنی: اکنون بیادبیاورید که پیشتر گفتیم و توافق کردیم که اگر ثابت شود روح کهن‌تر از تن است، همین خود دلیل کافی خواهدبود بر اینکه هر چه جنبهٔ روحی و معنوی دارد کهن‌تر از هر چیز جسمانی است.

کلینیاس: آری، چنین گفتیم.

آتنی: بنا بر این، اخلاق و خرد و اراده و تصور درست و اندیشه و یادآوری

و همهٔ چیزهایی که از این قبیلند، پیش از طول و عرض و عمق و سختی جسمانی وجودداشته‌اند: زیرا روح کهن‌تر از جسم است.

کلینیاس: بالضروره چنین است.

آتنی: پس در این نکته نیز بالضروره توافق کردیم که روح علت و مبدأ نیکی و بدی و زیبایی و زشتی و عدالت و ستمگری است. زیرا پذیرفته‌ایم که روح علت و منشأ همهٔ چیزهاست.

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: اگر روح در همهٔ چیزها که به‌نحوی از انحاء در حرکتند ساری است، آیا نباید بگوییم که هم او بر آسمان و همهٔ جهان حکم می‌راند؟

کلینیاس: البته باید چنین بگوییم.

آتنی: می‌پرسند: یک روح یا چند روح؟

به‌نام شما جواب می‌دهم: چند روح. ولی به‌هر حال وجود کمتر از دو روح را نباید بپذیریم. یکی روحی است که منشأ نیکی است. دیگری روحی است که می‌تواند منشأ بدی باشد.

کلینیاس: راست می‌گویی.

آتنی: بسیار خوب، این نکته را باید بیادداشته‌باشیم. بنا بر آنچه گفتیم مسلم شد که روح با حرکات خود به‌همهٔ آنچه در آسمان و زمین و دریاهاست 897 فرمان می‌راند. ولی حرکت او نامهای گوناگون دارد: از آن جمله است خواستن، سنجیدن، شورکردن، پندار درست و پندار نادرست، شادمانی و غم، دلیری و جبن، عشق و نفرت، و آنچه با آنها خویشی دارد. همهٔ این حرکات، حرکات اصلی و نخستینند و همین حرکات سبب می‌شوند که حرکتی از نوع دوم که از حیث نیرو و تأثیر در مرتبهٔ دوم است در اجسام پیدا شود، و از این طریق هر افزایش و کاهش و جدایی و به‌هم پیوستن را، که گرمی و سردی و سنگینی و سبکی و درشتی و نرمی و سفیدی و سیاهی و تلخی و شیرینی حاصل آنهاست، در اجسام بوجود می‌آورند.

اگر روح در کار خود از خرد که همیشه موجودی خدایی و ابدی است پیروی نماید و در راه راست گام بردارد، همه چیز را درست رهبری خواهدکرد و به سوی نیکبختی سوق خواهدداد. ولی اگر عنان خود را به‌دست نادانی و بی‌خردی بسپارد نتیجهٔ کارش خلاف آن خواهدبود.

آیا شما نیز این گفته را می‌پذیرید و در این باره با من موافقید یا عقیده‌ای دیگر دارید؟

کلینیاس: با تو همداستانیم.

آتنی: اکنون بگویید، کدام یک از آن دو روح را باید فرمانروای آسمان و زمین و همهٔ جهان بدانیم: روحی را که دارای دانش و فضیلت است، یا روحی را که از آن دو بی‌بهره است؟ اگر بخواهید پاسخ این سؤال را من به‌جای شما بدهم، خواهم‌گفت...

کلینیاس: چه خواهی‌گفت؟

آتنی: خواهم‌گفت: دوست من، اگر حرکت جهان و گردش آسمان و ستارگان با حرکت خرد از یک نوع است، و اگر آن هر دو حرکت خویش یکدیگرند، در آن صورت واضح است که روح نیک عنان جهان را بدست‌دارد و آن را در راهی که اشاره کردیم پیش‌می‌برد.

کلینیاس: راست است.

آتنی: ولی اگر گردش جهان عاری از نظم و معنی است، در این صورت باید گفت روح بد بر آن حکم می‌راند.

کلینیاس: بر این سخن خرده‌ای نمی‌توان گرفت.

آتنی: حرکت خرد چگونه است؟ دوستان من، پاسخ این سؤال آسان نیست. از این رو ناچارم در جست و جوی آن به‌شما یاری کنم.

کلینیاس: خوب گفتی.

آتنی: می‌دانید که کسانی که به‌خورشید می‌نگرند، چشمانشان خیره می‌شود و روز روشن را چون شب تاریک می‌بینند. برای اینکه ما نیز به‌آن حال نیفتیم نباید چنان پنداریم که می‌توانیم با چشمهای فانی، خرد را ببینیم و بشناسیم و به‌کنه آن پی‌ببریم. بلکه بهتر است راهی مطمئن‌تر درپیش‌گیریم و به تماشای تصویری از آنچه می‌جوییم قناعت کنیم.

کلینیاس: کدام تصویر را بدین منظور بگزینیم؟

آتنی: بیایید از انواع ده‌گانهٔ حرکت، نوعی را انتخاب کنیم که به‌حرکت خرد مانند است. اکنون باید آن حرکت را بار دیگر بیادبیاوریم تا پاسخ سؤال را پیدا کنیم.

کلینیاس: بسیار خوب.

آتنی: بیادمی‌آوریم که در ضمن بحث پیشین گفتیم به‌عقیدهٔ ما بعضی چیزها ساکنند و بعضی متحرک.

کلینیاس: چنین است.

آتنی: همچنین گفتیم که از چیزهای متحرک، بعضی همواره در یک مکان
حرکت می‌کند و برخی مکان خود را تغییر می‌دهد. ۸۹۸

کلینیاس: این نیز راست است.

آتنی: آنچه همواره در یک مکان حرکت می‌کند، باید به‌گرد مرکزی بگردد، مانند صفحهٔ گردی که در روی چرخ خراطان می‌توان دید. این گونه حرکت شبیه‌ترین حرکات است به‌حرکت خرد، و با حرکت خرد خویشی دارد.

کلینیاس: چرا؟ توضیح بده!

آتنی: اگر بگوییم حرکت خرد و حرکتی که همواره در یک مکان به‌وقوع می‌پیوندد، هر دو به‌حرکت صفحهٔ چرخ خراطان شبیهند زیرا هر دو همواره به‌یک نوع و به‌یک کیفیت و در یک جا و به‌گرد یک محور و در یک جهت و به‌یک وضع و مطابق یک نظم و قاعدهٔ ثابت صورت‌می‌گیرند، گمان نمی‌کنم کسی که از خرد بهره دارد ادعا کند که در تشبیه به‌راه خطا رفته‌ایم.

کلینیاس: درست است.

آتنی: ولی حرکتی که هرگز به‌یک نوع و یک کیفیت نیست و در یک جا و به‌گرد یک محور و در یک جهت و یک وضع و مطابق نظم و قاعده‌ای ثابت صورت نمی‌گیرد، بی‌معنی‌ترین حرکات است.

کلینیاس: در این نیز تردید نیست.

آتنی: پس از آنکه مسلم شد که جنباننده و گردانندهٔ همهٔ چیزها روح است، شناختن اینکه آیا گردش جهان پیرو فرمان روح نیک است یا روح بد، دشوار نخواهدبود.

کلینیاس: دوست گرامی، با توجه به‌آنچه تا کنون گفته‌شد، گناه است اگر سخنی دیگر بگوییم جز اینکه گردانندهٔ جهان روحی دانا و کامل است، یا چند روح که همه دانا و کاملند.

آتنی: کلینیاس، معلوم می‌شود نکته‌هایی را که در ضمن بحث تشریح کرده‌ایم خوب دریافته‌ای. اکنون به‌این نکته نیز گوش کن.

کلینیاس: کدام نکته؟

آتنی: اگر گردانندهٔ آسمان و همهٔ اجرام سماوی، اعم از خورشید و ماه و ستارگان روحی باشد، آیا همان روح را باید گردانندهٔ هر یک از آنها نیز بدانیم؟

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: پس بگذارید دربارهٔ یکی از آن اجرام آسمانی تحقیق کنیم. هر نتیجه‌ای که از این تحقیق بدست‌آید در مورد همهٔ آنها صادق خواهدبود.

کلینیاس: دربارهٔ کدام یک تحقیق کنیم؟

آتنی: دربارهٔ خورشید. همهٔ آدمیان جسم خورشید را می‌بینند ولی روح آن را هیچ کس نمی‌بیند. روح هیچ جانداری را ما نمی‌توانیم دید، نه در زمان زندگی آن و نه پس از مرگش. آنچه در این باره با اطمینان خاطر می‌توان گفت این است که روح و هر ذات دیگری که ماهیتش از نوع ماهیت روح است، با هیچ یک از حواس جسمانی دریافتنی نیست، بلکه آنها را فقط با دیدهٔ درون می‌توانیم ببینیم و به‌یاری اندیشه می‌توانیم به‌آنها راه‌یابیم.

بدین جهت اکنون نیز ناچاریم فقط از راه اندیشه و به‌یاری و راهنمایی خرد پیش برویم.

کلینیاس: چگونه؟

آتنی: اگر گردانندهٔ خورشید روحی باشد، عمل روح به‌یکی از سه طریق قابل تصور است.

کلینیاس: آن سه طریق کدامند؟

آتنی: یا روح در جسم خورشید که به‌نظر ما کروی می‌آید جای دارد و آن
۸۹۹ را به‌هر سو می‌برد و می‌گرداند همچنان که روح ما ما را می‌جنباند و به‌این سو و آن سو می‌برد. یا، چنانکه بعضی کسان می‌پندارند، روح در جسمی از آتش یا هوا یا عنصری دیگر پنهان شده‌است و به‌نیروی این جسم، خورشید را به‌پیش می‌راند.

طریق سوم این است که بگوییم روح در هیچ جسمی جای ندارد بلکه با نیروی شگفت‌انگیزی که خاص اوست، خورشید را به‌گردش می‌آورد.

کلینیاس: آری، اگر روحی بخواهد جسمی را به‌جنبش درآورد باید یکی از این سه راه را بگزیند.

آتنی: به‌هر حال روح خورشید ـ خواه چون ارابه‌رانی ارابهٔ خورشید را به پیش براند و روشنایی آن را در همهٔ جهان بگستراند و خواه آن را به‌نحوی دیگر

به‌گردش و تکاپو درآورد ـ نه تنها ذاتی است برتر و والاتر از خورشید، بلکه همه ناگزیرند تصدیق کنند که آن جز خدا نمی‌تواند بود.

کلینیاس: هیچ تردید نیست.

آتنی: اگر دربارهٔ ماه و ستارگان و سالها و ماهها و فصلها نیز به‌همین گونه تحقیق کنیم، آیا به‌نتیجهٔ دیگری خواهیم‌رسید جز اینکه بگوییم گردانندهٔ آنها یک یا چند روحند در بالاترین حد کمال؟ و آیا آن ارواح را به‌خدایی نخواهیم پذیرفت اعم از اینکه در جسمی نهان باشند و آسمان و همهٔ جهان را به‌نیروی آن جسم بگردانند یا به‌نحوی دیگر کائنات را به‌گردش درآورند؟ آیا ممکن است کسی همهٔ این سخنان را بپذیرد و با این همه ادعا کند که کائنات پر از خدایان نیست؟

کلینیاس: چنین دیوانه‌ای را در هیچ جا نمی‌توان یافت.

آتنی: پس دوستان من بگذارید واپسین سخن خود را به‌منکران خدایان بگوییم و سپس آنان را به‌حال خود بگذاریم.

کلینیاس: بگو.

آتنی: آنان باید ثابت کنند که ما، که روح را نخستین علت پیدایی همه چیز می‌دانیم، در اشتباهیم، و همهٔ نتایجی که از این سخن می‌گیریم نادرست است. ولی اگر از اثبات این نکته ناتوانند، باید گفته‌های ما را بپذیرند و در هستی خدایان تردید نکنند.

اگر شما دوستان من بر آنید که هنوز نتوانسته‌ایم منکران خدا را مجاب کنیم و استدلال ما کامل و کافی نبود، عقیدهٔ خود را فاش بگویید.

کلینیاس: به‌استدلال تو خرده‌ای نمی‌توان گرفت.

آتنی: بحث ما با منکران خدا بپایان‌رسید. اکنون روی به‌آن کسی می‌کنم که هستی خدایان را باور دارد، ولی در این پندار است که خدایان را با ما کاری نیست. می‌گویم: «دوست گرامی، گمان می‌کنم آن پیوند درونی که میان تو و خدایان هست، تو را بر آن می‌دارد که به‌هستی آنان مؤمن باشی و آنان را بپرستی. ولی جلوهٔ سعادت ظاهری بدان و ستمکاران، که در حقیقت نکبت و تیره‌روزی است ولی مردم نادان و ظاهربین نیکبختی می‌پندارند و به‌شعر و نثر می‌ستایند، چشمان تو را خیره ساخته و سبب شده‌است که اندیشه‌هایی دور از دین و خرد در
درون تو رخنه یابند. چون به‌چشم می‌بینی که مشتی بی‌دین و ستمگر نه تنها ۹۰۰
خود، بلکه فرزندان و فرزندزادگانشان نیز، عمری به‌آسایش بسرمی‌برند، یا

می‌شنوی که چند تن دست به‌ننگین‌ترین جنایات مـی‌آلایند و از ایـن طـریق از تـنگدستی و زبـونی رهـایی مـی‌یابند و بـه‌بلندترین مـقامها مـی‌رسند و حـتی فرمانروای مطلق جامعه می‌شوند، بحیرت‌می‌افتی: از یک سو آن پیوند درونی که با خدایان داری، نمی‌گذارد خدایان را گناهکار بشـماری و نکوهش کـنی. از سـوی دیگر نمی‌توانی توجیهی پیدا کـنی کـه روح بـرآشـفته‌ات را قـانع کـند. از ایـن رو بی‌اختیار به‌این نتیجه می‌رسی که خدایان هستند ولی آنان را با دنیای آدمـیان کاری نیست. برای اینکه این بیماری تـو روز بـه‌روز سخت‌تر نشـود و در پـرتگاه بی‌دینی سرنگون نگردی، می‌خواهیم بکوشیم تا با سخنان خود آن بیماری را از تو دور کنیم و بدین منظور از استدلالی که در بـرابـر مـنکران خـدا کـردیم یـاری می‌جوییم.»

اکنون شما، کلینیاس و مگیلوس، به‌سؤالهای من پاسخ بدهید. اگر مشکلی پیش‌آید، من خود مانند گذشته به‌یاری شما خواهم‌شتافت و شما را از ایـن رود خروشان نیز خواهم‌گذراند.

کلینیاس: پیش بیفت. ما نـیز مـانند گـذشته هـر چـه از دسـتمان بـرآیـد فروگذار نخواهیم‌کرد.

آتنی: مخاطب کنونی ما هنگامی که با منکران خدا بحث می‌کردیم حاضر بود و استدلال ما را دربارهٔ اینکه خدایان از هر حیث در نـهایت کـمالند و عـنان رهبری همهٔ کائنات را بدست‌دارند، به‌گوش خود شنید. بنا بر این اثبات این نکته، که حتی کـوچک‌ترین و پست‌تـرین مـوجودات نـیز از رهـبری خـدایـان بـی‌بهره نیستند، دشوار نخواهدبود.

کلینیاس: راست است.

آتنی: اکنون برای اینکه در تحقیق پیش برویم می‌پرسیم: آن کمالی کـه می‌گوییم خدایان به‌حد اعلا دارند، چیست؟ آیا دانایی و خردمندی و خویشتن‌داری و فضیلت شرط کمال نیست؟ و آیا عکس این صفات نقصان نیست؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: آیا دلیری فضیلت و کمال نیست، و جبن را نـباید نـقص و رذیـلت شمرد؟

کلینیاس: بدیهی است.

آتنی: آیا خردمندی و خویشتن‌داری و شجاعت، زیبا و پسندیده نیست و

عکس آن صفات، زشت و ناپسند؟

کلینیاس: این نیز واضح است.

آتنی: آیا نباید بگوییم که صفات زشت خاص آدمیان است در حالی که آن گونه صفات را در جهان خدایان راه نیست؟

کلینیاس: این نکته را نیز همه تصدیق می‌کنند.

آتنی: آیا سستی و غفلت و تن‌پروری را باید در زمرهٔ فضایل روح بشماریم؟

کلینیاس: هرگز.

آتنی: پس آیا باید آنها را در زمرهٔ چیزهایی بشماریم که خلاف فضیلتند؟

کلینیاس: آری.

آتنی: خلاف آن صفات را باید در زمرهٔ فضایل بشماریم؟ ۹۰۱

کلینیاس: واضح است.

آتنی: بنا بر این آیا کسی را که به‌سستی و غفلت و تن‌پروری می‌گراید، یعنی آن کسی را که شاعر به‌زنبوری نر تشبیه کرده‌است که نیشش را برکنده باشند، مردی قابل نمی‌شماریم؟

کلینیاس: شاعر چه خوب گفته!

آتنی: آیا می‌توان گفت خدا داری همان صفاتی است که از آنها بیزار است؟ آیا جا دارد اجازه بدهیم کسی چنین ادعایی را به‌زبان آورد؟

کلینیاس: هرگز.

آتنی: فرض کن کسی که عهده‌دار وظیفهٔ خاصی است همهٔ وقت و کوشش خود را صرف اجزاءِ بزرگ آن می‌کند و به‌اجزاءِ کوچک بی‌اعتناست. آیا جا دارد چنین کسی را بستاییم؟ کسی که چنین اهمالی در کار خود روا می‌دارد به‌یکی از دو علت چنین می‌کند.

کلینیاس: آن دو علت کدامند.

آتنی: یا معتقد است که غفلت از امور کوچک، تأثیری در درست انجام یافتن تمام وظیفه ندارد، و یا به‌اهمیت امور جزئی واقف است و با این همه به سبب سستی و بی‌مبالاتی از آنها غافل می‌ماند. آیا علت سومی می‌شناسی؟ آنجا که یک تن، خواه خدا باشد و خواه آدمی، در انجام‌دادن کاری ناتوان است و بدین سبب نه به‌اجزاءِ بزرگ آن کار می‌پردازد و نه به‌اجزاءِ کوچک، این ناتوانی را نمی‌توان غفلت و اهمال نامید.

کلینیاس: درست است.

آتنی: اکنون ما سه تن، روی به‌آن دو کس می‌کنیم که هر دو هستی خدایان را باور دارند، ولی یکی می‌گوید: «خدایان کاری به‌کار ما ندارند» و دیگری ادعا می‌کند «نظر و تصمیم آنان را می‌توان بآسانی تغییر داد»، و می‌گوییم: نخست به‌این سؤال پاسخ دهید: آیا شما دو تن معتقدید که خدایان همه چیز را می‌دانند و می‌بینند و می‌شنوند، و هیچ چیز از آنان پنهان نیست؟

کلینیاس: آری، عقیدهٔ آنان چنین است.

آتنی: آیا خدایان به‌هر کاری که ذوات فانی و غیرفانی می‌توانند انجام‌داد، توانا هستند؟

کلینیاس: بی‌تردید این را نیز تصدیق می‌کنند.

آتنی: آیا ما و شما در این نکته توافق نکردیم که خدایان در بالاترین مرتبهٔ کمالند؟

کلینیاس: توافق کردیم.

آتنی: آیا ممکن است سستی و غفلت در آنان راه‌یابد؟ ما آدمیان معتقدیم که سستی فرزند جبن است و غفلت فرزند سستی.

کلینیاس: حق با توست.

آتنی: پس سستی و غفلت نمی‌تواند در خدایان راه‌یابد زیرا جبن را در آنان راه نیست.

کلینیاس: خوب گفتی.

آتنی: بنا بر این، اگر خدایان به‌امور جزئی بی‌اعتنا باشند و به‌یکایک

۹۰۲ جانداران نپردازند، یا بدان جهت چنین می‌کنند که می‌دانند پرداختن به‌آنها ضروری نیست و یا بدان جهت که نمی‌دانند.

کلینیاس: آری.

آتنی: دوست ارجمند من! آیا اجازه می‌دهی بگوییم آنان نمی‌دانند که باید در اندیشهٔ ما باشند، و یا بگوییم می‌دانند و با این همه از انجام وظیفهٔ خود سر باز می‌زنند درست مانند مردمان فاسد، که می‌دانند چه تکلیفی بعهده‌دارند ولی از پایداری در برابر هوی و هوس ناتوانند؟

کلینیاس: چگونه می‌توانیم چنین سخنی را به‌زبان آوریم؟

آتنی: از این گذشته، آیا همهٔ امور آدمیان پیوستگی نزدیک با روح

طبیعت ندارد؟ و آیا آدمیان بیش از همهٔ موجودات دیگر از خدایان نمی‌ترسند و آنان را نمی‌ستایند؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: آیا کسی می‌تواند انکار کند که همچنان که آسمانها ازانِ خدایان است، همهٔ موجودات فانی نیز اموال و بندگان آنانند؟

کلینیاس: هیچ کس منکر این حقیقت نیست.

آتنی: پس خواه امور آدمیان در نظر خدایان بزرگ باشد و خواه کوچک، در هیچ صورت نمی‌توان تصور کرد که آنان، که مالکان و خداوندگاران ما هستند و پروردن ما را بعهده‌دارند، از ما غافل باشند. بگذارید این نکته را از نظری دیگر نیز بررسی کنیم.

کلینیاس: از کدام نظر؟

آتنی: آیا وضع حواس ما نسبت به‌بزرگی و کوچکی، بر خلاف وضع نیروهای ما نیست؟

کلینیاس: نفهمیدم، روشن‌تر بگو.

آتنی: دیدن و شنیدن چیزها و صداهای کوچک دشوارتر از دیدن و شنیدن چیزهای بزرگ است، ولی حمل‌کردن و نگاهداشتن و به‌پیش‌بردن چیزهای کوچک و کم آسانتر از چیزهای بزرگ و بسیار است.

کلینیاس: راست است.

آتنی: پزشک موظف است تمام بدن را بهبودی دهد. ولی اگر پزشکی که می‌خواهد بیماری را مداوا کند و به‌این کار نیز تواناست، فقط به‌امور کلی بپردازد و از یکایک اعضای بدن بیمار غافل بماند، هرگز نمی‌تواند به‌انجام وظیفهٔ خود موفق شود.

کلینیاس: درست است.

آتنی: این قاعده در مورد ناخدا و سردار سپاه و مدیر خانواده و زمامدار جامعه و هر مرد دیگری که وظیفه‌ای از آن قبیل بعهده‌دارد صادق است. آنان نیز می‌دانند که اگر از امور جزئی غافل بمانند امور بزرگ را نمی‌توانند به‌سامان برسانند. مگر نشنیده‌ای که معماران می‌گویند: سنگهای بزرگ را نمی‌توان استوار داشت اگر سنگهای کوچک استوار نباشند.

کلینیاس: چنین است.

آتنی: پس آیا سزاوار است بگوییم: هر آدمی که در فن خود استاد است امور کوچک و بزرگ را از حیث اهمیت برابر می‌شمارد و از هیچ یک از آن دو غافل
۹۰۳ نمی‌ماند، ولی خدای بزرگ و دانا که می‌خواهد امور آدمیان را سامان دهد و توانایی این کار را نیز به‌حد اعلی داراست، از امور جزئی که سهل‌تر از امور بزرگ هستند غافل می‌ماند؟ آیا سزاوار است خدایان را با آدمیان ترسو و تن‌پرور که برای گریز از رنج و سختی در انجام وظیفهٔ خود سستی می‌ورزند برابر بشماریم؟

کلینیاس: دوست گرامی، چنین سخنی نه تنها دروغ است بلکه بزبان‌آوردن آن گناه بزرگی است. ولی گمان می‌کنم با آن کسی که مدعی بود خدایان در اندیشهٔ ما نیستند به‌اندازهٔ کافی بحث کرده‌ایم.

آتنی: آری، با این گفت و گو مجبورش کردیم اعتراف کند که ادعایش درست نبوده‌است. ولی هنوز سخن را بپایان‌نرسانده‌ایم.

کلینیاس: چرا؟

آتنی: باید به‌آن مدعی جوان بگوییم: آن که تمام جهان را می‌گرداند و می‌پرورد، همهٔ اجزاءِ جهان را به‌نحوی که برای بقا و کمال تمام جهان ضروری است، منظم ساخته و سامان بخشیده‌است. از این رو هر جزئی به‌اقتضای وظیفه‌ای که به‌عهده‌اش گذاشته شده‌است، همواره اثر می‌کند و اثر می‌پذیرد. برای هر جزءِ کوچک فرماندهی گماشته‌اند که کوچکترین حرکات آن را به‌نحوی که برای کمال و نیکبختی کل ضروری است، رهبری می‌کند. تو خود نیز، ای جانور زبون فانی، یکی از آن اجزاءِ کوچک هستی: هر جنبشی که از تو سر می‌زند در خدمت آن کل است و مراد از هستی تو هستی و کمال آن. ولی تو از این نکته غافلی، و نمی‌دانی که هر چه گام به‌عرصهٔ هستی می‌گذارد برای آن است که آن ذات ابدی، که هستهٔ اصلی حیات هر چیزی است، قرین نیکبختی باشد. همچنین نمی‌دانی که جهان برای تو نیست بلکه تو برای آنی. هر پزشک و هر هنرمند، هر چه می‌کند برای آن است که تمام اثرش بهنیکوترین وجه درآید. بنا بر این هر جزئی را برای کل بوجودمی‌آورد نه کل را برای اجزاء. علت ناخشنودی تو این است که نمی‌دانی هر چه برای تو نیک است همان است که برای نیکبختی آن کل ضروری است و بنا به‌قانون علیت نیکبختی کل مایهٔ نیکبختی توست. ولی از آنجا که هر روحی پای‌بند تنی است و دستخوش دگرگونیهایی که منشأ آنها گاه خود اوست و گاه ارواح دیگر، فرمانده کل جهان را چاره‌ای نیست جز اینکه، چون نردبازی که

مهره‌ها را جا به‌جا کند، ارواحی را که به‌نیکی می‌گرایند در بدنهایی بهتر جای دهد و ارواحی را که به‌بدی و رذیلت مبتلا می‌گردند به‌بدنهای بد منتقل کند و بدین سان هر یک از آنها را در جایی که سزاوار اوست قراردهد تا هر روحی در مقامی که درخور اوست جای گیرد.

کلینیاس: در این باره توضیح بیشتر لازم است.

آتنی: با این بیان خواستم روشن کنم که خدایان چگونه بآسانی می‌توانند
به‌همه چیز نظارت کنند. اگر خدا در هر چه می‌آفریند و دگرگون می‌کند ــ مثلاً
هنگامی که آتش را به‌آب سرد مبدل می‌سازد یا از یک چیز چند چیز و از چند
چیز یک چیز پدیدمی‌آورد ــ کل را در نظر نداشت و برای هر چیز مرحله‌ای ۹۰۴
نخستین و دوم و سوم مقدر نبود، لازم می‌آمد که نظم جهان همواره دستخوش
دگرگونی باشد بی‌آنکه این دگرگونی را پایانی باشد.

کلینیاس: باز هم نفهمیدم. مطلب را روشن‌تر بیان کن.

آتنی: گوش کن. چون فرمانروای کائنات دید که منشأ همهٔ اعمال و حرکات ما روح است، و آن اعمال و حرکات گاه نیکند و گاه بد، و روح و جسم هر چند مانند خدایان ازلی و ابدی نیستند بلکه آفریده‌شده‌اند بی‌آنکه فانی باشند، (چه اگر فانی بودند ممکن نبود به‌جای هر جانداری که از بین می‌رود جانداری دیگر پای به‌مرحلهٔ هستی بگذارد)، همچنین چون خدای کائنات می‌دانست که هر نیکی که در روح جای دارد همواره منشأ سود است و هر بدی که در آن است همواره مایهٔ زیان، بدین جهت هر جزئی از اجزاءِ جهان را در چنان مقامی قرارداد که در آنجا بهتر و آسانتر از هر جای دیگر بتواند به‌پیروزی نیکی یاری کند و بدی را ازپای‌درآورد. با توجه به‌این امر، جهان را به‌نحوی سامان داد که هر چه پای به‌عرصهٔ هستی می‌گذارد، بر حسب کیفیتش در جایی که سزاوار آن است مکان گیرد. ولی کیفیت روح هر کسی را به‌ارادهٔ آزاد خود او واگذار کرد. بدین جهت چگونگی روح هر یک از ما بسته به‌این است که خود ما آن را چگونه بخواهیم.

کلینیاس: ظاهراً حقیقت جز این نیست.

آتنی: بنا بر این، در هر روح دگرگونیهایی روی‌می‌دهد که منشأ آنها خود اوست. هر دگرگون‌شدنی سبب می‌شود که روح به‌اقتضای نظم جهان و قانون سرنوشت، جای خود را تغییر دهد. اگر آن دگرگونی از حیث نیکی و بدی کم باشد روح در روی زمین به‌جایی دیگر منتقل می‌شود. اگر روحی دستخوش دگرگونی

بزرگی شود و در نتیجه بسیار بدتر از آن گردد که بود، به‌اعماق زمین، یعنی به‌آنجا که به‌نام «هادس» ـ یا نامهای دیگری از همان قبیل ـ خوانده‌می‌شود، سرنگون می‌گردد: این همان جایی است که هر روحی از اندیشهٔ آن، چه در خواب و چه در بیداری، چه هنگامی که در تن جای دارد و چه پس از جدایی از تن، بر خود می‌لرزد. ولی روحی که با ارادهٔ خود و در تحت تأثیر معاشرت با دیگران چنان دگرگون شود که در فضیلت و پرهیزگاری به‌مرتبه‌ای بلند برسد، یا بعکس در منجلاب رذیلت فرورود، در حال نخستین، یعنی در صورتی که از فضیلت خدایی بهره‌مند گردد و با خدا پیوند یابد، به‌مکانی مقدس منتقل می‌شود و در صورت دوم به‌جایی که نقطهٔ مقابل آن است رانده‌می‌شود.

ای جوان، که گمان می‌کنی خدایان را با آدمیان کاری نیست، نظمی که خدایان اولومپ برقرار ساخته‌اند چنین است که هر روح که به‌بدی گراید به‌نزد ارواح بد می‌رود و هر روح که در راه رسیدن به‌نیکی بکوشد با ارواح نیک همنشین می‌گردد، و چه در زندگی و چه پس از جدایی از تن پاداش یا کیفری را که درخور
۹۰۵ اوست و بدین جهت تقدیر برای او آماده ساخته‌است می‌یابد. نه تو می‌توانی از چنگال این قانون خدایی رهایی یابی نه کس دیگری که به‌بیماری رذیلت مبتلاست، زیرا خدایان این قانون را برتر از همهٔ قوانین قرارداده‌اند و آدمیان ناچارند آن را محترم‌تر از همهٔ قوانین بشمارند. خواه چنان کوچک باشی که بتوانی خود را در زوایای زمین از دیده‌ها پنهان کنی، و خواه چنان بزرگ که بتوانی سر به‌آسمان بسایی، نخواهی‌توانست از کیفری که به‌حکم نظم و قانون خدایی درخور توست بگریزی. این قاعده دربارهٔ کسانی هم صادق است که از راه ستمکاری و با ارتکاب جنایات گوناگون از بی‌نام و نشانی رهایی یافته و به‌مقامی بلند رسیده‌اند: همان کسانی که تو از دیدنشان بدین گمان افتاده‌ای که خدایان را به‌امور این جهان اعتنایی نیست، در حالی که هیچ نمی‌دانی که آن کسان در نظم عمومی جهان چه نقشی دارند. ای جوان گستاخ، چگونه جرأت می‌کنی بگویی که نیازی به‌دانستن این گونه نکته‌های باریک نداری؟ کسی که از این نکته‌ها بی‌خبر باشد، ممکن نیست بداند که نیکبختی چیست و تیره‌روزی کدام است، یا آنها را با سخن بیان کند.

اگر سالخوردگانی که در اینجا گردآمده‌اند توانستند تو را قانع کنند که تا کنون نمی‌دانستی چه می‌گویی، در این صورت می‌توانی امیدوار باشی که از این

پس خدایان به‌یاری تو خواهندرسید. ولی اگر هنوز قانع نشده‌ای و به‌استدلالی بیشتر نیاز داری، به‌بحثی که با حریف سوم آغاز می‌کنم گوش فرادار. تا اینجا ثابت کردیم که خدایان هستند و همهٔ اعمال و حرکات ما را زیر نظر دارند. ولی حریف سوم ادعا می‌کند که ستمکاران می‌توانند با تقدیم تحفه و هدیه دل خدایان را بدست‌آوردند و ارادهٔ آنان را بسود خود بگردانند. این ادعا مطلبی نیست که بتوانیم از آن بسکوت بگذریم بلکه باید با همهٔ نیروی خود بکوشیم تا نادرستی آن را نیز ثابت کنیم.

کلینیاس: خوب گفتی. این نکته را نیز هر چه زودتر باید روشن کنیم.

آتنی: اگر دگرگون‌ساختن تصمیم و ارادهٔ خدایان قابل تصور باشد، تو را به‌همان خدایان سوگند می‌دهم، بگو ببینم آن تغییر اراده چگونه صورت‌می‌گیرد و آنان چگونه خدایانی باید باشند؟ آیا نباید آنان را، بدان جهت که گردش آسمان و همهٔ جهان را بدست‌دارند، فرمانروایان جهان تصور کنیم؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: بسیار خوب. آنان را به‌کدام نوع از فرمانروایانی که می‌شناسیم تشبیه کنیم، تا بتوانیم به‌صفاتشان پی‌ببریم: به‌ارابه‌رانانی که در مسابقه‌ها شرکت می‌کنند؟ یا به‌ناخدایان یا به‌سرداران سپاه یا پزشکانی که در برابر بیماری از بدن ۹۰۶
دفاع می‌کنند، یا به‌کشاورزانی که همواره مراقبند تا نگذارند تغییر نامساعد هوا به‌رستنیها زیان برساند، یا به‌شبانان گله‌ها؟ چون پیشتر دیدیم که جهان پر از نیکی و بدی است، هر چند نیکی در آن بیش از بدی است، ناچاریم اعتراف کنیم که میان نیکی و بدی جنگی دائم برقرار است و از این رو جهان به‌نگهبانی دائم نیاز دارد. مدافعان و نگهبانان ما در این جنگ، خدایانند و فرزندان خدایان، زیرا ما گله‌های آنان هستیم. آفتی که ما را تهدید می‌کند ستمگری و گستاخی و نادانی است. مایهٔ رهایی ما از آن آفت، عدالت و خویشتن‌داری و دانایی است که مقام اصلی خود را در روح خدایان دارند ولی در روح ما نیز اندکی از آنها نهفته‌است.

اکنون بنا بر آنچه مدعیان می‌گویند، باید چنین تصور کنیم که گروهی مردمان پلید که ارواح جانوران درنده دارند، در روی زمین جای گزیده و بزور و عنف و ستمگری اموالی به‌تصرف خود درآورده‌اند و، به‌قول آن مدعیان می‌دانند که چگونه از راه چاپلوسی و به‌وسیلهٔ دعاها و اوراد و عزایم دل آن فرمانروایان و نگهبانان را بدست‌آورند و آنان را رام خود سازند تا بتوانند بدون ترس از آنان، هر

آسیبی که می‌خواهند به‌دیگران برسانند: درست چون گروهی از گرگها یا دیگر جانوران درنده، که شبانان و سگهای گله را با خود همداستان ساخته‌باشند تا بتوانند به‌گله دستبرد بزنند. ما این گونه آسیب‌رساندن جزئی را به‌جزئی دیگر، اگر در تن جانداران باشد بیماری می‌نامیم، اگر به‌سبب تأثیر هوا و تغییر فصول بوقوع پیوندد، وبا و بیماری مسری نام می‌دهیم و اگر در جامعه روی‌دهد ظلم می‌خوانیم.

کلینیاس: چنین است.

آتنی: آنکه ادعا می‌کند که خدایان از گناه مردم ظالم چشم‌می‌پوشند اگر اینان از آنچه بزور و عنف بدست‌آورده‌اند سهمی به‌آنان ببخشند، درست مانند این است که بگوید اگر گرگها سهمی از طعمهٔ خود را به‌سگهای گله ببخشند سگها رام می‌شوند و گرگها را آزاد می‌گذارند تا هر چه می‌خواهند از گله بربایند. آیا چنان اعتقادی دربارهٔ خدایان به‌همین جا منجر نمی‌شود؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: کسی که دربارهٔ خدایان چنان اعتقادی دارد، آنان را به‌کدام یک از فرمانروایانی که پیشتر برشمردیم تشبیه می‌تواند کرد؟ مثلاً آیا می‌توان ناخدایی را با جامی شراب و اندکی روغن خوشبو چنان از راه بدربرد که کشتی را غرق کند و ملاحان را به‌کشتن دهد؟

کلینیاس: هرگز.

آتنی: یا خدا را به‌ارابه‌رانی تشبیه کنیم که رشوه می‌گیرد و در مسابقه خیانت می‌کند و پیروزی را به‌ارابه‌رانی دیگر می‌گذارد؟

کلینیاس: چه تشبیه زشتی.

آتنی: پس معلوم می‌شود نه اجازه خواهی‌داد خدایان را به‌سرداران سپاه یا پزشکان و کشاورزان یا شبانانی تشبیه کنم که رشوه می‌گیرند و خیانت می‌کنند، و نه به‌سگهای گله که با گرگها در طعمه شریک می‌شوند و آنها را از حمله به‌گوسفندان بازنمی‌دارند.

کلینیاس: خدا نکند گستاخی را به‌آن پایه برسانم.

۹۰۷ **آتنی:** آیا تصدیق می‌کنیم که خدایان نگهبانانی بزرگتر از همهٔ نگهبانان دیگرند و آنچه در تحت حمایت آنهاست بزرگتر از هر چیزی است که نگهبانان دیگر در زیر نظر دارند؟

کلینیاس: البته.

آتنی: پس ناچاریم بگوییم خدایان که نگهبانی بزرگترین و عالیترین چیزها را بعهده‌دارند و خود نیز از حیث هشیاری و فضیلت نگهبانی از همهٔ نگهبانان برترند، نه کمتر از سگهای گله‌اند و نه از آدمیانی فانی که هرگز آماده نیستند حق را به‌تحفه‌ای آلوده به‌پلیدی از دست مردمان پلید و ستمگر بفروشند.

کلینیاس: در این هیچ تردید نیست. هر که جز این بگوید گناهکارترین و بی‌دین‌ترین مردمان است.

آتنی: گمان می‌کنم ثابت کردیم که خدایان هستند، و همهٔ اعمال و رفتار ما را زیر نظر دارند و هرگز عملی خلاف حق را به‌دیدهٔ اغماض نمی‌نگرند.

کلینیاس: آری ثابت کردیم و نقطهٔ ابهامی نماند.

آتنی: کلینیاس گرامی، اگر در مبارزه‌ای که با بداندیشان درپیش‌گرفته بودم شور و حرارتی بیش از اندازه نشان‌دادم و در گرماگرم نبرد سخنانی درشت به‌زبان آوردم، برای آن بود که مشتی بی‌دین و ظالم گمان نکنند که همواره می‌توانند ادعای بی‌پایهٔ خود را به‌کرسی بنشانند و هر گناهی را مرتکب شوند و هر چه می‌خواهند دربارهٔ خدایان بیندیشند و بگویند. اگر توانسته‌باشیم با سخنهای خود آنان را از راهی که درپیش‌داشتند بازگردانیم و بر آن داریم که از عقیدهٔ پیشین خود بیزار شوند و به‌اعتقادی که ما دربارهٔ خدایان داریم بگرایند، می‌توان گفت برای قوانینی که دربارهٔ کیفر بی‌دینی وضع خواهیم‌کرد، مقدمه‌ای شایسته بیان کرده‌ایم.

کلینیاس: امیدوارم چنین باشد. اگر هم نتیجه‌ای که چشم‌داشتیم بدست نیامده‌باشد، هیچ کس نخواهدتوانست به‌شیوهٔ گفتار قانونگذار خرده‌ای بگیرد.

آتنی: پس از این مقدمه، وقت آن است که وضع قوانین را آغاز کنیم. بدین منظور روی به‌بی‌دینان می‌کنیم و به‌آنان فرمان می‌دهیم از راهی که تا کنون رفته‌اند بازگردند و به‌دینداری و خداترسی گرایند. دربارهٔ کسانی که از فرمان ما سربتابند، حکم قانون چنین است: اگر کسی به‌گفتار یا کردار از راه دینداری منحرف شود، هر یک از ساکنان شهر موظف خواهدبود او را به‌مقامات دولتی معرفی کند. هر مقام دولتی که از وجود چنان کسی با خبر شود او را به‌دادگاهی که برای رسیدگی به‌این گونه جرایم تشکیل خواهدیافت جلب خواهدنمود. اگر کارگزاران دولت در انجام این وظیفه قصور ورزند، خود به‌اتهام بی‌دینی مجازات خواهندشد.

دادگاه هر گناهکاری را بر حسب گناهش به‌کیفری خاص محکوم خواهد

۹۰۸ کرد. ولی هیچ گناهکاری از کیفر حبس مصون نخواهدماند. در کشور ما سه نوع زندان هست: یکی زندان عمومی است برای بیشتر خطاکاران. جای این زندان در نزدیکی میدان شهر است. دیگر، زندانی است در نزدیکی محل تشکیل انجمن شبانه، که دارالتأدیب نام دارد. زندان سوم، بیرون شهر در جایی بی‌آب و گیاه و دور از مسکن آدمیان واقع است و به‌نامی وحشتبار که حاکی از سختی مجازات است خوانده‌می‌شود. جرم بی‌دینی نیز بر سه نوع است و این سه نوع ناشی از سه عقیده نادرستی است که پیشتر برشمرده‌ایم. چون هر یک از آن سه نوع نیز به‌دو گونه می‌تواند بود، بدین جهت باید بگوییم جرایم دینی شش گونه‌اند و هر یک درخور کیفری خاص. مثلاً از کسانی که هستی خدایان را منکرند، گروهی طبیعتی نیکو دارند و از این رو نه تنها خود مرتکب عمل خلاف حق نمی‌شوند بلکه همواره از بدکاران می‌گریزند و با نیکان می‌آمیزند. گروه دیگر نه تنها منکر خدایانند بلکه در برابر لذت و درد نیز خویشتن‌داری نمی‌توانند کرد و در عین حال بسیار تندذهن و قوی‌حافظه‌اند. گرچه آن هر دو گروه در انکار خدا شریکند ولی زیانی که از گروه نخستین به‌مردمان می‌رسد کمتر از زیان گروه دوم است. یکی اگر کیفر نبیند در همه جا به‌آزادی تمام دربارهٔ خدایان سخنانی گستاخانه به‌زبان خواهد آورد و مراسم دینی را استهزا خواهدکرد و از این طریق جوانان را گمراه خواهد ساخت. ولی دیگری، هر چند او نیز همهٔ مقدسات را به‌دیدهٔ استهزا می‌نگرد، چون زیرک و هشیار است عقیدهٔ واقعی خود را از نظرها پنهان خواهدداشت و گاه به صورت پیشگو یا شعبده‌باز و گاه در جامهٔ پیشوای مردم یا فرمانروای مستبد یا سردار سپاه ظاهر خواهدگردید. سوفسطاییان و کسانی هم که عقایدی سری و تعالیمی اسرارآمیز ابداع می‌کنند از همین گروهند. چنانکه می‌بینید افراد این گروه به‌صور گوناگون نمایان می‌شوند ولی ما همهٔ آنان را مشمول یک قانون خواهیم ساخت. این گروه با توسل به‌نیرنگ جنایاتی مرتکب می‌شوند که حتی کیفر مرگ نیز برای آنها کافی نیست در حالی که در مورد گروه نخست می‌توان به‌اندرز و حبس اکتفا کرد.

کسانی را هم که ادعا می‌کنند خدایان در اندیشهٔ این جهان نیستند و کاری به‌کار آدمیان ندارند، و همچنین آن دسته‌ای را که معتقدند با دعا و قربانی می‌توان ارادهٔ خدایان را تغییر داد، باید به‌دو گروه تقسیم کرد. قاضی دادگاه باید گروه نخستین را که به‌سبب نادانی، نه از روی رذیلت باطنی، چنان می‌گویند

به‌مجازات زندان که مدت آن کمتر از پنج سال نخواهدبود محکوم کند و آنان را در دارالتأدیب زندانی نماید. در این مدت هیچ شهروندی کوچکترین مراوده‌ای با آنان نخواهدداشت به‌استثنای اعضای انجمن شبانه[1] که گاه‌گاه با آنان گفت و گو ۹۰۹
خواهندکرد و خواهندکوشید تا آنان را به‌راه راست هدایت کنند و روحشان را از پلیدی و تیره‌روزی رهایی دهند. پس از آنکه مدت زندان بسرآمد، اگر زندانی از عقیدهٔ پیشین خود دست‌برداشته‌باشد، آزاد خواهدشد، ولی اگر جز این باشد دوباره محاکمه‌اش خواهندکرد و به‌مرگ محکومش خواهندساخت.

همهٔ کسانی که منکر خدایانند و یا معتقدند که خدایان ناظر کردار آدمیان نیستند و یا می‌توان ارادهٔ آنان را تغییر داد و علاوه بر داشتن آن اعتقاد خوی جانوران وحشی پذیرفته‌اند و نه تنها زندگان را گمراه می‌سازند بلکه ادعا می‌کنند که روح مردگان را نیز می‌توانند به‌این جهان بازگردانند و به‌وسیلهٔ دعا و قربانی و اوراد و عزایم خدایان را به‌هرکاری وادار کنند، و از این راه در کسب ثروت می‌کوشند و نه تنها افراد مردم بلکه خانواده‌ها و تمام جامعه را به‌سوی تباهی سوق می‌دهند، اگر جرمشان ثابت شود دادگاه آنان را به‌حبس دائم محکوم خواهد کرد و دستور خواهدداد در زندانی که در بیرون شهر و جایی بی‌آب و گیاه واقع شده در زنجیر نگاه‌دارند. هیچ مرد آزادی حق نخواهدداشت به‌دیدن آنان برود و خوراک روزانه‌ای که پاسداران قانون برای آنان معین خواهندکرد به‌دست بندگان برای آنان فرستاده خواهدشد. پس از مرگشان نیز نعششان را به‌خاک نخواهند سپرد بلکه به‌آن سوی مرز خواهندافکند و در آنجا به‌حال خود خواهندگذاشت. اگر مردی آزاد نعش یکی از آنان را بخاک‌بسپارد، خود او را به‌اتهام بی‌دینی محاکمه خواهند کرد. اگر کسی که به‌حبس دائم محکوم شده‌است فرزندانی داشته باشد، از روز اعلام حکم دادگاه سرپرستی بر آنان گمارده خواهدشد چنانکه گویی پدر ندارند.

علاوه بر قوانینی که تشریح کردیم، قانون کلی دیگری نیز خواهیم‌داشت برای پیشگیری جرایم دینی که افراد مردم بیشتر اوقات به‌سبب نادانی مرتکب می‌شوند. حکم آن قانون چنین خواهدبود: «هیچ کس حق ندارد پرستشگاهی خصوصی در خانهٔ خود بسازد و هر که بخواهد به‌خدایان قربانی نثار کند باید به‌پرستشگاه عمومی روی‌آورد و حیوانی را که می‌خواهد قربان کند به‌کاهنان

---

۱. در مورد انجمن شبانه رک: کتاب دوازدهم ۹۵۱ و ۹۵۲ و ۹۶۲. ـ م.

پرستشگاه که پاکیزه‌نگاهداشتن معبد را بعهده‌دارند، بسپارد و به‌همراهی آنان و دیگر کسانی که برای دعا در پرستشگاه گردآمده‌اند، خدایان را نیایش کند». علت اینکه چنین قانونی را ضروری می‌شماریم این است که ساختن پرستشگاه و اجرای مراسم دینی کار آسانی نیست بلکه به‌بینشی خاص احتیاج دارد. بسیاری از مردمان، خصوصاً زنان، وقتی که بیمار می‌شوند یا در معرض خطر قرارمی‌گیرند، یا خوشبختی بزرگی به‌آنان دستمی‌دهد نه تنها همهٔ دارایی خود را وقف خدایان
۹۱۰ می‌سازند بلکه نذر می‌کنند که برای آنان پرستشگاه یا پیکره‌هایی برپا کنند. همچنین هر گاه با دیدن علامتی در خواب یا بیداری دچار وحشت می‌شوند یا به یاد علاماتی می‌افتند که در گذشته دیده‌اند، برای برگردان بلایی که معتقدند بر اثر علامت خواهدرسید در جاهایی که علامت را دیده‌اند پرستشگاهها و قربانگاهها می‌سازند و سراسر کشور را با بناهای مقدس پر می‌کنند. از این رو قانونی که در این باره وضع کردیم باید با دقت تمام اجرا شود تا از یک سو از بروز چنان وضعی جلوگیری کند و از سوی دیگر مانع شود از اینکه هر فرومایه و خدانشناسی در خانهٔ خود پرستشگاهی خصوصی برپا کند و به‌گمان خود در خلوت و دور از چشم مردم به‌وسیلهٔ دعا و قربانی خدایان را با خود یار و همدست سازد و به‌پشت‌گرمی آنان دزدی و ستمگری را از حد بگذراند، و بدین‌سان خشم خدایان را هم نسبت به‌خود برانگیزد و هم نسبت به‌کسانی که چنین وضعی را می‌بینند و تحمل می‌کنند. قانونگذار، برای اینکه شریک چنان جرمی نباشد، ناچار است ساختن پرستشگاههای خصوصی را موقوف سازد. اگر مرد یا زنی پرستشگاهی در خانهٔ خود ساخته‌باشد یا در جایی غیر از پرستشگاه عمومی خدایان را نیایش کند، هر کس مکلف است جرم او را به‌پاسداران قانون اعلام کند و پاسداران قانون نخست خواهندکوشید او را با پند و اندرز بر آن دارند که جز در پرستشگاه عمومی به اجرای مراسم دینی نپردازد. اگر پند سود ندهد مجرم را به‌پرداخت جریمه محکوم خواهندکرد. اگر آشکار شود که کسی نه به‌سبب نادانی کودکانه، بلکه از روی سوءِ نیت پرستشگاهی خصوصی برای خود ساخته‌است تا به‌جای نیایش خدایان در واقع آنان را استهزا کند، او را بهمرگ محکوم خواهندکرد زیرا او با دلی ناپاک و دستی آلوده به‌اجرای مراسم دینی قیام نموده‌است. تشخیص نادانی از سوءِ نیت با پاسداران قانون است، و آنان پس از آنکه نظر خود را در این باره اعلام کردند متهم را برای تعیین میزان کیفر به‌دادگاه عمومی خواهندفرستاد.

کتاب یازدهم

آتنی: اکنون وقت آن است که قوانین لازم را دربارهٔ قردادهایی که میان ۹۱۳
مردمان بسته می‌شود وضع کنیم. قاعدهٔ کلی در این باره چنین است: هیچ کس تا آنجا که ممکن است نباید بی اجازهٔ من به‌آنچه از آن من است دست‌بیازد یا آن را جا به‌جا کند. من نیز، اگر بخواهم از دستور خرد پیروی کنم، باید دربارهٔ اموال دیگران همین قاعده را رعایت نمایم.

برای تشریح این قاعده، نخست گنجی را مثال می‌آورم که کسی برای خود یا اعقاب خویش نهاده‌است. من نباید از خدایان بخواهم که جای آن را به‌من بنمایند و مرا در یافتن آن یاری کنند و اگر آن را بر حسب اتفاق یافتم نباید تصرف کنم. همچنین نباید از کسانی که خود را پیشگو می‌نامند یاری طلبم تا بگویند که چگونه می‌توان گنجی را که در خاک نهفته‌است بدست‌آورد. زیرا تصرف گنج مایهٔ افزایش ثروت من است در حالی که چشم‌پوشی از آن سبب می‌شود که فضیلت روحم افزونتر گردد و عدالت در درونم نیرو گیرد. پس در نتیجهٔ این چشم‌پوشی، به‌جای ثروتی کوچکتر ثروتی بزرگتر و شریفتر بدست‌می‌آورم زیرا عدالت بسی شریف‌تر از توانگری ظاهری است. آن مثل مشهور که می‌گوید: «به‌آنچه دست‌زدنی نیست نباید دست زد» در اینجا نیز صادق است. از این گذشته باید داستانهایی را هم که در این معنی شنیده‌ایم باور کنیم و معتقد باشیم که ثروتی که از آن راه بدست‌آید برای فرزندان ما سودی نخواهدداشت.

اکنون دربارهٔ کسی که نه آن داستانها را باور دارد و نه سخن قانونگذار را می‌پذیرد، بلکه چیزی را که نه خود پنهان کرده‌است و نه اسلافش در خاک نهفته‌اند، بی اجازهٔ صاحبش بدست‌می‌آورد و از این طریق ساده‌ترین و زیباترین قوانین را که می‌گوید: «چیزی را که ننهاده‌ای نباید برداری» زیر پا می‌گذارد،

می‌گوییم: کیفری را که خدا برای چنان کسی مقرر کرده‌است به‌خدا واگذار می‌کنیم، ولی حکم ما دربارهٔ او چنین است: نخستین کسی که از وقوع چنان
۹۱۴ جرمی باخبر شود باید آن را، اگر در شهر واقع شده‌است به‌پاسبانان شهر و اگر در یکی از میدانها یا بازارها روی‌داده، به‌پاسبانان بازار و اگر در بیرون شهر اتفاق افتاده‌است به‌دشتبانان اعلام کند. مقامات دولتی مکلفند به‌محض اطلاع از وقوع جرم، کسی را به‌پرستشگاه دلفوی بفرستند تا از خدا بپرسد که با گنج و کسی که آن را بدست‌آورده‌است چه باید کرد. آنگاه باید دستور خدا را مو به‌مو اجرا کنند. با کاشف جرم هم باید بدین گونه رفتار کرد: اگر مردی آزاد باشد و جرمی را که کشف کرده‌است به‌مأموران دولت اعلام کند پاداشی شایسته به‌او خواهندداد ولی اگر خاموشی گزیند در برابر همگان توبیخش خواهندکرد. اگر کاشف جرم بنده‌ای باشد و مأموران را از وقوع آن باخبر سازد، او را به‌پاداش خدمتی که به‌جامعه کرده است از خواجه‌اش خواهندخرید و آزادش خواهندکرد ولی اگر از ادای تکلیف خود سربتابد به‌مرگ محکومش خواهندنمود.

قانون دوم که باید در این باره وضع کنیم چنین است: هر گاه کسی چیزی کم‌بها یا پربها را بعمد یا بی‌عمد در جایی بگذارد هیچ کس حق ندارد به‌آن دست بزند بلکه هر که آن را ببیند باید همان جا که هست به‌حال خود بگذارد و بداند که خدایان حامی راهها و خیابانها مراقب آنند. اگر بنده‌ای از این قانون سربتابد و چیز کم‌بهایی را که یافته‌است بردارد و با خود ببرد هر آزادمردی که کمتر از سی سال ندارد حق دارد او را بزند. ولی اگر مجرم مردی آزاد باشد، اولاً مأموران دولت در برابر همگان اعلام خواهندکرد که او از قانون سرپیچیده‌است و لایق عنوان آزادمردی نیست. در ثانی مجبورش خواهندکرد که ده برابر بهای آن را به‌صاحبش بپردازد.

هر گاه کسی از دیگری شکایت کند که مالی را که متعلق به‌اوست تصرف کرده، و مشتکی‌عنه اقرار به‌تصرف بکند ولی منکر تعلق مال به‌شاکی باشد، اگر مال مورد دعوی مطابق قانون در دفتر دولتی ثبت شده‌باشد شاکی حق دارد متصرف را به‌نزد مأموری که عهده‌دار ثبت اموال است جلب کند. آن مأمور مال را به‌کسی خواهدداد که به‌نام او ثبت شده‌است. اگر معلوم شود که مال مورد اختلاف به‌نام کسی دیگر، غیر از شاکی و متصرف، ثبت شده‌است، مال به‌تصرف کسی داده خواهدشد که با دادن تضمین متعهد شود که آن را به‌صاحبش تسلیم کند. ولی اگر

مـال در دفـتر دولتـی ثـبت نشـدهباشد، مأمـور ثـبت آن را در نـزد سـه تـن از سالخوردهترین مأموران بـهامـانت خـواهـدگذاشت و در ظـرف سـه روز رسـیدگی خواهدکرد و حکم خواهدداد که به‌کدام یک از طرفین دعوی باید تسلیم شود. اگر مال مورد دعوی جانوری باشد، پرداخت خرج خوراک سه‌روزهٔ آن به‌عهدهٔ کسـی خواهدبود که حکم به‌زیان او صادر شده‌است.

هر خواجه‌ای حق دارد بندهٔ گریزپای خود را به‌زندان بـیفکند و هـر چـه می‌خواهد با او بکند. همچنین هر کس که بندهٔ گریزپای یکی از خویشان خود را بیابد، حق دارد او را دستگیر کند و در زندان نگاه‌دارد.

اگر کسی مدعی شود که مردی که بنده‌ای را زندانی کرده‌است حقی بر آن ندارد، و با اقامهٔ سه گواه شایان اعتماد ادعای خود را ثابت کـند، دسـتگیرکنندهٔ بنده مکلف خواهدبود بنده را رها کند. ولی اگر مـدعی از اثـبات ادعـای خـویش ناتوان باشد به‌اتهام ربودن مال غیر محاکمه خواهدشد و اگر تقصیرش ثابت شد به‌پرداخت دو برابر خسارتی که به‌صاحب بـنده وارد آمـده‌است مـحکوم خـواهـد گردید. ۹۱۵

اگر بنده‌ای آزادشده در بجاآوردن احترامی کـه مـدیون خـواجـهٔ پـیشین خویش است قصور ورزد، خواجه حق دارد او را دستگیر کند و به‌زندان بـیفکند. احترامی که هر بردهٔ آزادشده مدیون خـواجـه پـیشین است بـه‌شرحـی است کـه می‌گویم: اولاً بنده باید هر ماه سه بار به‌خانهٔ خواجه برود و به‌او بگوید که آمـاده است هر خدمتی از دستش برآید بجاآورد. در ثانی اگر بخواهد زناشویی کند باید از خواجه اجازه بگیرد و مطابق دستور او عمل کند. ثالثاً هرگز نباید ثروتی بیش از ثروت خواجه گردآورد بلکه پس از آنکه از حیث ثروت با خواجه برابر شد، باید هر چه کسب می‌کند به‌خواجه تسلیم نماید. گذشته از این، بردهٔ آزادشده نباید بیش از بیست سال در کشور بماند بلکه باید پس از گذشتن این مدت مانند هر بیگانه‌ای دارایی خود را بردارد و از کشور برود مگر آنکه خواجهٔ او و مقامات دولتی اجـازه دهند که مدتی بیش از بیست سال در کشور اقامت کند. اگر بنده‌ای آزادشده یا بیگانه‌ای ثروتی بیش از میزان ثـروتی کـه بـرای طـبقهٔ سـوم جـامعه مـقرر است گردآورد، باید در ظرف سه روز از تاریخی که ثروتش از حد مقرر تجاوز کرده‌است همهٔ دارایی خود را بردارد و از کشور بیرون برود و مقامات دولتی حق ندارند مدت اقامت او را تمدید کنند. هر کس از این قانون سرببیچد محکوم به‌مرگ خواهدشد

و دولت دارایی او را ضبط خواهدکرد. صلاحیت رسیدگی به‌تقصیر این گونه کسان با همسایگان ایشان است یا با داورانی که از طرف همسایگان انتخاب شده‌باشند. اگر آنان نتوانند به‌موضوع فیصله دهند، دادگاه ناحیه رسیدگی خواهدکرد و حکم قطعی خواهدداد.

اگر کسی ادعا کند که چهارپا یا چیز دیگری که در تصرف دیگری است مال اوست، متصرف حق دارد به‌کسی که آن چیز را به‌او فروخته یا به‌نحو دیگر واگذار کرده‌است رجوع کند. در صورتی که واگذارکننده شهروند یا بیگانه‌ای مقیم شهر باشد رجوع به‌او باید در ظرف سی روز بعمل‌آید و اگر بیگانه‌ای باشد که مقیم شهر نیست، رجوع به‌او در ظرف پنج ماه، که ماه سوم آن مصادف با آخرین ماه زمستان است، مجاز خواهدبود.

خرید و فروش باید به‌نحوی که شرح می‌دهم بعمل‌آید: فروشنده مبیع را در دکان خود که در بازار است تسلیم خریدار می‌کند و بهای آن را نقد می‌گیرد. نه تسلیم مال در جایی دیگر مجاز است و نه معاملهٔ نسیه. اگر فروشنده به‌خریدار اعتماد کند و مبیع را در جایی دیگر به‌او تسلیم نماید، یا برای پرداخت بها به خریدار مهلت بدهد، کسی مانع او نخواهدشد. ولی فروشنده باید بداند که در این صورت قانون هیچ گونه حمایتی از او نخواهدکرد.

هر کسی حق دارد برای تأمین مخارج مهمانیها و انجام مراسم خاص
۹۱۶ وجوهی از دوستان خود بگیرد، ولی اگر در این باره اختلاف و نزاعی پیش‌آید هیچ گونه دعوی مسموع نخواهدبود.

هر کس به‌دیگری مالی بفروشد که بهای آن اقلاً پنجاه درهم است، مکلف است خانهٔ خود را به‌خریدار نشان‌دهد و اقلاً ده روز در شهر بماند زیرا خریدار حق دارد در ظرف آن مدت مدعی بطلان معامله شود و استرداد بهایی را که پرداخته است خواستار گردد.

صحت و بطلان معاملات تابع قوانینی است که بیان می‌کنم:

هر کس به‌دیگری بنده‌ای بفروشد که به‌بیماری سل یا سنگ یا قلب یا بیماری مقدس (بیماری صرع) مبتلاست یا به‌بیماری جسمی یا روحی دیگری که تشخیصش برای مردم عادی دشوار و معالجه‌اش مستلزم مداوای طولانی است، چنین معامله‌ای در صورتی صحیح است که خریدار پزشک یا استاد ورزش باشد و یا فروشنده پیش از انجام معامله خریدار را از بیماری بنده باخبر ساخته‌باشد. اگر

فروشنده‌ای که خود پزشک یا استاد ورزش است چنان بنده‌ای را به‌کسی بفروشد که از آن هر دو فن بی‌بهره‌است، خریدار حق دارد در ظرف شش ماه، و اگر بنده مبتلا به‌بیماری صرع باشد در ظرف یک سال، معامله را فسخ کند. در صورت بروز اختلاف قضاوت با پزشکانی خواهدبود که خریدار و فروشنده با توافق یکدیگر انتخاب خواهندکرد. کسی که حکم به‌زیان او صادر شود دو برابر بهای معامله را به‌طرف دیگر خواهدپرداخت. اگر هیچ یک از خریدار و فروشنده اهل فن نباشد دربارهٔ فسخ معامله و رسیدگی به‌اختلاف همان حکم جاری خواهدبود ولی فروشنده اگر محکوم شود فقط بهای معامله را به‌خریدار مسترد خواهدکرد.

هر گاه کسی بنده‌ای را که مرتکب قتلی شده‌است بفروشد، در صورتی که فروشنده و خریدار در حین معامله از ماجرا باخبر باشند معامله قابل فسخ نخواهد بود ولی اگر خریدار بی‌خبر باشد حق دارد به‌محض اطلاع از حقیقت امر معامله را فسخ کند. در صورت بروز اختلاف پنج تن از جوانترین پاسداران قانون به‌دعوی رسیدگی خواهندکرد و اگر آشکار شود که فروشنده از ماجرا باخبر بوده‌است محکوم خواهدشد به‌اینکه خانهٔ خریدار را مطابق دستور مفسران گفته‌های خدایان پاک کند و سه برابر بهای معامله را به‌او بپردازد.

صراف و کسی که جانوران یا موجوداتی بی‌جان می‌فروشد یا معاوضه می‌کند، هرگز نباید درمعامله تقلب روا دارد. ولی بهتر است برای قوانینی هم که ناظر به‌این گونه تقصیرها هستند مقدمه‌ای بیان کنیم: تزویر و تقلب نوعی دروغ و فریب است. بیشتر مردمان معتقدند که ارتکاب این گونه کارها به‌هنگام مناسب مجاز است، و کسانی که از آن عقیده پیروی می‌نمایند هم به‌خود زیان می‌رسانند و هم به‌دیگران. قانونگذار نباید مطلب را مبهم بگذارد بلکه باید روشن کند که چنان کاری کی مجاز است و کی مجاز نیست. از این رو می‌گوییم: هیچ کس نباید
مرتکب دروغ و فریب و تقلب شود و آنگاه برای تبرئهٔ خود سوگند بخورد و خدایان ٩١٧
را گواه بگیرد زیرا خدایان از این گونه کارها بیزارند. شخصی هم که به‌کسی برتر از خود دروغ بگوید خشم و انزجار خدایان را برمی‌انگیزد. اکنون باید دید کدام کس برتر از دیگری است: به‌طور کلی نیکان برتر از بدانند و سالخوردگان برتر از جوانان و پدر و مادر برتر از فرزندان و مردان برتر از زنان و کودکان، و حکمرانان برتر از زیردستان. هر کس موظف است افرادی را که برتر از او هستند و به‌او فرمان می‌رانند خصوصاً کسانی را که زمام امور جامعه را بدست‌دارند، محترم بدارد.

همین اصل منشأ آن قانونی است که اندکی پیش بیان کردیم زیرا هر کس کالایی که در آن تقلب شده‌است به‌بازار آورد، در برابر دیدگان پاسبانان بازار و در زیر حمایت آنان مرتکب دروغ و ریا می‌شود بی‌آنکه از مردمان بترسد یا از خدایان شرم کند. هیچ کس حق ندارد نام خدایان را به‌دروغ آلوده سازد و در برابر آنان همان رفتاری را پیش‌گیرد که شیوهٔ مردم عامی است. اگر کسی سخنانی را که گفتیم به‌گوش هوش نشنود، این قانون شامل حال او خواهدشد: کسی که در بازار کالایی برای فروش عرْضه می‌کند هرگز حق ندارد آن را به‌کمتر از بهایی که معین کرده‌است بفروشد. اگر نتواند آن بها را بدست‌آورد، باید کالای خود را به‌خانه برگرداند بی‌آنکه در همان روز آن را به‌بهایی کمتر یا بیشتر به‌فروش برساند. همچنین هیچ کس حق ندارد کالای خود را بستاید و برای اثبات گفتهٔ خویش سوگند بخورد. اگر فروشنده‌ای از این قانون سربتابد هر شهروندی باید او را به‌سزای سوگندی که خورده‌است بزند. شهروندی که در انجام این وظیفه سستی کند، به‌کیفر اینکه به‌یاری قانون نشتافته‌است، در برابر همگان توبیخ خواهدشد.

اگر کسی کالایی تقلبی به‌بازار آورد و برای فروش عرضه کند، هر فردی که او را ببیند باید به‌نزد کارگزاران دولت ببرد و گناه او را به‌آنان اعلام کند. اگر شاکی بنده یا بیگانه‌ای باشد، کارگزاران دولت به‌پاداش این کار کالای تقلبی را به‌او خواهندداد. اگر آزادمردی در اعلام جرم فروشندهٔ متقلب کوتاهی کند به‌کیفر اینکه به‌خدایان زیان رسانده‌است در برابر همگان توبیخ خواهدشد. ولی اگر اعلام جرم کند و ادعای خود را به‌ثبوت برساند کالای تقلبی را از فروشنده خواهدگرفت و وقف خدایان خواهدکرد. عرضه‌کنندهٔ کالای قلب، علاوه بر اینکه کالا را ازدست خواهدداد، برای هر درهم از بهایی که برای کالای خود معین کرده‌است به‌یک ضربه تازیانه محکوم خواهدشد و مجری کیفر پس از اعلام گناه او در برابر همگان، کیفری را که برای او معین شده‌است اجرا خواهدکرد.

پاسبانان بازار و پاسداران قانون مکلفند دربارهٔ تقلبهایی که فروشندگان در کالاهای گوناگون می‌کنند اطلاع لازم را از اهل فن بدست‌آورند و سپس دستورالعملی تهیه کنند که نشان‌دهد که فروشندگان چه حق دارند بکنند و چه نباید بکنند. این دستورالعمل را باید بر ستونی در برابر قرارگاه پاسبانان بازار بنویسند و به‌همگان اعلام کنند که هر که بخواهد در بازار کالایی بفروشد باید از
۹۱۸ آن پیروی نماید. اگر افزودن چیزی به‌آن دستور ضرورت پیدا کند پاسبانان بازار و

پاسداران قانون پس از شور با یکدیگر احکام لازم را بر آن خواهندافزود و آنها را بر همان ستون خواهندنوشت.

اینک که از وضع قانون دربارهٔ تقلب و تزویر در معاملات فارغ شده‌ایم باید تکلیف معاملات جزئی را معین کنیم. معاملات جزئی برای آن رایج شده‌است که به‌جامعه نفع برساند نه زیان. زیرا نتیجه‌ای که از آن بدست‌می‌آید این است که ثروتهای نابرابر به‌ثروتهای متناسب و برابر تبدیل شوند. عامل اصلی این کار در یک سو پول است و در سوی دیگر پیشهٔ بازرگانی. مزدوران و مهمانخانه‌داران و دیگر پیشه‌وران نیز سبب می‌شوند که هرکس بتواند مایحتاج روزانهٔ خود را بدست آورد و از این طریق تعدیل و تناسبی در ثروت بوجودآید. با این همه، چنانکه می‌دانید، این گونه پیشه‌ها خوار و حقیر و خلاف شأن مردان آزاد شمرده‌می‌شوند. اکنون باید علت آن را بررسی کنیم و بکوشیم تا سبب بدنامی آن پیشه‌ها را روشن سازیم و اگر نتوانیم آن بدنامی را بکلی از میان برداریم دست‌کم تکلیف برخی از پیشه‌ها را از راه وضع قانون معین کنیم. گمان می‌کنم شما نیز آگاه هستید که انجام این وظیفه آسان نیست بلکه باید با هشیاری پیش رفت.

کلینیاس: مقصودت را نفهمیدم.

آتنی: کلینیاس گرامی، کسانی که طبیعتی متعادل دارند و اگر از تربیت نیکو برخوردار شوند در برآوردن نیازها و تسکین هوسها اندازه می‌توانند نگاه داشت، و حتی اگر فرصتی دست‌دهد که گنجینه‌ای فراهم‌آورند باز به‌ثروتی معتدل قناعت می‌ورزند، بس اندکند. بیشتر مردمان بر خلاف آنند زیرا نیازها و هوسهایشان را اندازه‌ای نیست و حرص مال‌اندوزی آنان سیری‌ناپذیر است. همین سبب شده است که بازرگانی و دکانداری و مهمانخانه‌داری و به‌طور کلی همهٔ انواع داد و ستد، در نظرها حقیر گردد و کسانی که با آن پیشه‌ها روزگار می‌گذرانند به‌فرومایگی مشهور شوند. اگر روزی وضعی پیش‌آید که بهترین و شریفترین مردمان ناچار شوند چند صباحی در دکانی بنشینند و به‌خرید و فروش بپردازند یا مهمانخانه‌داری پیشه‌کنند و یا با کارهایی دیگر از این دست روزگار بگذرانند، و حتی بهترین و پرهیزگارترین زنان از روی ناچاری به‌آن گونه پیشه‌ها اشتغال ورزند (هر چند چنین فرضی در نظر شما خنده‌آور می‌نماید و من نیز بر آنم که نباید چنان روزی پیش‌آید، ولی اگر روزی سرنوشت چنان وضعی پیش‌آورد)، آن روز خواهیم‌دید که همهٔ آن پیشه‌ها تا چه اندازه گرامی و درخور احترامند. منظورم این است که اگر

صاحبان آن پیشه‌ها در کار خود راستی و پرهیزگاری پیش‌گیرند همهٔ مردم آنان را به‌دیدهٔ ستایش خواهندنگریست همچنان که امروز مادران و دایه‌ها را می‌نگرند.
۹۱۹ ولی اگر مردی، چنانکه امروز رایج است، برای گردآوردن پول در جایی دورافتاده خانه‌ای بسازد و مسافرانی را که پس از پیمودن دریایی توفانی منزل و مأوایی برای گذراندن شب ندارند در آن خانه پناه بدهد یا در گرمای سوزان تابستان جرعه‌ای آشامیدنی خنک در اختیار آنان بگذارد، ولی نه چون کسی که دوستی عزیز را در خانهٔ خود مهمان کرده‌است بلکه چنانکه گویی سربازان دشمن به‌دست او اسیر شده‌اند و تنها با پرداخت مبلغی هنگفت می‌توانند آزادی را بازیابند ــ آری، اگر صاحبان آن پیشه‌ها با مردمان همواره بدین سفلگی رفتار کنند، عجیب نخواهدبود اگر همهٔ کسانی که به‌پیشهٔ آنان نیاز دارند آنان را به‌دیدهٔ تحقیر بنگرند. بنا بر این وظیفهٔ قانونگذار است که برای این درد درمانی بجوید. ولی چنانکه می‌دانید مثلی هست که می‌گوید «مداوای دو درد در آنِ واحد آسان نیست» خصوصاً اگر آن دو درد ضد یکدیگر باشند. ما اینک با دو درد رو به‌رو هستیم: یکی توانگری بیش از اندازه است و دیگری تنگدستی بیش از اندازه. یکی مردمان را از راه افراط در خوشگذرانی فاسد می‌سازد و دیگری آنان را از راه درماندگی به بی‌شرمی وادار می‌کند. جامعه‌ای که بخواهد با آن دو بیماری بجنگد، به‌کدام دارو باید روی‌آورد؟ اولاً باید تا آنجا که میسر است عدهٔ پیشه‌وران و کسانی که با معاملات جزئی روزگار می‌گذرانند کم باشد. در ثانی اجازهٔ پرداختن به‌آن پیشه‌ها را باید به‌کسانی داد که رذیلت آنان سبب تباهی جامعه نشود. سوم آنکه باید از هر راه که ممکن است مانع شد از اینکه رذیلت و بی‌شرمی آنان روزافزون گردد.

اکنون، پس از این مقدمه، قانونی را که برای این مورد ضروری است وضع می‌کنیم: هیچ یک از کسانی که در تأسیس شهر نوبنیاد ما شرکت داشته و یکی از پنج هزار و چهل اجاق کشور ما را به‌حکم قرعه بدست‌آورده‌اند، نباید بآزادی یا از روی اجبار به‌عمده‌فروشی یا خرده‌فروشی بپردازد و یا خدمت کسی را بعهده‌گیرد مگر اینکه همان کس نیز در برابر او شبیه همان خدمت را عهده‌دار شود. خدمت به‌پدر و مادر و نیاکان از این قاعده مستثنی است همچنین است خدمت به سالخوردگان آزاد، به‌شرط آنکه نوع خدمت با حیثیت آزادمردی مغایر نباشد. دربارهٔ اینکه کدام خدمات با حیثیت آزادمردی مطابقند و کدام مغایر، نمی‌توان قانونی خاص وضع کرد بلکه معیار این امر داوری کسانی است که از حیث فضیلت

انسانی برتر از دیگرانند.

هر گاه کسی از این قانون سربتابد و به‌پیشه‌ای اشتغال ورزد که شایستهٔ مردان آزاد نیست، هر فردی حق خواهدداشت بر او اقامهٔ دعوی کند بدین عنوان
۹۲۰ که به‌حیثیت خانوادهٔ خود لطمه زده‌است. متهم، اگر گناهش ثابت شود، به‌یک سال زندان محکوم خواهدشد و اگر دوباره مرتکب همان گناه شود به‌دو سال زندان محکوم خواهدگردید. اگر باز در مقام تکرار جرم برآید هر بار دو برابر کیفر پیشین درباره‌اش اجرا خواهدشد.

قانون دوم ما در این باره چنین است که فقط بیگانگان، خواه مقیم شهر ما باشند و خواه نه، حق دارند به‌معاملات جزئی و دیگر پیشه‌هایی که از همان نوعند بپردازند.

قانون سوم این است: برای اینکه بیگانگان مقیم شهر ما به‌حد امکان از فساد اخلاق مصون بمانند پاسداران قانون تنها نباید به‌کردار آزادمردان تربیت شده که بازداشتن آنان از کارهای خلاف قانون آسان است، نظارت کنند بلکه باید از کسانی هم که از نعمت تربیت بی‌بهره‌اند و به‌آن گونه پیشه‌ها اشتغال دارند غافل نمانند. چون انواع آن پیشه‌ها فراوان است، پاسداران قانون اولاً باید پیشه‌هایی را مجاز بشمارند که برای جامعه ضروری است. در ثانی، چنانکه پیشتر گفتیم، باید اطلاع لازم دربارهٔ امکان تقلب در هر یک از آنها را بدست‌آورند و آنگاه، پس از مشاوره با اهل فن، حدود سودی را که برای هر پیشه‌وری لازم است معین نمایند. پاسبانان شهر و بازار و دشتبانان باید بدقت مراقب باشند که هیچ پیشه‌وری از حدود سودی که برای پیشهٔ او معین شده‌است تجاوز نکند.

اجرای قوانین ما سبب خواهدشد که معاملات جزئی و پیشه‌ها هم برای جامعه سودمند باشند و هم برای کسانی که از راه آنها امرارمعاش می‌کنند، و پیشه‌وران را نیز از فساد اخلاق مصون نگاه‌خواهدداشت.

اگر کسی از انجام تعهدی که با ارادهٔ آزاد در برابر دیگری بعهده‌گرفته‌است سر باز زند ـ به‌شرط آنکه انجام آن خلاف قانون یا مغایر با تصمیم جامعه نباشد، یا متعهد به‌سبب پیشامدی که بیرون از اختیار اوست از انجام تعهد عاجز نشود ـ دادگاه ناحیه به‌شکایت متعهدله رسیدگی خواهدکرد مگر آنکه پیش از ارجاع امر به‌دادگاه، همسایگان یا داورانی که از طرف آنان برگزیده می‌شوند، دعوی را به‌سازش پایان دهند.

استادکارانی که با فن خود زندگی را برای ما آسان می‌سازند در حمایت هفایستوس و آتنه هستند. استادکارانی هم که به‌یاری فن خویش استادکاران دیگر را از دستبرد دشمنان مصون می‌دارند در زیر حمایت آرس و آتنه قراردارند. زیرا آن هر دو گروه به‌جامعه و کشور خدمت می‌کنند: یکی برای شهروندان جنگ‌افزار آماده می‌سازد و دیگری در برابر مزد افزاری که برای آسان‌شدن زندگی ضروری است در اختیار مردمان می‌گذارد. اگر آن دو گروه، خدایانی را که مبدع فنون آنانند محترم بدارند هرگز خود را به‌دروغ و تزویر نخواهندآلود. ولی اگر
۹۲۱ استادکاری از روی سوءِ نیت کاری را که بعهده‌گرفته‌است به‌موقع بانجام‌نرساند و از احترام خدایی که خوراک روزانهٔ او را می‌رساند سر باز زند و از روی کوردلی گمان کند که خدا به‌سبب نزدیکی خاصی که با او دارد از گناه او چشم‌خواهدپوشید، باید بداند که اولاً از کیفر خدایی هرگز رهایی نخواهدیافت و در ثانی قانونی که اکنون وضع می‌کنیم شامل حال او خواهدبود: استادکاری که به‌وعدهٔ خود وفا نکند باید بهای کاری را که بعهده‌گرفته‌است به‌صاحب کار بپردازد و علاوه بر این باید در ظرف مدتی که با توافق طرفین معین خواهدشد، کار را بی‌آنکه مزدی بطلبد انجام‌دهد. کسی که انجام کاری را سفارش داده‌است باید بهای آن را بموقع بپردازد. در جامعهٔ آزادمردان هیچ استادکاری نباید فن خود را وسیلهٔ فریب کسانی سازد که از فن او بی‌خبرند. از این رو هر فردی حق دارد از کسی که به‌او زیانی رسانده‌است به‌دادگاه شکایت برد. اگر کسی مزدی را که با استادکاری توافق کرده‌است هنگام تحویل‌گرفتن کار نپردازد و به‌زئوس و آتنه که حامیان شهرها و جوامع بشری هستند چنان بی اعتنا باشد که برای سودی کوچک اتحاد جامعه‌ای را به‌خطر افکند به‌پرداخت ده برابر مبلغ مزد محکوم خواهدشد و اگر در پرداختن مزد بیش از یک سال تأخیر روا دارد مکلف خواهدبود برای هر ماه یک ششم مبلغ مزد را به‌عنوان بهره به‌استادکار بپردازد، در حالی که گرفتن بهره در برابر وام در کشور ما مجاز نخواهدبود. صلاحیت رسیدگی به‌آن گونه دعاوی با دادگاه ناحیه است.

چون سخن از استادکاران به‌میان آمد، لازم می‌دانم دربارهٔ استادکارانی هم که ما را از خطرهای جنگ رهایی می‌بخشند سخنی چند بگویم: اگر اینان نیز آزادانه یا به‌دستور جامعه کاری را بعهده‌گیرند و آن را بدان‌سان که جامعه از آنان چشم‌دارد بپایان‌رسانند نه تنها از جامعه پاداش خواهندگرفت بلکه قانون نیز

همواره آنان را خواهدستود. اگر جامعه‌ای از خدمت آنان سود ببرد و از پرداخت مزدی که درخور چنان کسانی است خودداری کند قانون آن جامعه را نکوهش خواهدکرد. قانونی که در این باره وضع می‌کنیم صورت پند و اندرز دارد زیرا تمام جامعه را نمی‌توان بزور به‌انجام کاری مجبور ساخت: مردانی که برای صیانت ۹۲۲
جامعه در میدان جنگ دلیرانه نبرد می‌کنند یا برای پیروزی جامعه در برابر دشمنان کاری خردمندانه انجام‌می‌دهند درخور احترامند. ولی احترامی که در برابر آنان باید بجاآورد احترامی است درجهٔ دوم، زیرا احترام درجهٔ نخستین درخور مردانی است که برای پیروی از دستورهای قانونگذار خردمند توانایی کافی دارند.

دربارهٔ مهمترین قراردادهایی که آدمیان با یکدیگر می‌بندند قوانین لازم را وضع کردیم. اکنون می‌پردازیم به‌یتیمان و تکالیفی که سرپرستان در برابر آنان دارند. آنچه وضع قانونی خاص را در این باره ضروری می‌سازد، از یک سو وصایایی است که مردمان چون مرگ را نزدیک می‌بینند دربارهٔ دارایی و فرزندان خود می‌کنند و از سوی دیگر اینکه بعضی کسان درمی‌گذرند بی‌آنکه وصیتی کرده باشند. کلینیاس گرامی، وضع قانون خاصی را در این باره بدان جهت ضروری شمردیم که در برخی موارد وصیتهایی که اشخاص پیش از فوت می‌کنند گاه با یکدیگر متناقضند و گاه خلاف قانون. از این گذشته نه با اخلاق و سیرت مورث سازگارند و نه با روحیات و خواسته‌های بازماندگان او. از این رو نمی‌توانیم اجازه دهیم هر وصیتی که هر کسی در پایان زندگی می‌کند قابل اجرا باشد. آدمی هنگامی که مرگ را نزدیک می‌بیند به‌حالتی مبتلا می‌شود که به‌حال ابلهان و دیوانگان مانند است.

کلینیاس: از چه حیث؟

آتنی: کسی که در شرف مرگ است خرد خود را ازدست‌می‌دهد و دهانش پر می‌شود از تهمت و ناسزا به‌قانونگذار.

کلینیاس: چگونه؟

آتنی: در آن حالت چون می‌خواهد همه چیز زیر فرمان او باشد، سخنانی خشم‌آلود به‌زبان می‌آورد.

کلینیاس: مثلاً چه می‌گوید؟

آتنی: می‌گوید چرا نمی‌گذارند از دارایی خود هر چه می‌خواهم به‌این و آن

واگذار کنم و به‌یکی کمتر بدهم و به‌دیگری بیشتر؟ در زمان زندگی، خصوصاً در دوران پیری و بیماری همه را نیک آزموده‌ام و می‌دانم کدام کس دوست من است و کدام دشمن من.

کلینیاس: دوست گرامی، معتقدی که این سخن درست نیست؟

آتنی: نه، کلینیاس گرامی. بلکه معتقدیم که قانونگذاران قدیم بیش از اندازه جانب مورث را گرفته و به‌واقعیتهای زندگی با نظری کوتاه‌بینانه نگریسته‌اند.

کلینیاس: مقصودت چیست؟

آتنی: از ترس سخنهایی که هر مشرف به‌مرگ به‌زبان می‌آورد مقرر
۹۲۳ داشته‌اند که هر کسی حق دارد با دارایی خود هر چه می‌خواهد بکند. ولی من و تو به‌کسانی که در کشور ما در شرف مرگند پاسخی مستدل خواهیم‌داد.

کلینیاس: چه خواهیم‌گفت؟

آتنی: خواهیم‌گفت: دوستان گرامی که دیروز به‌جهان آمده‌اید و امروز از آن می‌رویدا در این حالت برای شما آسان نیست که بدانید با دارایی و خویشان خود چه باید بکنید زیرا حتی از شناختن خود، بدان گونه که دستور پرستشگاه دلفوی است، ناتوانید. از این رو ما که قانونگذاران شما هستیم می‌گوییم که نه تنها دارایی شما، بلکه خود شما نیز از آن خودتان نیستید بلکه متعلق به‌کسانی هستید که خانوادهٔ شما را تشکیل می‌دهند، اعم از آنان که پیش از شما بوده‌اند یا آنان که پس از شما خواهندآمد. اگر نیک بنگرید خواهیددید که تمام خانوادهٔ شما نیز با همهٔ دارایی خود متعلق به‌جامعه است. بنا بر این حق نداریم اجازه دهیم کسانی که در دوران بیماری شما، یعنی هنگامی که عقل و شعور شما روی به‌ضعف نهاده‌است، به‌یاری چاپلوسی اختیار شما را بدست‌گرفته‌اند شما را وادار به‌دادن دستورهایی به‌زیان جامعه بنمایند. بلکه موظفیم با توجه به‌نفع جامعه و خانوادهٔ شما، قوانینی وضع کنیم که اختیار شما را محدود سازند. قوانین ما نفع جامعه را بر نفع خصوصی افراد مرجح خواهندداشت. از این رو بر ما خشم مگیرید بلکه با آرامش خاطر در راهی که نظام طبیعت بشری در پیش پایتان نهاده‌است گام بگذارید و یقین بدانید که ما همهٔ امور شما را به‌بهترین وجه سامان خواهیم‌داد.

کلینیاس گرامی، این سخنان دوستانه مقدمهٔ قانونی است که دربارهٔ مورثان و وارثان وضع خواهیم‌کرد. خود آن قانون به‌شرحی است که بیان می‌کنم:

کسی که دارای چند پسر است، حق دارد وصیت کند که زمین و خانه‌اش

بـه‌یکی از آنـان کـه در نـظر او شـایسته‌تر از دیگـران است تـعلق گـیرد. اگـر در وصیت‌نامه به‌یکی از پسران توصیه کند که پسر دیگر را بـه‌فرزندی بـپذیرد، ایـن وصیت قابل اجراست. هر کسی حق دارد به‌موجب وصیت همهٔ دارایی خود را، جز خانه و زمین، به‌یکی از پسرانش که بی‌خانه مانده‌است و به‌حکم قانون، دولت باید او را به‌شهر نوبنیاد تازه‌ای بفرستد، واگذار کند و یا آن را میان چند پسر مطابق میل خود تقسیم نماید. پسری که خود دارای خانه و زمین است، و دخـتری کـه هنگام فوت پدر با مردی نامزد شده، از دارایی پدر ارث نخواهندبرد ولی دختری که هنوز شوهری نیافته‌است ارث خواهدبرد. اگر پس از تنظیم وصیت‌نامه پسر یا دختری صاحب زمین شود، سهم ارث آنان به‌فرزندی که دارای زمین نیست تعلق خواهدگرفت. پدری کـه پسر نـدارد و چـند دخـتر دارد، مـی‌توانـد بـرای یکـی از دختران شوهری بگزیند و او را به‌جای پسر وارث خود قراردهد.

هرکس حق دارد در وصیت‌نامه پیش‌بینی کند که اگر پسر یا پسرخوانده‌اش که هنوز جوانی نورس است و در جرگهٔ مردان درنـیامده، بـمیرد، جـوانـی دیگـر به‌عنوان پسرخواندهٔ دوم جای او را بگیرد و ماترک را تصاحب کند.

۹۲۴ کسی که هیچ فرزند ندارد، دربارهٔ یک دهم ثروتی که علاوه بر زمین و خانهٔ پدری گردآورده‌است حق وصیت دارد و می‌تواند آن را به‌هر که می‌خواهد واگذار کند. مابقی ترکهٔ او به‌پسرخوانده‌اش خواهدرسید.

اگر کسی بمیرد و فرزندانش نیازمند سرپرست باشند، کسانی که او خود به‌موجب وصیت به‌سمت سرپرست معین کرده‌است، اگر آمادهٔ قبول این وظـیفه باشند، به‌سرپرستی فرزندان وی گماشته خواهندشد. ولی اگر وصیتی نکـرده یـا کسی را به‌سرپرستی فرزندان نگمارده‌باشد، دو تن از نزدیکترین خویشان پدری و دو تن از نزدیکترین خویشان مادری میت به‌سرپرستی گماشته خواهندشد و یک پنجم دوستان میت که به‌توسط پـاسداران قـانون انـتخاب خـواهـندشد بـر آنـان نظارت خواهندکرد. پانزده تن از سالخورده‌ترین پاسداران قانون همهٔ امور راجـع به‌یتیمان و سرپرستان را زیر نظر خواهندداشت بدین‌سان که هر سال سه تن از آنان به‌اجرای این وظیفه قیام خواهندکرد تا در طی پنج سال نوبت به‌همهٔ آنان برسد. باید کوشیده‌شود تا آنجا که ممکن است در این نظارت فترتی روی‌ندهد.

اگر کسی بی‌وصیت بمیرد و پسرانی صغیر از او بمانند، تعیین سـرپرست برای آنان مطابق قانونی که بیان کردیم بعمل‌خواهدآمد. اگر کسی ناگهانی درگذرد

بی‌آنکه دربارهٔ دختران خود پیش‌بینی لازم را کرده‌باشد، قانون دو وظیفه از سه وظیفه‌ای را که هر پدر هنگام شوهردادن دختران در نظر می‌گیرد، بجاخواهدآورد: بدین معنی که اولاً شوهران آنان را از میان خویشان انتخاب خواهدنمود. در ثانی با این انتخاب کاری خواهدکرد که زمین و خانهٔ موروثی در خانواده بماند. انجام وظیفهٔ سوم، یعنی اینکه از میان شهروندان جوانی را بگزینند که از هر حیث پسری شایسته برای آن پدر و شوهری شایسته برای دختر او باشد، از عهدهٔ قانون بیرون است زیرا قانون را توانایی این کار نیست. بدین جهت دستور قانون در این باره چنین است:

اگر کسی بی وصیت درگذرد و دخترانی از او بمانند، برادر پدری یا مادری میت اگر خود دارای خانه و زمین نباشد، باید دختر او را به‌زنی بگیرد و زمینی را که از او مانده‌است تصاحب کند. اگر برادر میت زنده نباشد پسر برادر او به‌شرط آنکه به‌سن زناشویی رسیده‌باشد، و اگر برادر زاده‌ای ندارد پسر خواهر میت، در
۹۲۵ درجهٔ چهارم برادر پدر میت، در درجهٔ پنجم پسر برادر پدر میت و در درجهٔ ششم پسر خواهر پدر میت باید با دختر او عروسی کند. در این باره خویش نزدیکتر همواره بر خویش دورتر مقدم خواهدبود. تشخیص اینکه آیا خویشی برای زناشویی شایسته است یا نه با پاسداران قانون است. اینان به‌پسر دستور خواهند داد تن خود را عریان کند و از دختر خواهندخواست بدن را تا ناف برهنه سازد و پس از دیدن تن آنان حکم خود را صادر خواهندکرد. اگر در میان خویشان دختر شوهری برای او یافت نشود ــ بدین معنی که جز نواده‌های برادری و نوه‌های فرزندان پدربزرگ جوانی نباشد که شایستهٔ زناشویی با دختر باشد ــ در این صورت هر جوانی که دختر با موافقت سرپرستان از میان شهروندان بگزینند، به‌شرط آنکه خود او نیز مایل باشد، با وی زناشویی خواهدکرد و خانه و زمینی را که از پدر دختر مانده‌است تصاحب خواهدنمود. اگر دختر نتواند از میان شهروندان جوانی شایسته پیدا کند ولی جوانی را بشناسد که به‌شهر نوبنیاد دیگری فرستاده شده‌است و بخواهد او را به‌شوهری بگزینند، و سرپرستان نیز با این انتخاب موافق باشند، آن جوان اعم از اینکه خویش دختر باشد یا نه، می‌تواند به‌شهر بازگردد و با دختر زناشویی کند و زمین و خانه‌ای را که از پدر دختر مانده است تملک نماید.

هر گاه کسی بی وصیت درگذرد و فرزندی نداشته‌باشد، باید دختر و پسری

از خویشان او با یکدیگر زناشویی کنند و زمین و خانهٔ او را تصاحب نمایند. از این لحاظ از میان دختران، خواهر میت در درجهٔ نخست قراردارد، دختر برادرش در درجهٔ دوم، دختر خواهرش در درجهٔ سوم، خواهر پدرش در درجهٔ چهارم، دختر برادر پدرش در درجهٔ پنجم و دختر خواهر پدرش در درجهٔ ششم. از میان پسران خانواده نیز هر کدام که به‌همان ترتیب به‌میت نزدیکتر باشد مقدم‌تر شمرده خواهدشد. می‌دانیم که پیروی از این قانون چندان مطبوع نیست و چه بسا که زناشویی خویشی با خویش دیگر دلپسند نباشد. شاید بعضی کسان گمان کنند که قانونگذار از این نکته آگاه نبوده‌است که برخی از مردمان برای سرپیچی از آن احکام به‌هر وسیله‌ای دست‌خواهندزد و تحمل هر کیفری را به‌زناشویی با خویشی که به‌تن یا روح بیمار و ناقص است برتری خواهندنهاد. برای اینکه چنین گمانی در حق ما نبرند لازم است با گفتاری کوتاه از کسانی که برای آنان قانون وضع می‌شود بخواهیم تا اولاً به‌قانونگذار خشم نگیرند زیرا او چون منافع تمام جامعه را هدف خود ساخته‌است نمی‌تواند برای هر فرد با توجه به‌اوضاع و احوال خاص او قانونی جدا وضع کند، و در ثانی اگر کسی در موردی خاص نتواند از قانون پیروی ۹۲۶
کند او را به‌دیدهٔ اغماض بنگرند.

کلینیاس: پس با کسانی که از این قانون سرپیچند چه باید کرد؟

آتنی: کلینیاس گرامی، چاره‌ای نخواهدماند جز آنکه داورانی انتخاب شوند تا میان قانون و آن کسان داوری کنند.

کلینیاس: یعنی چه؟

آتنی: سرپیچی از قانون بر دو گونه است: گاه پسر عمی که پدری توانگر دارد و هوای زناشویی با دختری توانگر را در سر می‌پروراند از زناشویی با دختر عم خود سر باز خواهدزد. ولی گاهی هم پیش‌خواهدآمد که کسی نه به‌میل و آرزوی خود، بلکه با کمال اکراه ناچار خواهدشد از فرمان قانون سربتابد زیرا قانون مجبورش می‌کند که با دیوانه یا بیماری علاج‌ناپذیر زناشویی کند و همهٔ عمر را در رنج و ناراحتی بسربرد. برای مواردی که از نوع اخیرند، قانونی وضع می‌کنیم بدین شرح: اگر کسی نسبت به‌اجرای یکی از احکام قانون راجع به‌وصیت، و خصوصاً قانون راجع به‌لزوم زناشویی با خویشان، اعتراض داشته و معتقد باشد که اگر قانونگذار زنده و حاضر بود اصرار نمی‌ورزید که او با فلان زن یا فلان مرد زناشویی کند، و یکی از خویشان یا سرپرستانش نیز در این اعتقاد با او همداستان باشد،

حـق دارد بـه‌پانزده تـن از پـاسداران قـانون کـه بـه‌حکم قـانون بـه‌امـور صـغار و سرپرستان نظارت دارند، شکایت برد و داوری آنان را خواستار شود. برای ایـنکه هیچ کس گمان نبرد که قانونگذار به‌پاسداران قانون اختیاری بیش از اندازه داده است، هر کس حق دارد از تصمیم آنان به‌دادگاهی که از دادرسان برگزیده تشکیل می‌یابد، شکایت کند. ولی اگر حکم دادگاه به‌زیان معترض صادر شود معترض در برابر همگان توبیخ خواهدشد و این کیفر برای مردمان خردمند بسی سنگین‌تر از جریمهٔ نقدی است.

.دربارهٔ پرورش کودکان یتیم باید چنان سخن بگوییم که گویی دوباره بدنیا آمده‌اند. پیشتر گفته‌ایم که با هر کودکی، پس از آنکه زاییده‌شد، چگونه باید رفتار کرد. پس از تولد دوم، یعنی از هنگامی که پدر و مادر خود را ازدست‌دادند، باید با آنان چنان رفتار شود که به‌حد امکان درد یتیمی را احساس نکنند. بدین منظور پاسداران قانون را مکلف می‌سازیم که خود را به‌جای پدر آنان بدانند و در تربیت آنان چنان بکوشند که گویی در تربیت فرزندان خود مـی‌کوشند. پـیش از آنکـه دستور قانون را بیان کنیم، باید برای هشداردادن به‌پاسداران قانون و سرپرستان سخنی چند به‌عنوان مقدمه بگوییم:

۹۲۷ پیشتر گفتیم که ارواح درگذشتگان پس از جدایی از کالبد توانایی نظارت به‌کردار آدمیان را ازدست‌نمی‌دهند. اگر بخواهیم دلایل اثبات آن گفته را بیاوریم سخن به‌درازا می‌کشد. هر آدمی موظف است سخنانی را که پیشینیان در این باره در لفافهٔ داستان گفته‌اند باور کند. انکار آنها دلیل نقصان عقل است. با توجه به‌آن گفته‌ها، پاسداران قانون و سرپرستان باید از خدایانی که کودکان یـتیم را تـحت حمایت خود دارند، و از ارواح درگذشتگان که بالطبع هـمواره نگـران فـرزندان و نوادگان خویشند، بترسند و بدانند که اگـر یـتیمان را بـنوازنـد خـدایـان و ارواح درگذشتگان آنان را به‌چشم دوستی خواهندنگریست و اگر بر خلاف آن رفتار کنند خدایان و ارواح مردگان خشمگین خواهندشد. همچنین باید از ارواح سالخوردگانی که هنوز در حال حیاتند بترسند. در جـامعه‌ای کـه دارای قـوانـین خـوبی است، فـرزندان و نـوادگـان سـالخوردگان را دوست‌دارنـد و از بـزرگ‌داشـتن آنـان لذت می‌برند. سرپرستان باید بدانند کـه آن سـالخوردگان نـیز رفـتار آنـان را بـه‌چشم می‌بینند. پس باید در پرورش کودکان یتیم روشی درپیش‌گیرند که سالخوردگان را خوش‌آید و با یتیمان چنان رفتار کنند که گویی فرزندان خود را می‌پرورند.

هر کس این سخنان را که به‌عنوان مقدمه و برای هشداردادن به‌سرپرستان
و پاسداران قانون بیان کردیم به‌گوش دل بشنود و از آنها پیروی کند از خشم
قانون در امان خواهدماند. ولی آن که به‌آنها اعتنایی نکند و به‌کودکی که پدر یا
مادر خود را ازدست‌داده‌است بدی روا دارد، مکلف است دو برابر خسارتی را که
به‌کودک وارد شده‌است به‌او بپردازد. دربارهٔ رفتاری که سرپرستان و کارگزاران
دولت باید در برابر یتیمان پیش‌گیرند، این اصل حکمروا خواهدبود: اگر قانون ما
وظایف پدران و مادران را دربارهٔ پرورش و آموزش کودکان آزاد معین نکرده‌بود، و
اگر در نظر ما میان کودکانی که در دامن پدر و مادر پرورش می‌یابند و یتیمان
فرقی بود، لازم می‌آمد که دربارهٔ چگونگی پرورش و آموزش یتیمان قانونی خاص
وضع کنیم. ما از این حیث فرقی میان آن دو نمی‌شناسیم. ولی ممکن است
سرپرستان از حیث محبت و دلسوزی میان کودکان خود و یتیمانی که به‌آنان
سپرده‌شده‌اند فرق بگذارند. از این رو قانون ما دربارهٔ رفتاری که مردمان باید در
برابر یتیمان درپیش‌گیرند بسیار جدی و سختگیر است. بدین جهت لازم می‌دانیم
سخنان بیدارکننده‌ای را که پیشتر گفتیم بار دیگر به‌عبارتی دیگر بیان کنیم و
تهدیدی هم بر آنها بیفزاییم: هر کس به‌سرپرستی کودکان یتیم، اعم از پسر و ۹۲۸
دختر، گماشته‌شود، و همچنین پاسداران قانون که وظیفهٔ نظارت بر سرپرستان و
کودکان یتیم را بعهده‌دارند، نباید یتیمان را کمتر از فرزندان خود دوست‌بدارند.
بلکه باید در پرورش آنان بیش از پرورش جگرگوشه‌های واقعی خود بکوشند.
سرپرست باید در رفتار خود با کودکان یتیم این اصل را رهبر خود سازد. اگر
سرپرستی در ادای این وظیفه کوتاهی ورزد پاسداران موظفند او را محاکمه و
مجازات کنند. هر گاه یکی از پاسداران قانون از وظیفهٔ خود غفلت کند سرپرست
کودک باید از او به‌دادگاهی که از دادرسان برگزیده تشکیل می‌یابد شکایت برد و
اگر تقصیر او ثابت شود دادگاه او را به‌پرداخت دو برابر خسارتی که بر اثر قصور او
به‌کودک وارد آمده‌است محکوم خواهدساخت. خویشان کودک یتیم و همچنین هر
شهروندی حق دارند از سرپرستی که در انجام وظیفهٔ خود کوتاهی می‌ورزد
به‌همان دادگاه شکایت کنند. اگر گناه سرپرست ثابت شود، دادگاه او را به‌پرداخت
چهار برابر خسارت محکوم خواهدکرد. در این صورت دو برابر مبلغ خسارت
به‌کودک داده خواهدشد و دو برابر دیگر به‌کسی که به‌تقصیر سرپرست پی‌برده و
گناه او را به‌دادگاه اعلام نموده‌است.

هر یتیم نیز پس از آنکه بزرگ شد، اگر معتقد باشد که سرپرست خیانتی به‌او کرده‌است حق دارد در ظرف پنج سال از او شکایت کند و اگر خیانت سرپرست ثابت شود دادگاه کیفر او و همچنین مبلغی را که باید به‌مدعی بپردازد معین خواهدکرد.

یتیم حق دارد پس از بزرگ‌شدن، بر پاسداران قانون نیز اقامهٔ دعوی کند و اگر ثابت شود که به‌سبب اهمال آنان زیانی به‌شاکی وارد آمده‌است دادگاه مقدار زیان را معلوم خواهدنمود. اگر آشکار شود که کوتاهی پاسدار از روی سوءِ نیت بوده‌است دادگاه پاسدار را از مقام خود عزل خواهدکرد و ساکنان ناحیه کس دیگری به‌جای او برخواهندگزید.

اکنون می‌پردازیم به‌کشمکشهایی که میان فرزندان و پدران و مادران پیش‌می‌آید. گاه نفاق و کشمکش به‌جایی می‌رسد که پدران می‌گویند قانونگذار بایستی به‌آنان حق می‌داد که در برابر همگان فرزند ناخلف را از خود برانند و آشکارا اعلام کنند که از این پس او را به‌فرزندی نمی‌شناسند. از سوی دیر فرزندان می‌گویند قانون بایستی به‌آنان اجازه می‌داد تا بر پدری که به‌سبب بیماری و سالخوردگی از کار افتاده‌است دعوی حجر اقامه کنند. این گونه اندیشه‌ها بیشتر به‌مردمانی روی‌می‌آورد که از حیث اخلاق و روحیات در مرتبه‌ای پایین قراردارند. آنجا که یکی از طرفین بد باشد و دیگری نیک، نزاع و کشمکش هر قدر سخت باشد به‌آن نتیجه منجر نمی‌گردد. در جامعه‌ای که قوانینش غیر از قوانین ماست، اگر پدری پسری را از خود براند آن پسر حقوق اجتماعی را ازدست نمی‌دهد. ولی در جامعهٔ ما پسری که پدرش به‌فرزندی نشناسد باید از شهر بیرون رود و راه کشوری دیگر درپیش‌گیرد زیرا به‌شمار خانه‌های کشور، که پنج هزار و
۹۲۹ چهل است، نه خانه‌ای افزوده‌می‌شود و نه کاسته‌می‌گردد. بدان جهت کسی که از نزد پدر رانده‌شد باید از خانواده نیز رانده‌شود. قانونی که در این گونه موارد باید اجرا شود چنین است: اگر پدری بخواهد پسری را که بدنیاآورده و پرورده‌است از دایرهٔ خویشان خود بیرون کند، حق ندارد قصد خود را بتنهایی و خودسری به مرحلهٔ عمل درآورد بلکه باید همهٔ خویشان خود را تا درجهٔ عموزادگان و همچنین خویشان مادری پسر را گردآورد و به‌آنان توضیح دهد که چرا آن پسر را شایستهٔ فرزندی نمی‌داند و به‌چه سبب می‌خواهد او را در برابر همگان از خود براند. پس از او پسر از خود دفاع خواهدکرد و خواهدکوشید تا ثابت کند که سزاوار

چنان کیفری نیست. سپس خویشاوندانی که در جلسه حاضرند، اعم از مرد و زن، رأی خود را خواهندداد ولی پدر و مادر و پسر حق رأی نخواهندداشت. اگر بیش از نصف رأی‌دهندگان پیشنهاد پدر را تأیید کنند، پدر حق خواهدداشت حقوق فرزندی را از پسر سلب نماید، وگرنه حق نخواهدداشت تصمیم خود را اجرا کند. اگر شهروندی بخواهد آن پسر را به‌فرزندی بپذیرد قانون او را از این کار بازنخواهد داشت زیرا اخلاق و روحیات جوانان همواره در معرض دگرگونی است. ولی اگر در ظرف ده سال هیچ کس پسر رانده‌شده را به‌فرزندی نپذیرد کارگزارانی که تأسیس شهر تازه‌ای را بعهده‌دارند او را با خود به‌آنجا خواهندبرد.

اگر کسی به‌علت بیماری یا سالخوردگی یا تندخویی مفرط یا همهٔ آن علل به‌نقصان عقل مبتلا شود و این بیماری چنان باشد که از نظر همهٔ مردم جز نزدیکان او پنهان بماند ولی سبب شود که آن کس در زندگی خانوادگی رفتاری دور از خرد پیش‌گیرد و در صدد اتلاف دارایی خویش برآید و پسرش که وارث او خواهدبود چاره را در آن بیند که دعوی حجر بر او اقامه کند، در این صورت باید از قانونی که وضع می‌کنیم پیروی نماید: پسری که مدعی حجر پدر است باید به سالخورده‌ترین پاسداران قانون رجوع کند و حال پدر خود را به‌آنان توضیح دهد. پاسداران قانون پس از آنکه موضوع را بررسی کردند با یکدیگر شور خواهندکرد که آیا سزاوار است امر را در دادگاه مطرح کنند یا نه. اگر ادعای پسر را درست بدانند موظف خواهندبود به‌عنوان گواه و مدافع مدعی در دادگاه حضور یابند. اگر دادگاه حکم به‌حجر پدر بدهد، از آن پس پدر حق دخالت در دارایی خود نخواهدداشت و چون کودکی در خانواده نگاهداری خواهدشد.

اگر زن و شوهری نتوانند با یکدیگر بآرامی و صفا بسرببرند ده تن از
پاسداران میان‌سال به‌اتفاق ده تن از زنانی که نظارت بر زندگی زنان و شوهران را ۹۳۰
بعهده‌دارند خواهندکوشید آنان را با یکدیگر آشتی دهند و اگر آشتی ممکن نباشد
برای زن شوهری دیگر و برای شوهر زنی دیگر خواهندجست. ولی چون این گونه
کسان طبعی تند و اخلاقی خشن دارند باید برای آنان زن و شوهری برگزید که تا
حد امکان سالخورده و ملایم باشند. اگر زن و شوهر پیشین کودکی ندارند یا تعداد
کودکانشان کم است، باید هنگام برگزیدن زن برای شوهر و شوهر برای زن این
نکته را در نظر بگیرند که ازدواج جدید مثمر فرزند باشد. ولی اگر زن و شوهر
به‌تعداد کافی فرزند دارند، پاسداران قانون برای شوهر چنان زنی خواهندجست

که در روزگار پیری شوهر برای او غمگساری شایسته باشد. در انتخاب شوهر تازه برای زن نیز همین هدف را در نظر خواهدگرفت.

اگر زنی که دارای پسر و دختر است درگذرد، توصیهٔ قانون به‌شوهر او این است که بکوشد تا فرزندان خود را بپرورد بی‌آنکه برای آنان نامادری به‌خانه بیاورد. ولی این قانون، چنانکه اشاره شد، اندرزی بیش نیست و جنبهٔ اجبار ندارد. اگر زن پیش از آنکه فرزندی آورده‌باشد بمیرد، شوهر موظف است زنی دیگر اختیار کند تا برای خانواده و جامعه فرزندانی بزاید.

اگر مردی که دارای چند فرزند است بمیرد، زن او باید بی‌شوهر بماند و کودکان را بزرگ کند. ولی اگر زن چنان جوان باشد که چون بی‌شوهر بماند در معرض ناپرهیزگاری افتد، خویشانِ او با زنانی که نظارت به‌زندگی زنان و شوهران را بعهده‌دارند، شور خواهندکرد و هر تصمیمی که درست بدانند خواهندگرفت، و اگر زن بی‌فرزند باشد برای او شوهری خواهندگزید تا صاحب فرزند شود. حد اقل تعداد فرزند که در نظر قانون کافی شمرده‌می‌شود، یک پسر و یک دختر است.

اگر در انتساب کودکی به‌زن و مردی تردید نباشد ولی لازم باشد دادگاه معین کند که کدام یک از آن دو حق حضانت دارد، دادگاه مطابق قانونی که شرح می‌دهم حکم خواهدداد:

اگر مادر کودک کنیزی باشد و پدرش مرد آزاد یا بنده یا بنده‌ای آزادشده، در همهٔ این احوال حق حضانت با صاحب کنیز خواهدبود. ولی هر گاه کودک ثمرهٔ نزدیکی خواجهٔ کنیز با کنیز یا بانوی بنده با بنده باشد، زنانی که به‌زندگی زنان و شوهران نظارت دارند، در صورت نخست کودک را با مادر و در صورت دوم کودک را با پدر به‌شهری دیگر خواهندفرستاد.

بی‌اعتنایی فرزندان به‌پدر و مادر نه در نزد خدایان پسندیده است و نه در نظر خردمندان. گفتاری که اکنون خطاب به‌هموطنان دربارهٔ احترام پدر و مادر می‌آوریم طبعاً متضمن ترغیب آنان به‌ستایش خدایان نیز خواهدبود.

از روزگاران کهن در میان همهٔ اقوام نیایش خدایان به‌دو گونه بعمل
۹۳۱ می‌آید: گاه خدایانی را نیایش می‌کنیم که به‌چشم می‌بینیم[1]، و گاه تصاویر و پیکره‌هایی را که برای آنان ساخته‌ایم. زیرا معتقدیم که پرستش این پیکره‌های

۱. منظور در اینجا خورشید و ماه و ستارگان است. ــ م.

بی‌جان رحم و عطوفت خدایان را شامل حال ما می‌کند. کسی که در خانهٔ خود پدر و مادر یا پدربزرگ و مادربزرگی دارد که به‌سبب سالخوردگی ناتوان شده و شادابی جوانی را ازدست‌داده‌اند، باید بداند که اگر بتواند آنان را بدرستی پرستش کند، این پرستش در نظر خدایان بسی پرارج‌تر از پرستش پیکره‌های بی‌جان است.

کلینیاس: مقصود از پرستش درست چیست؟

آتنی: گوش فرادار تا بگویم، زیرا هم گفتنش ارزش دارد و هم شنیدنش.

کلینیاس: بگو.

آتنی: در داستانها آمده‌است که چون پسران اویدیپوس به‌او ناسزا گفتند اویدیپوس آنان را نفرین کرد، و همه می‌دانند و می‌گویند که خدایان نفرین او را به گوش اجابت شنیدند. «آمون‌تور» نیز در حال خشم پسر خود «فوینیکس» را نفرین کرد و «هیپولوتوس» «تسه‌ئوس» را. تا کنون هزاران بار اتفاق افتاده‌است که پدر به‌سبب رنجی که از فرزند خویش دیده، او را نفرین کرده و هر بار آشکار شده‌است که نفرین پدران دربارهٔ فرزندان بی‌اثر نیست. آیا می‌توان تصور کرد که خدایان نفرین پدر و مادر را دربارهٔ فرزندان اجابت کنند ولی دعای خیر آنان را در حق فرزندی که زندگی خود را وقف آسایش آنان کرده‌است نپذیرند؟ آیا چنین تصوری به‌آن معنی نیست که نسبت بی‌عدالتی به‌خدایان دهیم؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: اکنون بیادبیاورید که گفتم بهترین پرستشگاهی که خدایان به‌آدمیان بخشیده‌اند پدر و مادر یا پدربزرگی است که نیروی جوانی را ازدست‌داده و زیر بار رنج پیری از پای افتاده‌است: کسی که آنان را شادمان کند خدایان در او به‌دیدهٔ مهر و عطوفت می‌نگرند و اگر جز این کند دعای او را نمی‌پذیرند. پدران و مادران و نیاکان در نظر خدایان بسی گرامی‌تر از پیکره‌های بی‌جانند زیرا آنان با ما و برای ما دعا می‌کنند در حالی که پیکره‌های بی‌جان از این کار ناتوانند. بدین جهت ادای وظیفه در برابر پدران و مادران و نیاکان در سرنوشت ما بسی مؤثرتر از ستایش پیکره‌های خدایان است.

کلینیاس: راست می‌گویی.

آتنی: بنا بر این هر خردمندی باید دعای پدر و مادر را غنیمت بشمارد و از نفرین ایشان بهراسد زیرا خدایان دعا و نفرین ایشان را به‌گوش اجابت می‌شنوند. پدران و مادران سالخورده برای مردمان نیکوکار گنجینه‌ای هستند و ۹۳۲

ازدست‌دادن آنان در سالهای جوانی زیانی بزرگ است، در حالی که بدان و تبهکاران همواره باید از آنان بهراسند. پس هر کسی باید بکوشد تا احترامی را که قانون حق پدر و مادر می‌داند در برابر آنان بجای‌آورد.

اگر کسی این سخنها را که برای بیدارکردن مردمان بیان کردیم به‌گوش قبول نشنود، قانونی که شرح می‌دهم دربارهٔ او اجرا خواهدشد: هر گاه در کشور ما کسی از حال پدر و مادر خود غافل بماند و همهٔ آرزوهای آنان را، چنانکه گویی آرزوهای خود اوست، برنیاورد، پدر و مادر حق دارند خود یا به‌توسط کسی دیگر، از رفتار فرزند خویش به‌سه تن از سالخورده‌ترین پاسداران قانون و سه تن از زنانی که نظارت بر زندگی خانواده‌ها را بعهده‌دارند شکایت کنند. اینان موظفند به‌شکایت رسیدگی کنند و فرزند خطاکار را به‌سزای کردار خود برسانند. کیفر فرزندان جوان، که هنوز به‌سی‌سالگی نرسیده‌اند، و کیفر دخترانی که هنوز چهل ساله نشده‌اند، زدن و حبس است. فرزندانی که پس از گذشتن از آن سن بدرفتاری نسبت به‌پدر و مادر را ادامه دهند، به‌دادگاهی که از صد و یک تن از سالخورده‌ترین شهروندان تشکیل می‌یابد جلب خواهندشد و اگر گناهشان ثابت شود دادگاه آنان را به‌هر کیفری که صلاح بداند، اعم از حبس و جریمه، محکوم خواهدساخت. اگر پدر یا مادری که با او بدرفتاری شده‌است از شکایت ناتوان باشد، هر کسی که از حال او باخبر شود موظف است گناه فرزندان او را به‌پاسداران قانون اعلام کند. کسی که از این دستور سرببیچد خود به‌پرداخت خسارتی که به‌پدر یا مادر مظلوم وارد آمده‌است محکوم خواهدگردید. اگر اعلام‌کنندهٔ جرم بنده‌ای باشد، به‌پاداش این کردار آزاد خواهدگردید و اگر متعلق به‌کسی دیگر باشد دولت او را از خواجه‌اش خواهدخرید و آزاد خواهدکرد و مراقب خواهدبود که در آینده کسی در صدد انتقام‌گیری از او برنیاید.

هر گاه کسی از راه مسموم‌ساختن آسیبی به‌دیگری برساند، اگر زهر سبب قتل شود، مورد مشمول احکامی خواهدبود که در باب قتل بیان کرده‌ایم، ولی تکلیف کسانی را که خواسته و دانسته به‌وسیلهٔ خوردنی یا آشامیدنی یا روغنهایی که به‌تن می‌مالند دیگران را بیمار سازند یا آسیب دیگری به‌آنان برسانند هنوز معین نکرده‌ایم. وضع قانونی واحد برای همهٔ آن موارد دشوار است زیرا مسموم
۹۳۳ ساختن بر دو نوع است: نوعی نتیجهٔ تأثیر طبیعی مواد و اجسام خارجی است در تن آدمی. نوع دوم ناشی از این است که بعضی کسان گمان می‌کنند به‌وسیلهٔ سحر

و جادو و اورادی خاص می‌توانند به‌دیگران آسیبی برسانند و گروهی نیز معتقدند که باید از آن کسان برحذر بود زیرا آنان هر که را بخواهند می‌توانند بیمار کنند یا به‌بدبختی دیگری دچار سازند. پی‌بردن به‌ماهیت راستین آن گونه امور آسان نیست. اگر هم آسان بود، بدشواری می‌توانستیم مردمان را متقاعد سازیم که همهٔ آن اعتقادها وهم و گمانی بیش نیست. کسانی را که از کودکی در دامن آن گونه اعتقادها بارآمده‌اند بی‌آنکه تصور روشنی دربارهٔ آنها داشته‌باشند چگونه می‌توان وادار کرد پیکره‌ای مومی را که بر بالای دری یا بر چهارراهی یا روی قبر پدر و مادر خود می‌بینند، به‌هیچ نشمارند؟

چون روشن شد که مسموم‌ساختن بر دو نوع است، نخست می‌کوشیم با سخنانی دوستانه از مردمان تقاضا کنیم که هرگز در صدد ارتکاب هیچ یک از آن دو نوع جرم برنیایند و همنوعان خود را چون کودکان دچار وحشت و هراس نسازند تا قانونگذار و قاضی مجبور نشوند به‌حمایت ساکنان شهر برخیزند. گذشته از این باید کسانی را که برای ترساندن دیگران به‌آن گونه وسایل دست می‌زنند بیدار کنیم و به‌آنان بگوییم: شما خود هیچ نمی‌دانید چه می‌کنید زیرا نه از فن پزشکی بهره‌ای دارید تا بدانید زهری که به‌خورد دیگران می‌دهید چه اثری در بدن آنان دارد، و نه پیشگو یا مفسر علائم اسرارآمیز هستید تا بدانید از جادوها و اورادی که از دور بکارمی‌برید چه آثاری ناشی می‌گردد.

پس از آنکه از این سخنان فارغ شدیم، قانونی را که باید دربارهٔ آن کسان اجرا شود بیان می‌کنیم:

هر کس به‌وسیلهٔ زهر دیگری را نکشد ولی سبب شود که دامها یا زنبورهای عسل که متعلق به‌دیگری هستند بمیرند یا آسیبی ببینند، اگر پزشک باشد به‌مرگ محکوم خواهدشد و اگر از فن پزشکی بی‌بهره باشد دادگاه او را به‌هر کیفر دیگری که درخور او بداند، اعم از حبس یا جریمه محکوم خواهدکرد. همچنین هر کس بکوشد دیگری را به‌وسیلهٔ جادو و سحر و مانند آنها بترساند، اگر پیشگو یا مفسر باشد سزایش اعدام است و در غیر این صورت دادگاه او را نیز مانند کسی که به‌وسیلهٔ زهر به‌دیگران آسیب رسانده‌است به‌هر کیفری که صلاح بداند محکوم خواهدکرد.

هر کس از طریق دزدی یا هر گونه تصرف غیرقانونی توأم با زور در اموال غیر، به‌دیگری زیانی برساند، مجبور است زیان را جبران کند. اگر زیان کوچک

باشد مبلغ کمی متناسب با زیان به‌صاحب مال خواهدپرداخت و اگر خسارت بزرگ باشد مبلغی بیشتر خواهدپرداخت تا زیانی که به‌سبب عمل او به‌صاحب مال وارد آمده‌است کاملاً جبران شود. علاوه بر این، مجرم به‌کیفری درخور جرم محکوم خواهدشد: بدین معنی که اگر ارتکاب جرم ناشی از جوانی و بی‌تجربگی باشد دادگاه مجرم را به‌کیفری سبک محکوم خواهدکرد ولی اگر مجرم به‌سبب
۹۳۴ بزدلی یا حرص مال یا حسد یا خشم به‌فساد اخلاق مبتلا شده و به‌ارتکاب جرم خو گرفته‌باشد به‌کیفری سنگین محکوم خواهدگردید: نه بدان جهت که جرمی به‌دست او واقع شده‌است ـ زیرا آنچه شده‌است به‌هیچ روی برگرداندنی نیست ـ بلکه بدان منظور که خود مجرم و دیگران عبرت گیرند و از راه ستمگری بازگردند و از بیماری زشتی که گریبانگیر آنان شده‌است رهایی یابند. قانون همواره باید فقط این مقصود را در نظر بگیرد و آنگاه چون تیراندازی ماهر بدرستی نشانه‌گیری کند تا برای هر جرم چنان کیفری پیش‌بینی نماید که از حیث نوع و مقدار با آن مقصود متناسب است. قاضی نیز در مواردی که تعیین نوع و مقدار کیفر به‌او واگذار شده‌است، باید همان هدف را در نظر بگیرد و قانونگذار را برای رسیدن به‌آن یاری کند.

قانونگذار نیز موظف است چون نقاشی ماهر طرح کلی هر یک از موارد واقعی را که احتمال می‌دهد در عمل پیش‌آیند، بدان صورت که هنگام وضع قانون در نظر دارد، مجسم سازد. بنا بر این، مگیلوس و کلینیاس گرامی، وظیفهٔ ما این است که با استفاده از استعداد قانونگذاری که خدایان به‌ما داده‌اند نوع و مقدار کیفرهایی را که در مورد دزدی و هر گونه تصرف غیرقانونی باید اجرا شوند، با دقت هر چه تمامتر معین کنیم.

دیوانه را نباید آزاد گذاشت تا به‌میان مردم درآید بلکه خویشان او موظفند او را، خواه آزاد باشد و خواه بنده، در خانه نگهداری کنند. هر کس از این دستور سربتابد، اگر عضو طبقهٔ نخستین جامعه باشد صد درهم جریمه خواهد پرداخت، اگر از طبقهٔ دوم باشد هشتاد درهم، اگر از طبقهٔ سوم باشد شصت درهم و اگر عضو طبقهٔ چهارم باشد کیفر او چهل درهم خواهدبود.

دیوانگی چند نوع است و قانونی که وضع کردیم راجع به‌کسانی است که مبتلا به‌بیماری جنونند. ولی کسانی هم هستند که به‌علت تندخویی توأم با تربتی بد، بر سر هر اختلافی کوچک فریاد برمی‌آورند و ناسزاگویان به‌یکدیگر می‌تازند.

در جامعه‌ای منظم برای این گونه کسان جایی نیست. از این رو در این باره قانونی کلی بدین شرح وضع می‌کنیم: هیچ کس حق ندارد به‌دیگری دشنام بدهد. کسی که با دیگری اختلافی دارد باید بکوشد تا حریف و همهٔ حاضران را با مهربانی و استدلال و بی‌آنکه سخنی زشت به‌زبان آورد، متقاعد کند. زیرا آن کالای سبک‌ـ
وزن که دشنام و ناسزا نام دارد علت بروز کینه و دشمنی است و هر کس آتش ۹۳۵
خشم را با باد دشنام تیز کند خوی بد را که به‌افسون تربیت در خواب شده‌است بیدار می‌سازد و خود پیش از دیگران در آتشی که برافروخته‌است می‌سوزد. این گونه کسان عادت دارند بر اینکه در اثنای نزاع مخالفان را ریشخند کنند و در انظار سبک و مضحک جلوه دهند بی‌خبر از آنکه این عادت روحشان را از اندیشه‌های جدی گریزان می‌سازد و توانایی توجه به‌عوالم بالاتر را از آن می‌گیرد. بدین جهت اگر کسی در پرستشگاهی یا در اثنای مراسم قربان همگانی یا در مجمعی عمومی یا دادگاه سخنی زشت به‌زبان آورد کارگزارانی که حفظ نظم را بعهده‌دارند موظفند او را زود به‌کیفر برسانند وگرنه خود به‌سهل‌انگاری در انجام وظیفه متهم خواهندشد. هر گاه شخصی در جایی دیگر دشنام‌دادن آغازد یا در مقام دفاع از خود ناسزا بگوید هر کسی که سالخورده‌تر از اوست حق دارد او را بزند و از آن کار بازدارد وگرنه خود او محکوم به‌پرداخت جریمه خواهدشد.

گفتیم که هیچ کس حق ندارد به‌دیگری دشنام دهد یا او را ریشخند کند. ولی آیا باید شاعران کمدی‌نویس را آزاد بگذاریم که هر که را می‌خواهند استهزا کنند یا در انظار دیگران سبک و مضحک جلوه دهند به‌شرط آنکه این کار با خشم و هیجان توأم نباشد؟ به‌عبارت دیگر، آیا باید میان ریشخند جدی و ریشخندی که از روی مزاح بعمل‌می‌آید فرق بگذاریم، و استهزایی را که از سر مزاح است آزاد بگذاریم و فقط استهزایی را که در حال خشم و به‌منظور حمله بر حریف صورت می‌گیرد ممنوع سازیم؟ برای اینکه معلوم شود کدام کسان حق دارند در گفتار خود ریشخند بکارببرند و کدام نه، قانونی بدین شرح وضع می‌کنیم: شاعران کمدی‌پرداز و هجاگوی و غزلسرا حق ندارند در اثنای مسابقه‌ای با سخن یا تصویر، چه به‌مزاح و چه جدی، یکی از شهروندان را مضحک جلوه دهند. اگر شاعری از این قانون سرببیچد داوران مسابقه موظفند او را همان روز از کشور برانند یا به‌پرداخت سه مینه جریمهٔ نقدی محکوم سازند. مبلغ جریمه به‌خدایانی که مسابقه برای بزرگداشت آنان برپا شده‌است تعلق خواهدگرفت. ولی شاعرانی که

۹۳۶ پیش از این به‌آنان اجازه داده‌ایم اشعار ریشخندآمیز بنویسند. اگر در حال خشم و برای حمله بر مخالفان خود از این حربه استفاده نکنند، کیفر نخواهندديد. تشخیص اینکه کدام شعر خلاف این قانون است و کدام نه، با کسانی است که نظارت بر امور تربیتی تمام جامعه را بعهده‌دارند و هر شعری که آنان خلاف قانون بدانند شاعر نه حق دارد خود بخواند و نه به‌کس دیگر، چه آزاد و چه بنده، بیاموزد وگرنه به‌عنوان متخطی از قانون تعقیب خواهدشد.

نه هر گرسنه و تنگدستی درخور ترحم است! تنها کسانی را باید به‌چشم ترحم نگریست که در عین پرهیزگاری و خویشتن‌داری در چنگال تنگدستی گرفتار آمده‌اند. در کشوری یا شهری که سازمان سیاسی نسبتاً خوبی دارد، عجیب است اگر جامعه آزادمرد یا بنده‌ای را چنان فراموش کند که ناچار به‌گدایی شود. از این رو در کشور ما این قانون حاکم خواهدبود: در جامعهٔ ما جایی برای گدایان نیست. هر کس بخواهد زندگی را به‌گدایی بگذراند پاسبانان بازار از بازار بیرونش خواهندکرد و پاسبانان شهر از شهر، و دشتبانان او را به‌آن سوی مرز کشور خواهندراند تا کشور ما از آن گونه عناصر پاک بماند.

اگر بنده یا کنیزی به‌سبب بی‌احتیاطی به‌مال دیگری آسیب برساند بی‌آنکه صاحب مال خود نیز مقصر باشد، خواجهٔ بنده مکلف است زیان صاحب مال را جبران کند و یا بندهٔ مقصر را به‌او تسلیم نماید. در صورتی که خواجهٔ بنده مدعی باشد که صاحب مال با بندهٔ او تبانی کرده‌است تا از این طریق بندهٔ او را به‌تصاحب خویش درآورد، می‌تواند به‌دادگاه رجوع کند. اگر درستی ادعای مدعی ثابت شود صاحب مال مکلف خواهدبود دو برابر بهای بنده را به‌تخمین دادگاه به‌خواجهٔ بنده بپردازد ولی اگر مدعی از اثبات دعوی ناتوان باشد باید هم زیان صاحب مال را جبران کند و هم بنده را به‌او تسلیم نماید.

اگر کسی که به‌شهادت او استناد شده‌است نخواهد از روی رضا و رغبت گواهی دهد، شخصی که نیازمند گواهی اوست می‌تواند دعوت گواه را از دادگاه تقاضا کند. اگر گواه در دادگاه حاضر شود و آماده باشد که گواهی دهد دادگاه شهادت او را خواهدشنید. ولی اگر ادعا کند که از موضوع دعوی بی‌خبر است دادگاه او را رها نخواهدکرد مگر آنکه به‌زئوس و آپولون و ثمیس سوگند یاد کند.

۹۳۷ اگر گواهی که دعوت شده‌است در دادگاه حضور نیابد نیازمند گواهی حق دارد بر او اقامهٔ دعوی کند و از دادگاه بخواهد که گواه را به‌جبران خسارتی که بر او وارد

آمده‌است محکوم سازد.

هر گاه کسی در اثنای رسیدگی به‌دعوی، یکی از دادرسان را به‌عنوان گواه به‌دادگاه معرفی کند و دادرس نیز گواهی دهد، آن دادرس حق دادن رأی در آن دعوی نخواهدداشت.

هر زن آزاد بی شوهر که بیش از چهل سال دارد، می‌تواند به‌عنوان گواه در دادگاه حضور یابد و هم خود بر دیگران اقامهٔ دعوی کند. ولی اگر شوهرش زنده باشد فقط حق دارد در دعوی دیگران گواهی دهد بی‌آنکه خود حق اقامهٔ دعوی داشته‌باشد.

بنده و کنیز و صغیر را تنها در دعوی قتل می‌توان به‌عنوان گواه به‌دادگاه خواند به‌شرط آنکه ضامن دهند که اگر به‌اتهام گواهی دروغ تحت تعقیب قرار گیرند تا پایان رسیدگی به‌اتهام از کشور بیرون نخواهندرفت.

اگر یکی از طرفین دعوی معتقد باشد که تمام یا جزئی از گواهی گواهان دروغ است باید ادعای خود را پیش از صدور حکم به‌دادگاه اعلام کند. ادعای هر یک از طرفین دعوی بر له و علیه گواهان باید در صورت‌مجلسی درج شود و پس از آنکه هر دو طرف دعوی آن را مهر کردند در تصرف کارگزاران دولت بماند تا در دعوایی که برای اثبات دروغ‌بودن گواهی اقامه خواهدشد مطرح گردد و مورد رسیدگی قرارگیرد.

هر گاه ثابت شود که کسی دو بار گواهی دروغ داده‌است، از آن پس دادگاهها او را مجبور به‌ادای گواهی نخواهندکرد و اگر کسی سه بار شهادت دروغ بدهد، هیچ دادگاهی اجازهٔ شهادت به‌او نخواهدداد و اگر باز در دادگاهی شهادت بدهد هر کسی حق خواهدداشت جرم او را به‌دادگاه اعلام کند و اگر گناهش ثابت شود محکوم به‌مرگ خواهدشد.

اگر آشکار شود که در دعوایی بیش از نصف گواهان شهادت دروغ داده و از این طریق سبب صدور حکم به‌نفع یکی از اصحاب دعوی شده‌اند، حکمی که بر پایهٔ گواهی گواهان صادر شده‌است لغو خواهدشد. در چنین موردی دادگاه به‌این مسأله رسیدگی خواهدکرد که آیا پایهٔ حکم پیشین بر گواهی دروغ استوار بوده است یا نه، و بر حسب نتیجه‌ای که از این رسیدگی بدست‌آید حکم پیشین را تأیید یا لغو خواهدنمود.

هر چند در زندگی آدمی خوبی و زیبایی و نعمت فراوان است ولی هر

نعمتی را آفتی است که چون به‌آن دست‌یابد آن را لکه‌دار می‌کند و تباه می‌سازد. از جملهٔ چیزهای زیبا یکی عدالت و دادرسی است که روابط آدمیان را سامان می‌بخشد و پایه‌ای استوار برای فرهنگ انسانی است. اگر دادرسی چیزی زیبا است، پس چگونه می‌توان پیشهٔ کسی را که به‌دفاع از حقوق دیگران برمی‌خیزد و به‌آنان یاری می‌کند تا در دعوی به‌حق خود نائل شوند، حرفه‌ای زیبا و افتخارآمیز بشمارنیاورد؟ با این همه، آفتی که نام آن حرفهٔ زیبا را بر خود نهاده، هم دادرسی را بدنام کرده‌است و هم آن حرفه را. اکنون گوش فرادارید تا ماهیت آن آفت را تشریح کنم: گروهی ادعا می‌کنند که محاکمه فن خاصی دارد که هر که در آن ماهر باشد می‌تواند در هر دعوایی پیروز شود خواه حق به‌جانب او باشد و خواه نه، و اعم
۹۳۸ از اینکه دعوی را برای خود اقامه کرده‌باشد یا برای غیر. این مدعیان تحفهٔ خود را، که نام هنر به‌آن داده‌اند، و همچنین زبان‌آوری را که با این تحفه توأم است، به‌همهٔ مردم عرضه می‌کنند و آماده‌اند آن را به‌هر که بخواهد، به‌پول بفروشند.

این هنر، و به‌عبارت بهتر این زیرکی عاری از هنر، هرگز نباید در جامعهٔ ما رخنه کند. از این رو قانونگذار نخست می‌کوشد با سخنانی دوستانه آن مدعیان را متقاعد سازد تا زیرکی خود را که نتیجه‌ای جز واژگونه جلوه‌دادن حق و باطل ندارد به‌شهر ما نیاورند بلکه با کالای خود راه کشوری دیگر پیش‌گیرند. ولی اگر سخن قانونگذار را نپذیرند قانون سربرخواهدداشت و به‌آواز بلند خواهدگفت: هر گاه کسی در صدد برآید که در حین دادرسی قضاوت را از راه بدربرد، یا بی‌ضرورت دعاوی متعدد اقامه کند، یا در این گونه دعاوی دفاع از دیگران را بعهده‌گیرد، هر شهروندی حق دارد او را به‌اقامهٔ دعوی از روی سوءِ نیت، یا مداخله در دعاوی خلاف حق متهم سازد و علیه او اعلام جرم کند. دادگاهی که از دادرسان برگزیده تشکیل می‌یابد به‌اتهام او رسیدگی خواهدکرد. اگر گناهش ثابت شود دادگاه نخست معلوم خواهدساخت که آیا علت ارتکاب جرم حرص مال بوده‌است یا شهوت مرافعه. اگر شق دوم را وارد بداند مجرم را برای مدتی از مداخله در دعاوی چه برای خود و چه برای دیگران ممنوع خواهدساخت و در صورت تکرار جرم او را به‌مرگ محکوم خواهدنمود. در موردی که حرص مال انگیزهٔ جرم شناخته شود کیفر مجرم به‌شرحی بود که بیان می‌کنم: اگر مجرم بیگانه باشد به‌تبعید از کشور محکوم خواهدشد و اگر بار دیگر به‌کشور ما برگردد محکوم به‌مرگ خواهدگردید و اگر شهروندی به‌علت حرص مال چنان خطایی مرتکب شود سزایش مرگ است.

کتاب دوازدهم

آتنی: هر کس در کشوری بیگانه بدروغ خود را سفیر یا نمایندهٔ کشور ما ۹۴۱
قلمداد کند، همچنین هر یک از سفیران ما اگر پیغامی را که به‌توسط او فرستاده شده‌است نگذارد یا پیغام یا خبری را که کشوری دوست یا دشمن در پاسخ پیغام ما به‌او داده‌است درست به‌ما نرساند به‌اتهام تخطی از قوانین زئوس و هرمس که حامیان پیغامها هستند تحت تعقیب قرارخواهدگرفت و اگر گناهش ثابت شود دادرسان او را به‌کیفر یا جریمه‌ای که صلاح بدانند محکوم خواهندکرد.

دزدی پنهان نشانهٔ فرومایگی است و دزدی آشکار ناشی از گستاخی و بی‌شرمی. فرزندان زئوس هرگز به‌حیله‌گری و ستمکاری نگراییده و هیچ‌گاه دست به‌دزدی پنهان یا آشکار نیالوده‌اند. از این رو هیچ کس نباید فریب گفته‌های شاعران و خوانندگان دوره‌گرد را بخورد و گمان کند که دزدی کاری ننگین نیست بلکه تأسی به‌فرزندان خداست. آنکه از نظم و قانون تخطی کند نه خداست و نه فرزند خدا. این نکته‌ای است که قانونگذار بهتر از شاعران می‌داند.

هر کس این سخن را باور کند نیکبخت است، و خدا کند که همواره قرین نیکبختی بماند. ولی اگر کسی آن را باور ندارد قانونی که بیان می‌کنم شامل حال او خواهدبود: هر کس چیزی کم یا بسیار از مال دولت بدزدد، به‌کیفر خواهدرسید و کمی و بیشی مالی که دزدیده‌است تأثیری در کیفر او نخواهدداشت. زیرا آن که چیزی کم دزدید نه بدان علت کم دزدید که قصد دزدی نداشت، بلکه بدان جهت که بیش از آن نتوانست بدزدد، و هر که مقداری از چیزی را، که مال خود او نیست، برداشت، به‌تمام آن چیز دستبرد زد. از این رو قانون ما در تعیین کیفر توجهی به‌کمی یا بیشی ندارد. بلکه مرادش این است که گناهکاری که قابل علاج است، بر اثر کیفر از بیماری رذیلت رهایی یابد. با توجه بدین مقصود به‌حکم

قانون، کیفر بنده یا بیگانه‌ای که چیزی از مال دولت بدزدد، تنبیه بدنی یا جریمه است زیرا احتمال می‌رود مجرم از گناهی که کرده‌است پشیمان شود و به‌راه راست بیاید. ولی اگر شهروندی که جامعه در تربیت او کوشیده‌است و از او چشم درستکاری دارد به‌مال وطنش دستبرد بزند، اعم از اینکه جرمش علنی باشد یا به‌نحوی دیگر ثابت گردد، باید به‌مرگ محکوم شود زیرا انتظار بهبودی در مورد او بی‌فایده است.

۹۴۲ دربارهٔ خدمت سربازی اصولی چند را باید تذکر داد و چند قانون باید وضع کرد. مهمترین اصول این است که هیچ کس، چه مرد و چه زن، نباید از دستور فرمانده خود سربتابد و به‌مزاح یا بجد خودسرانه‌کاری بکند. بلکه چه در جنگ و چه در زمان صلح هر فرد باید در کوچکترین حرکات خود از فرمانده پیروی کند و اگر فرمانده مثلاً به‌او دستور دهد که ساکت بایستد، یا راه‌بپیماید، یا تمرین کند یا تن بشوید یا غذا بخورد یا نیمه‌شب از خواب برخیزد و نگهبانی کند، باید فرمان او را زود بجاآورد، و خصوصاً در اثنای جنگ بی دستور صریح فرمانده نه به‌تعقیب دشمن بپردازد و نه عقب‌نشینی کند. به‌عبارت دیگر، هر کسی موظف است از راه تمرین و عادت به‌جایی برسد که نتواند تصور کند که ممکن است سربازی تنها و جدا از دیگران کاری انجام‌دهد بلکه باید معتقد باشد که همه باید با هم زندگی کنند. زیرا برای پیروزی در جنگ راهی جز این نیست. هر کس باید از آغاز جوانی فرمان‌دادن و فرمان‌بردن را تمرین کند و بیاموزد. نافرمانی باید از روح هر آدمی، و هر جانوری که در فرمان آدمی است، رخت بربندد. برای رسیدن بدین مقصود جوانان باید همهٔ رقصهایی را که تن را سبک و چالاک می‌سازند تمرین کنند و به‌قناعت در خوردن و نوشیدن و تحمل سرما و گرما و سختی خوی گیرند. خصوصاً باید بهوش باشند تا پوشش نامناسب به‌رشد سر و پاها زیان نرساند. اگر این اعضا که در دو طرف تن قرار دارند خوب رشد کنند، تن نیرومند می‌شود زیرا
۹۴۳ پاها بار تمام تن را می‌کشند و سر، که مرکز حواس و نیروهای روحی است، به‌تمام تن فرمان می‌دهد.

پندی که در این باره به‌جوانان می‌توان داد همین است و قانونی که باید وضع نمود به‌شرحی است که بیان می‌کنم:

هر کس موظف است، چون نوبتش فرارسد یا خارج از نوبت احضار شود، خدمت سربازی را بجای‌آورد. اگر کسی به‌سبب جبن بی اجازهٔ فرمانده از خدمت

سربتابد، پس از پایان جنگ فرماندهانش به‌اتهام گریز از میدان جنگ بر او اقامهٔ دعوی خواهندکرد و همهٔ افراد آن دستهٔ سپاه که او جزءِ آن بوده‌است به‌اتهام او رسیدگی خواهندنمود. بدین معنی که اگر متهم سرباز سنگین‌اسلحه باشد همهٔ سربازان سنگین‌اسلحه در هنگام محاکمهٔ او به‌داوری خواهندنشست، و اگر سرباز سوار باشد همهٔ سربازان سوار داوری خواهندکرد. اگر گناه متهم ثابت شود نخست محکوم خواهدشد به‌اینکه از آن پس در هیچ نوع مسابقه‌ای که با فضیلت سروکار دارد شرکت نکند و حق اقامهٔ دعوی بر کسی که از خدمت سربازی گریخته‌است نداشته‌باشد. علاوه بر آن داوران دادگاه او را به‌هر کیفر بدنی یا جریمهٔ نقدی که شایسته بدانند محکوم خواهندکرد.

پس از آنکه محاکمهٔ فراریان بپایان‌رسید، هر یک از فرماندهان گروهی را که در میدان جنگ زیر فرمان خود داشت در یک جا گردخواهدآورد و هر فرد که خود را سزاوار جایزهٔ دلاوری بداند بپاخواهدخاست و تقاضا خواهدکرد جایزه‌ای که حق اوست به‌او داده‌شود. داوری در این باره با افراد گروه خواهدبود. ولی هیچ کس حق نخواهدداشت برای اثبات دلاوری خود در یکی از جنگهای پیشین دلیل یا گواهی بیاورد بلکه تنها دربارهٔ آخرین جنگ سخن خواهدگفت. به‌هر حال جایزه یا تاج گلی خواهدبود یا شاخهٔ زیتونی، و هر که چنان جایزه‌ای بدست‌آورد آن را در پرستشگاه یکی از خدایان جنگ خواهدآویخت و نوشته‌ای نیز به‌آن ضمیمه خواهدکرد و این نوشته و آن جایزه در همهٔ عمر او دلیل خواهندبود بر اینکه او نخستین یا دومین یا سومین جایزهٔ دلاوری را گرفته‌است.

هر کس بی‌اجازهٔ فرماندهان خود از میدان جنگ به‌خانه بازگردد به‌اتهام گریز از جنگ تعقیب خواهدشد و چون کسی که از خدمت سربازی خودداری کرده باشد محاکمه و به‌همان کیفر محکوم خواهدگردید.

هیچ کس نباید خواسته یا ناخواسته بر خلاف حقیقت به‌دیگری تهمتی ببندد و او را در معرض کیفری که سزایش نیست قراردهد. از روزگاران کهن عدالت را دختر شرمگین نامیده‌اند. دروغزنی و تهمت‌بستن بر خلاف حقیقت طبعاً دشمن شرم و عدالت است. از این رو هر که دعوایی بر دیگری اقامه کند باید بهوش باشد که از راه عدالت منحرف نشود و دست به‌گناه نیالاید. خصوصاً اگر کسی در میدان جنگ ببیند که دیگری سلاح خود را انداخت نباید او را زود به‌گریز از جنگ متهم کند بلکه باید میان کسی که از روی ناچاری سلاح خود را

۹۴۴ رها می‌کند و آن که به‌سبب جبن سلاح را می‌اندازد و می‌گریزد فرق بگذارد. البته بازشناختن این دو آسان نیست. با این همه قانون باید بکوشد تا دست کم برای مواردی خاص معیاری بدست‌دهد. بدین منظور از داستانهای کهن یاری می‌گیریم و مثالی می‌آوریم:

اگر پاتروکلوس، پس از آنکه سلاحهایش (همان سلاحهایی که به گفتهٔ شاعر خدایان هنگام عروسی «ثتیس» با «پلئوس»، به‌عنوان هدیهٔ عروسی به‌ثتیس داده‌بودند) به‌دست هکتور افتاد و جسدش را به‌چادر آوردند دوباره جان می‌گرفت و چشم باز می‌کرد، آیا بدگویان ادعا نمی‌کردند که پسر «منوی‌تیوس» سلاحهای خود را به‌دور افکنده و از معرکه گریخته‌است؟

چه بسا پیش‌آمده‌است که سربازان هنگامی که از صخره‌ای به‌زیر افتاده یا به‌دریا ریخته‌شده‌اند، یا در اثنای جنگ بارانی سیل‌آسا بر سرشان باریده‌است، سلاحهای خود را ازدست‌داده‌اند. با این گونه مثالها بآسانی می‌توان نمایان ساخت که گاه بظاهر چنان می‌نماید که سربازان برای رهایی از دشمن سلاح خویش را دور انداخته‌اند و حال آنکه در حقیقت پیشامدی ناگوار آنان را به‌این کار مجبور ساخته‌است. بنا بر این بسا گمان می‌رود که کسی گناهی نابخشودنی مرتکب شده، در حالی که اگر بدقت نگریسته‌شود حقیقت غیر از آن است. در همهٔ موارد نمی‌توان گفت که سربازی سلاح خود را «دور انداخته‌است» بلکه در بیشتر موارد باید گفت سلاح را «ازدست‌داده‌است». آنجا که سلاح کسی بزور از دستش گرفته می‌شود نمی‌توان گفت سلاح را انداخت زیرا انداختن کاری است که با ارادهٔ آزاد انجام‌می‌گیرد. با توجه به‌توضیحی که دادیم قانون ما چنین خواهدبود:

هر گاه کسی که سلاح جنگ بدست‌دارد در برابر حملهٔ دشمن نایستد بلکه سلاح را تسلیم دشمن کند یا بیندازد و بگریزد و زندگی عاری از شرف را برتر از مرگ افتخارآمیز شمارد، به‌اتهام انداختن سلاح مورد تعقیب قرارخواهدگرفت. ولی کسی که به‌سببی دیگر، از آن جمله که تشریح کردیم، سلاح خود را ازدست بدهد از تعقیب مصون است. زیرا کیفر برای گناهکاران است تا بر اثر آن به‌نیکی گرایند، نه برای آنان که به‌سرنوشتی شوم گرفتار شده‌اند. اکنون باید دید سزای کسی که سلاح خود را به‌زمین می‌افکند و افزاری را که برای دفاع ساخته شده است عاطل می‌گذارد، چیست؟

می‌گویند خدا «کاینه‌ئوس» اهل ثسالی را که زنی بود به‌مرد مبدل ساخت.

ولی ما آدمیان آن مایه توانایی نداریم تا با کسانی که در میدان جنگ سلاح را می‌اندازند و می‌گریزند خلاف آن کار را بکنیم که خدا با «کاینه‌ئوس» کرد وگرنه کیفری که سزای آن مردان است این می‌بود که آنان را به‌زن مبدل سازیم. پس چاره نیست جز اینکه کیفری دیگر پیدا کنیم که تا حد امکان شبیه آن باشد. پس می‌گوییم: کسی که چنان گناهی مرتکب شود، چون زندگی را بسیار دوست‌دارد بهتر آن است که از آن پس سلاح جنگ به‌دست نگیرد و خود را در هیچ خطری نیفکند بلکه تا می‌تواند زنده بماند و عمری دراز و ننگین بسربببرد. از این رو کیفری که قانون ما برای او معین می‌کند چنین است: اگر ثابت شود که کسی سلاح جنگ را به‌دور افکنده و از معرکه گریخته‌است، هیچ فرماندهی حق نخواهدداشت
او را به‌سربازی بپذیرد یا وظیفه‌ای دیگر به‌عهدهٔ او بگذارد. فرماندهی که ازین ۹۴۵
حکم سرپیچد، به‌دستور دادرسانی که صلاحیت رسیدگی به‌خطاهای کارگزاران دولت دارند، اگر عضو طبقهٔ نخستین جامعه باشد به‌پرداخت هزار درهم جریمه محکوم خواهدشد و اگر از طبقهٔ دوم باشد جریمه‌اش پنج مینه خواهدبود و اگر از طبقهٔ سوم باشد جریمه‌اش سه مینه و اگر از طبقهٔ چهارم باشد جریمه‌اش یک مینه خواهدبود. سرباز گناهکار گذشته از اینکه در همهٔ عمر از خطر مصون خواهد ماند، اگر از طبقهٔ نخستین جامعه باشد هزار درهم جریمه خواهدپرداخت، اگر عضو طبقهٔ دوم باشد پنج مینه، در صورتی که عضو طبقهٔ سوم باشد سه مینه و اگر از طبقهٔ چهارم باشد یک مینه.

اکنون باید دید آن مقامی که بر همهٔ کارگزاران دولت ــ چه آنان که با قرعه برای یک سال انتخاب گردیده‌اند و چه آنان که از راه انتخاب آزاد برای چندین سال برگزیده‌شده‌اند ــ نظارت خواهدداشت و هر کارگزاری را که مرتکب گناهی شود به‌کیفر خواهدرساند، از چه کسانی باید تشکیل یابد و دارای چگونه سازمانی باشد؟ یافتن کسانی که از حیث فضیلت برتر از همهٔ کارگزاران باشند آسان نیست. با این همه باید کوشید و کسانی را که از حیث مصونیت از خطا مانند خدایانند پیدا کرد. همچنان که بقای کشتی بسته به‌آن است که طنابهایی که همهٔ اجزاءِ آن را به‌هم پیوسته‌اند پوسیده‌نشوند و بقا و تندرستی جانوران بسته به‌اینکه سلسلهٔ اعصاب از کار نیفتد، بقا و تباهی جامعه نیز بسته به‌موضوعی است که هم‌اکنون مورد بحث ماست. اگر مردانی که ناظر کردار کارگزاران دولتند بهتر از خود آنان باشند، و اگر همهٔ امور جامعه از روی عدالت اداره شود، جامعه روز به‌روز شاداب‌تر

خواهدگردید و قرین نیکبختی خواهدبود. ولی اگر کسانی که ناظر کردار دیگرانند جز آن باشند که گفتیم، رشتهٔ عدالت که سازمانهای جامعه را به‌هم می‌پیوندد و از همهٔ آنها واحدی پدیدمی‌آورد، خواهدگسست و در نتیجه، سازمانهای جامعه از یکدیگر جدا خواهندشد و هر کدام در پی هدفی دیگر خواهدرفت و دولت به‌دولتهای متعدد تجزیه خواهدگردید و پس از زمانی کوتاه از هم خواهدپاشید. بدان جهت ضروری است که کسانی که داوری دربارهٔ کردار کارگزاران دولت به‌عهدهٔ
۹۴۶ آنان گذاشته خواهدشد در فضیلت به‌مقامی بس بلند رسیده‌باشند. انتخاب آنان از میان افراد جامعه بدین‌سان صورت خواهدگرفت: هر سال در آغاز پاییز همهٔ شهروندان در جنگلی که تحت حمایت هلیوس و آپولون قراردارد گردخواهندآمد و هر شهروند سه تن را که کمتر از پنجاه سال ندارند و به‌عقیدهٔ او برای مقام مورد نظر شایسته‌اند نام خواهدبرد. هیچ کس حق ندارد نام خود را جزءِ یکی از آن سه تن ذکر کند. اگر شمار کسانی که بدین‌سان پیشنهاد شده‌اند زوج باشد، نیمی از آنان با رأی حاضران برگزیده خواهندشد و اگر تعدادشان فرد باشد، کسی را که کمتر از دیگران رأی دارد کنار خواهندگذاشت تا عددی زوج بدست‌آید، و آنگاه نیمی از آن را انتخاب خواهندکرد. اگر چند کس رأی برابر بیاورند و در نتیجه عدهٔ منتخب بیش از نصف عدهٔ پیشنهادشدگان باشد، چند تن از جوانترین انتخاب‌شدگان را کنار خواهندگذاشت تا عدهٔ منتخب درست نصف عدهٔ کسانی باشد که نخستین بار پیشنهاد شده‌اند. سپس انتخابی دیگر بعمل‌می‌آید و بدین طریق از میان انتخاب‌شدگان سه تن که آراءشان نابرابر است و بیش از دیگران رأی دارند برگزیده می‌شوند. اگر آن سه تن، یا دو تن از آنان، دارای آراءِ برابر باشند، در میان آنان قرعه می‌زنند و بدین‌سان معین می‌شود که کدام اول است و کدام دوم و کدام سوم. آنگاه بر سر آن سه تن تاجی از برگ مورد می‌گذارند و از این طریق نمایان می‌سازند که بزرگترین جایزهٔ فضیلت به‌آنان تعلق گرفته‌است. در عین حال به‌همگان اعلام می‌کنند که شهر نوبنیاد که با اجازهٔ خدا بوجودآمده، مطابق رسم دیرین برای نخستین بار سه تن از بهترین مردمان خود را به‌هلیوس و آپولون معرفی کرده‌است و اینان مقام خود را تا روزی که شایستگی آن را ازدست‌نداده‌اند حفظ خواهندکرد. این سه تن در سال نخست دوازده قاضی برمی‌گزینند و هر یک از آن دوازده تن تا روزی که به‌هفتاد و پنج سالگی برسند در مقام خود می‌مانند. پس از آن هر سال سه تن دیگر به‌همان روش برگزیده‌می‌شوند. وظیفهٔ آن قضات

این است که همهٔ کارگزاران دولت را به‌دوازده گروه تقسیم کنند و از هر راه که خود درست می‌دانند آنان را بیازمایند و به‌کردارشان نظارت کنند. آنان مادام که وظیفهٔ نظارت به‌کردار کارگزاران دولت را بعهده‌دارند در مکان مقدس آپولون و هلیوس، یعنی در همان جا که به‌این سمت برگزیده‌شده‌اند، مسکن خواهندداشت. گاه هر یک از آنان بتنهایی و گاه همه با هم حکم خود را دربارهٔ کارگزارانی که زمان خدمتشان بسرآمده‌است بر لوحی خواهندنوشت و لوح را در میدان شهر خواهند آویخت و از این راه به‌همگان اعلام خواهندکرد که کدام کارگزار به‌کیفر بدنی و کدام به‌جریمهٔ نقدی محکوم شده‌است. اگر کارگزاری به‌حکم آنان معترض باشد به‌دادگاهی که از دادرسان برگزیده تشکیل می‌یابد شکایت خواهدبرد و اگر دادگاه او را تبرئه کند حق خواهدداشت قضاتی را که او را بناحق محکوم کرده‌اند تعقیب کند. ولی اگر در دادگاه نیز محکوم شود، در صورتی که کیفر پیشینش مرگ بود کشته خواهدشد زیرا مجازات مرگ را نمی‌توان دو برابر کرد. ولی اگر قضاتی که ناظر کردار کارگزارانند او را به‌کیفر دیگری محکوم کرده‌باشند، این بار کیفرش در صورت امکان دو برابر خواهدگردید.

اکنون بشنوید که خود آن مردان چگونه حساب پس خواهندداد و به‌چه ترتیب پاداش خواهندیافت و یا کیفر خواهنددید. نخست بگذارید شرح دهم که آنان اگر با کردار خود نمایان سازند که براستی درخور آن مقامند چه پاداشی خواهندگرفت:

چنان مردانی که همهٔ شهروندان ایشان را سزاوار عالی‌ترین جایزهٔ فضیلت شناخته‌اند نه تنها در همهٔ اجتماعات ملی و جشنهای کشور به‌کرسی ریاست خواهندنشست بلکه در همهٔ جشنها و مراسمی هم که شهرهای مختلف یونانی به اتفاق یکدیگر برپا می‌کنند، رئیس گروهی که از طرف کشور ما برای شرکت در آن مراسم فرستاده‌می‌شود از میان آنان برگزیده خواهدشد. گذشته از این، آنان در
۹۴۷ کشور ما تنها کسانی خواهندبود که حق خواهندداشت سر خود را با تاجی از برگ مورد بیارایند. بعلاوه همهٔ آنان کاهنان آپولون و هلیوس خواهندبود و هر سال کسی که در انتخابات همان سال مقام اول را حائز باشد رئیس همهٔ کاهنان بشمار خواهدرفت و نامش به‌عنوان مبدأ تاریخ ثبت خواهدشد. چون آنان درگذرند مراسم به‌خاک‌سپردنشان غیر از مراسمی خواهدبود که دربارهٔ دیگران اجرا می‌شود و گورشان نیز از گور دیگران ممتاز خواهدبود. بر نعش آنان جامه‌ای سفید

خواهندپوشاند و هنگام به‌خاک‌سپردنشان نغمه‌ای حزن‌انگیز خوانده نخواهدشد
بلکه پانزده دختر و پانزده پسر در دو سوی جنازه خواهندایستاد و از بامداد تا شام
بنوبت نغمه‌هایی در ستایش آنان خواهندسرود. بامداد روز دیگر، صد جوان
نورسیده که از طرف خویشان میت برگزیده‌شده‌اند جنازه را به‌جایی که باید در آن
به‌خاک سپرده‌شود حمل خواهندکرد و در پیشاپیش تابوت همهٔ شهروندانی که
به‌سن خدمت سربازی رسیده‌اند، گروه گروه در حالی که همهٔ سلاحهای خود را
بدست‌دارند حرکت خواهندکرد. پشت سر سربازان، نوجوانان شهر که گرد تابوت را
گرفته‌اند سرود کشور را خواهندخواند و به‌دنبال تابوت، دختران و همچنین زنانی
که از سن زاییدن گذشته‌اند، و اگر سخنگوی پرستشگاه دلفوی اجازه دهد پشت
سر آنان همهٔ کاهنان اعم از زن و مرد، در حرکت خواهندبود. گرچه کاهنان هیچ
گاه حق ندارند خود را با شرکت در مراسم تدفین بیالایند ولی در مراسم
به‌خاک‌سپردن آن گونه مردان می‌توانند مانند دیگران شرکت کنند زیرا این
مراسم پاکند و از هر آلایشی بری می‌باشند. گور آنان در زیر زمین به‌شکل غاری
دراز با سنگ ساخته خواهدشد تا از گزند ویرانی مصون بماند و در آنجا تابوتهای
حاوی جنازه، که آنها نیز از سنگ ساخته‌شده‌اند، در کنار یکدیگر دفن خواهند
گردید. بالای گور را به‌صورت تپه‌ای درخواهندآورد و گرداگرد آن را درخت خواهند
کاشت تا به‌صورت جنگلی درآید. ولی یک سوی آن را آزاد خواهندگذاشت تا برای
ساختن گورهای دیگر بکارآید. پس از آن هر سال به‌یاد آنان جشنهای ورزش و
موسیقی و اسب‌دوانی برپا خواهندکرد. این است پاداش کسانی که به‌مقام نظارت
به‌کردار کارگزاران دولت برگزیده‌می‌شوند و تا پایان عمر با کردار خویش نمایان
می‌سازند که براستی درخور این مقامند.

ولی اگر یکی از آنان به‌علت انتخاب‌شدن به‌آن مقام دچار غرور گردد و
ضعف طبیعت بشری بر او غالب آید و از مقام اخلاقی خود تنزل کند، مطابق
قانون هر شهروندی حق خواهدداشت بر او اقامهٔ دعوی کند و رسیدگی به‌این ۹۴۸
دعوی با دادگاهی خواهدبود که از پاسداران قانون و دیگر افرادی که عهده‌دار
نظارت بر کردار کارگزاران دولتند و دادرسان برگزیده، تشکیل خواهدیافت. مدعی
شکایت خود را به‌صورت نوشته تسلیم دادگاه خواهدکرد و در آن توضیح خواهد
داد که فلان درخور مقامی که برای آن انتخابش کرده‌اند نیست. اگر گناه متهم
ثابت شود از مقام خود عزل خواهدشد و از همهٔ مزایایی که خاص مقام اوست

محروم خواهدگردید. ولی اگر دست کم یک پنجم آراءِ دادرسان به‌سود مدعی داده‌نشود، مدعی اگر از طبقهٔ اول باشد جریمه‌ای به‌مبلغ دوازده مینه، اگر از اعضای طبقهٔ دوم باشد هشت مینه، در صورتی که عضو طبقهٔ سوم باشد چهار مینه و اگر از طبقهٔ چهارم باشد دو مینه خواهدپرداخت.

داستانهایی که دربارهٔ داوریهای عادلانهٔ رادامانتوس می‌گویند براستی شگفت‌انگیز است. او می‌دانست که مردمان آن زمان به‌خدایان ایمان دارند و آنان را ناظر کردار خود می‌دانند زیرا بیشتر آن مردمان زادگان خدایان بودند، چنانکه رادامانتوس نیز خود یکی از آنان بود. رادامانتوس بر این عقیده بود که داوری در دعاوی آدمیان کار آدمیان نیست بلکه این وظیفه را باید به‌عهدهٔ خدایان گذاشت. از این رو او خود هر دعوایی را بسادگی فیصله می‌داد. روش او در داوری این بود که خواهان و خوانده را وادار می‌کرد سوگند بخورند. از این طریق به‌حقیقت امر پی‌می‌برد و زود حکم می‌داد. ولی امروز، چنانکه گفتیم، گروهی منکر خدایانند و جمعی دیگر معتقدند که خدایان کاری به‌کار آدمیان ندارند. بدتر از همه اینکه بیشتر مردمان گمان می‌کنند که به‌وسیلهٔ هدیه و قربانی و چاپلوسی می‌توان ارادهٔ خدایان را تغییر داد و حتی برای ربودن گنجهای بزرگ از آنان یاری گرفت. از این رو اگر کسی امروز در داوری روش رادامانتوس را درپیش‌گیرد نتیجه‌ای از کار خود بدست‌نخواهدآورد. امروز چون اعتقاد آدمیان نسبت به‌خدایان دگرگون شده‌است باید قوانینی دیگر وضع کرد. بدین معنی که طرفین دعوی نباید حق داشته‌باشند برای اثبات درستی ادعای خود سوگند یاد کنند زیرا امروز تقریباً نیمی از مردم سوگند دروغ می‌خورند و آنگاه بی‌ترس و شرم بر سفره‌های همگانی حاضر می‌شوند و در دیگر اجتماعات نیز دوش به‌دوش دیگران می‌نشینند. بدین جهت ۹۴۹
قانون ما در این باره چنین است: دادرس پیش از اعلام حکم باید سوگند یاد کند. همچنین هر شهروندی هنگامی که کسی را به‌سمت کارگزار دولت انتخاب می‌کند باید سوگند بخورد، خواه وقتی که به‌منظور اعلام رأی شفاهی نام کسی را به‌زبان می‌آورد و خواه آنگاه که لوح آراء را از قربانگاه برمی‌دارد تا رأی خود را بر آن بنویسد. ناظران و داوران «کُرها» و مسابقه‌های موسیقی و ورزش و اسب‌دوانی نیز باید سوگند یاد کنند. به‌طور کلی، در هر مورد که برای یادکنندهٔ سوگند نفعی شخصی متصور نیست، سوگندخوردن مجاز است. ولی در دعاوی خصوصی که ممکن است یکی از طرفین دعوی از طریق سوگند نفعی بدست‌آورد سوگند

ممنوع است. رئیس دادگاه هرگز نباید اجازه دهد که کسی برای اثبات درستی ادعای خود سوگند بخورد یا اعقاب خود را نفرین کند یا به‌تقاضا و التماس و چاپلوسی متوسل شود یا سخنانی خارج از موضوع دعوی به‌میان آورد. بلکه رئیس باید اصرار ورزد که هر یک از طرفین با استدلال عاقلانه در اثبات حق خود بکوشد و هنگامی که طرف دیگر سخن می‌گوید خاموش بماند و به‌گفته‌های او گوش بدهد. اگر بیگانگان مطابق رسم کشور خود در دادگاه سوگند بخورند یا طرف دیگر را به‌سوگندخوردن وادار کنند، دادرس نباید مانع آنان شود. زیرا آنان نه خود زمانی دراز در کشور ما خواهندماند و نه فرزندانشان در جامعهٔ ما به‌مقامی خواهند رسید.

قواعد راجع به‌اقامهٔ دعوی خصوصی و طرز رسیدگی و اعلام حکم در مورد همه یکسان اجرا خواهدشد. در مواردی که مردی آزاد از دستور دولت سرپیچد و کیفر آن سرپیچی مرگ یا حبس یا تنبیه بدنی نباشد (مانند خودداری از شرکت در رقصهای همگانی و مراسم و جشنهای گوناگون یا خودداری از پرداخت وجوه برای قربانیهای همگانی و مالیات جنگ و امثال آنها) نخست مجرم را محکوم خواهندکرد به‌اینکه خسارتی را که به‌علت سرپیچی او به‌دولت وارد آمده‌است جبران کند و اگر به‌این حکم گردن‌ننهد کارگزارانی که مأمور وصول مبلغ خسارتند اموال او را بازداشت خواهندکرد. اگر باز هم از پرداخت خودداری ورزد اموال بازداشت‌شده را خواهندفروخت و بهای آن را به‌صندوق دولت خواهندریخت و اگر مجرم مستوجب کیفر سخت‌تری باشد دادگاه او را به‌کیفری که سزاوارش می‌داند محکوم خواهدکرد.

جامعه‌ای که از درآمد کشاورزی خود زندگی می‌کند و در پی درامد دیگر نیست و بازرگانی نیز در آن رواج ندارد، باید بداند که دربارهٔ مسافرت افراد خود به کشورهای دیگر و راه‌دادن بیگانگان به‌کشور خود کدام روش را باید درپیش‌گیرد. توصیه‌ای که قانونگذار در این باره می‌تواند کرد چنین است: معاشرت اتباع کشورهای گوناگون با یکدیگر این اثر را دارد که رسوم و آداب و اخلاق آنان به یکدیگر سرایت می‌کند و در نتیجه هر روز رسم تازه‌ای از کشورهای بیگانه به
۹۵۰ جامعه روی‌می‌آورد. این وضع برای جامعه‌ای که خود دارای رسوم و قوانین خوبی است زیان دارد. بیشتر جامعه‌ها که از نظم و قانون خوب برخوردار نیستند اعتنایی بدین نکته ندارند بلکه هر بیگانه‌ای را به‌کشور خود رامی‌دهند و اتباع

خود را نیز اعم از پیر و جوان آزاد می‌گذارند که هر جا می‌خواهند بروند و هر قدر می‌خواهند در کشورهای بیگانه بگردند.

از سوی دیگر، اگر هیچ بیگانه‌ای را به‌کشور راه‌ندهیم و شهروندان خود را از رفتن به‌کشورهای دیگر بازداریم جامعه‌های دیگر ما را به‌دیدهٔ نفرت خواهند نگریست و سختگیر و خشن و مغرور و دشمن بیگانه خواهندپنداشت، در حالی که نظر و عقیدهٔ ملل دیگر دنیا نسبت به‌جامعهٔ ما موضوعی نیست که بتوانیم به‌آن بی‌اعتنا بمانیم زیرا هر چند بیشتر آدمیان به‌علت تقصیر خود از فضیلت بی‌بهره‌اند، با این همه بدان نیز از توانایی بدست‌آوردن تصور درست برخوردارند. از این رو مردمان بد و فاسد نیز این توانایی را دارند که دربارهٔ دیگران بدرستی داوری کنند و بسا پیش‌می‌آید که حتی فاسدترین مردمان، چه در اندیشه و چه در گفتار، نیکان و بدان را از یکدیگر بازمی‌شناسند. پس بی‌جهت نیست که در بیشتر جوامع مردمان برای نام نیک اهمیت قائلند و نظر و عقیدهٔ دیگران را دربارهٔ خود مهم می‌شمارند. بی‌گمان مهمترین نکته‌ای که هر آدمی باید در نظر بگیرد این است که خود براستی نیک باشد و بکوشد که دیگران نیز او را نیک بدانند، زیرا چشم‌پوشی از این امر نه آسان است و نه سودمند. بنا بر این کشوری هم که در کرتا تأسیس می‌کنیم، ناچار است بکوشد تا در میان کشورهای دیگر نام نیک کسب کند و به‌داشتن رسوم و قوانین نیکو معروف شود. اگر این کشور در عین حال از سازمان سیاسی شایسته‌ای نیز برخوردار باشد امید است که یکی از منظم‌ترین کشورهای روی زمین شود.

دربارهٔ مسافرت ساکنان کشور ما به‌کشورهای دیگر و راه‌دادن بیگانگان به‌کشور ما قاعده‌ای که شرح می‌دهم باید رعایت شود:

به‌شهروندانی که کمتر از چهل سال دارند نباید اجازهٔ سفر به‌کشور بیگانه داد، مگر به‌عنوان سفیر یا نمایندهٔ کشور برای شرکت در جشنها. چون ترک وطن به‌منظور لشکرکشی، سفری است سیاسی، لازم نیست درباره‌اش قاعده‌ای خاص وضع شود. در جشنهایی که در دلفوی و اولومپ برای بزرگداشت آپولون و زئوس برپا می‌شوند و همچنین در جشنهای «نه‌مِئا» و «ایستموس» مردمان کشور ما باید شرکت کنند. حتی برای آن جشنها باید گروه بزرگی از زیباترین افراد کشور فرستاد تا در آن گونه اجتماعات مایهٔ شهرت و افتخار کشور ما باشند و پس از ۹۵۱
بازگشت به‌وطن به‌جوانان کشور بگویند که هیچ کشوری از حیث نظم و خوبی

قانون به‌پای کشور ما نمی‌رسد. کسانی هم که می‌خواهند برای مشاهده و بررسی اوضاع سیاسی و اجتماعی کشورهای دیگر سفر کنند، می‌توانند با اجازهٔ پاسداران قانون وطن را ترک کنند و قانون نباید آنان را از این گونه سفرها بازدارد. چه اگر مردمان کشور با هیچ بیگانه‌ای معاشرت نکنند و دربارهٔ رسوم و آداب نیک و بد تجربه‌ای بدست‌نیاورند از حیث تربیت به‌درجهٔ کمال نخواهندرسید و قدر قوانین کشور خود را، که نه از روی بینش درست بلکه بر حسب عادت پذیرفته‌اند، نخواهند دانست. گذشته از این در میان توده‌های مردمان، حتی در جامعه‌هایی که به‌روش بدی اداره می‌شوند، کسانی هستند که از حیث منش و اخلاق به‌خدایان مانندند. هر چند شمار آنان کم است ولی یافتن فرصتی برای همنشینی با آنان سعادت بزرگی است. پس چه بهتر از این که افرادی که در جامعه‌ای منظم بارآمده‌اند رنج سفر در زمین و دریا را بر خود آسان گیرند و در پی آن گونه کسان بگردند تا در پرتو همنشینی آنان از یک سو پایه‌های قوانین خوب کشور خود را استوارتر کنند و از سوی دیگر به‌عیبهای قوانین خود پی‌ببرند و در صدد رفع نواقص آنها برآیند. جامعه‌ای که به‌این گونه مشاهدات و بررسیها بی‌اعتنا باشد نمی‌تواند در ذروهٔ کمال پابرجا بماند، و در صورتی که مشاهده و بررسی با روشی درست بعمل‌نیاید سودی از آن بدست‌نمی‌آید.

کلینیاس: برای اینکه هر دو منظور حاصل شود، چه باید کرد؟

آتنی: کسانی که برای بررسی رسوم و آداب و قوانین کشورهای بیگانه سفر می‌کنند باید اولاً بیش از پنجاه سال داشته‌باشند و در ثانی نه تنها از همهٔ اجزاءِ فضیلت بهرمند باشند بلکه باید در جنگاوری نیز شهرتی بسزا داشته‌باشند تا بتوانند به‌دیگران نمایان سازند که پاسداران قوانین جامعهٔ ما از میان چه کسانی برگزیده‌شده‌اند. کسی که شصت‌سالگی را پشت سر گذاشته‌است نباید برای آن منظور راه سفر درپیش‌گیرد. بلکه هر کسی حق دارد فقط ده سال از عمر خود را، از پنجاه تا شصت‌سالگی، وقف این کار کند و پس از آنکه سفر بپایان‌رسید باید به‌وطن بازگردد و در انجمنی که برای نظارت بر قوانین کشور تشکیل می‌یابد حاضر شود. این انجمن از کاهنانی که عالیترین پاداش فضیلت را دریافت کرده‌اند، و ده تن از سالخورده‌ترین پاسداران قانون، و همچنین از کسانی که بر امور تربیتی جامعه نظارت دارند یا در گذشته این مقام را عهده‌دار بوده‌اند، هر روز از سپیده‌دم تا برآمدن آفتاب تشکیل خواهدیافت. هیچ یک از اعضای آن نباید تنها بدان جا

بیاید بلکه باید شهروندی جوان که کمتر از سی و بیش از چهل سال ندارد با خود
بیاورد. مسائلی که در آنجا بحث خواهدشد عبارت است از قوانین کشور و هر قانون ۹۵۲
خوبی که در کشوری بیگانه رایج است، و همچنین هر نکتهٔ تازه‌ای که برای بررسی قوانین خودی و بیگانه سودمند تواند بود. جوانان موظف خواهندبود هر نکته‌ای را که پیران دربارهٔ قوانین لازم می‌دانند، بررسی کنند و بیاموزند. اگر جوانی که همراه یکی از اعضای انجمن آمده‌است با رفتار خود آشکار سازد که شایستهٔ حضور در آنجا نیست، دیگر اعضای انجمن کسی را که او را همراه آورده‌است سرزنش خواهند کرد. ولی اگر جوانی در پیروی از دستورهایی که به‌او داده‌می‌شود از جان و دل بکوشد و استعدادی خاص نشان‌دهد همهٔ شهروندان او را در نظر خواهندگرفت و بدقت مراقب رفتار و کردار او خواهندبود و اگر در راه درست پیش برود او را خواهندستود ولی اگر از راه راست منحرف شود سخت‌تر از دیگران مجازات خواهندکرد. کسی که برای مشاهده و بررسی رسوم و آداب و قوانین کشورهای بیگانه سفر کرده‌است پس از بازگشت به‌وطن در آن انجمن حضور خواهدیافت و اگر دربارهٔ قانونگذاری یا تربیت جوانان به‌نکته‌ای تازه برخورده یا مطلبی از دیگران آموخته و یا خود اندیشه‌های تازه‌ای یافته‌باشد در آنجا بیان خواهدکرد. اگر اعضای انجمن ببینند که او در نتیجهٔ سفر نه بهتر از پیش شده‌است و نه بدتر، او را برای اینکه رنج سفر بر خود هموار کرده‌است خواهندستود. اگر در پرتو سفر بینش و فضیلت او افزوده شده‌باشد در همهٔ عمر او را محترم خواهندداشت و پس از مرگ با احترام به‌خاک خواهندسپرد. ولی اگر با اخلاقی فاسد از سفر بازگشته باشد به‌او اجازه نخواهندداد با کسی از پیران و جوانان همنشین شود تا مردم نپندارند که او در نتیجهٔ سفر پخته و دانا شده‌است. اگر از این دستور سرببپیچد او را به‌اتهام بدعت‌گذاشتن و مداخله در اموری که حق مداخله در آنها ندارد محاکمه خواهندکرد و اگر گناهش ثابت شود به‌مرگ محکوم خواهندنمود و هر کارگزار دولت که در تعقیب او کوتاهی او کند حق شرکت در مسابقه‌ای که برای اعطای عالی‌ترین پاداش فضیلت برپا می‌شود نخواهدداشت.

شرایط مسافرت ساکنان شهر ما به‌کشورهای بیگانه همین است که شنیدید. اکنون گوش کنید تا بگویم که کشور ما از بیگانگان چگونه باید پذیرایی کند. بیگانگانی که به‌کشور ما می‌آیند چهار نوعند. نوع نخست کسانی هستند که هر تابستان می‌آیند و پس از آنکه از داد و ستد فارغ شدند در آغاز پاییز مانند

پرندگان مهاجر راه کشوری دیگر پیش‌می‌گیرند. اینان را باید در بازارها و بندرها و ساختمانهای عمومی در کران شهر جای دهند و کارگزارانی که نظارت بر رفتار
۹۵۳ آنان را بعهده‌دارند باید بهوش باشند که این گونه بیگانگان بدعتی نیاورند و قوانین را محترم شمارند. بیش از این نباید با آنان معاشرت کنند. دستهٔ دوم کسانی هستند که برای تماشای جشنها و شرکت در مسابقه‌ها می‌آیند. برای پذیرایی آنان باید مهمانخانه‌هایی در جوار پرستشگاهها بسازند و کاهنان و خادمان پرستشگاهها باید نیازهای آنان را برآورند تا پس از آنکه زمان اقامتشان بسرآمد بی‌آنکه زیانی دیده یا زیانی رسانده‌باشند کشور را ترک کنند. اگر میان یکی از آنان و مردم کشور ما اختلافی پیش‌آید و موضوع اختلاف کمتر از پنجاه درهم باشد کاهنان اختلاف را فیصله خواهندداد ولی اگر موضوع اختلاف بیشتر باشد پاسبانان بازار به‌دعوی رسیدگی خواهندکرد. گروه سوم فرستادگان و نمایندگان کشورهای بیگانه‌اند. اینان را باید در خانه‌های فرماندهان نیروی پیاده یا نیروی سوار جای دهند و صاحبخانه باید پذیرایی آنان را بعهده‌گیرد. گروه چهارم که بندرت می‌آیند کسانی هستند که برای سیر و سیاحت در کشورهای بیگانه و مطالعهٔ قوانین و رسمهای دیگران سفر می‌کنند، همان گونه که ما هموطنان خود را برای آشناشدن با رسوم و آداب دیگران و بررسی قوانین آنان می‌فرستیم. کسی که با این قصد به‌کشور ما می‌آید اولاً نباید کمتر از پنجاه سال داشته‌باشد. در ثانی هدفش باید براستی آشنایی با سازمانهای خوب و اندوختن بینش و تجربه باشد. چنین کسی حق دارد، بی‌آنکه دعوت شده‌باشد، به‌خانهٔ هر مرد پخته و شریف وارد شود و در آن مسکن گزیند زیرا خود نیز مردی هوشمند و شریف است. مخصوصاً خانهٔ آن کسی که نظارت بر امور تربیتی جامعه را عهده‌دار است و همچنین خانه‌های کسانی که عالیترین پاداش فضیلت را دریافت کرده‌اند باید به‌روی آن بیگانه باز باشد. پس از آنکه او بر اثر همنشینی با بهترین افراد جامعهٔ ما از تجربه‌های آنان بهره برگرفت و آنچه خود بتجربه کسب کرده‌است در اختیار آنان گذاشت و تصمیم به‌بازگشت گرفت، شهروندان ما هدیه‌هایی که شایستهٔ چنان مهمانی گرامی است به‌او خواهندداد و با عزت و حرمت بدرقه‌اش خواهندکرد.

این است قانونی که جامعهٔ ما هنگام فرستادن افراد خود به‌کشورهای بیگانه یا پذیرایی مردان و زنان بیگانه از آن پیروی خواهدکرد. ساکنان کشور ما زئوس را که حامی مهمانان و بیگانگان است ناظر کردار خود خواهنددانست و

مانند اقوامی که در کنار رود نیل بسرمی‌برند مسافران بیگانه را از سفره و قربانگاه خود نخواهندراند و با وضع قوانین خشن و غیرانسانی آنان را از کشور خود دور نخواهندداشت.

هر کس بخواهد از کسی ضمانت کند باید قصد خود را با کلماتی صریح و به‌تفصیل تمام بنویسد. اگر مبلغ وامی که ضمانت آن را می‌کند هزار درهم یا کمتر باشد اقلاً سه گواه، و در صورتی که مبلغ وام از هزار درهم بیشتر باشد اقلاً پنج گواه باید آن نوشته را امضا کنند.

۹۵۴ کسی که مال غیر را به‌نام صاحب مال بفروشد ضامن درک است. اگر معلوم شود که بیع صحیح نبوده یا صاحب مال اعتبار کافی نداشته‌است، خریدار می‌تواند هم به‌صاحب مال رجوع کند و هم به‌فروشنده.

هر گاه کسی بخواهد برای یافتن مالی که از او دزدیده شده‌است خانهٔ دیگری را بگردد باید با زیرجامه و بی کمربند حاضر شود و به‌خدایان سوگند یاد کند که یقین دارد مال مسروق را در آن خانه خواهدیافت. در این صورت صاحبخانه مکلف است به‌او اجازه دهد که تمام خانه را، اعم از جاهای بسته و باز، بگردد. اگر صاحبخانه از انجام این تکلیف سر باز زند، جویندهٔ مال مسروق از او به‌دادگاه شکایت خواهدبرد و اگر تقصیر صاحبخانه ثابت شود دادگاه پس از تخمین بهای مال مسروق، او را به‌پرداخت دو برابر آن به‌مدعی محکوم خواهدکرد. اگر صاحبخانه غایب باشد کسانی که در خانه‌اند به‌جویندهٔ مال اجازه خواهندداد جاهایی را که بسته نیست بگردد. جویندهٔ مال حق دارد جاهای بسته و مهرشده را به‌مهر خود نیز ممهور سازد و پنج روز مراقبی بر آنها بگمارد. اگر صاحبخانه تا پنج روز برنگردد جویندهٔ مال مسروق می‌تواند در حضور پاسبانان شهر مهرها را بشکنند و پس از جست و جو دوباره آنها را مهر کنند.

برای اقامهٔ دعوی مالکیت باید مهلتی معین شود که اگر کسی در ظرف آن مهلت مالی را در تصرف داشت و دیگری اقامهٔ دعوی مالکیت بر آن ننمود، حق دعوی ساقط شود. در کشور ما نسبت به‌خانه و زمین اقامهٔ دعوی مالکیت ممکن نیست. در مورد دیگر چیزها، به‌ترتیبی که شرح می‌دهم عمل خواهدشد: اگر کسی یک سال تمام شیئی را در تصرف داشته‌باشد و آن را در بازار و پرستشگاه علناً بکاربرد، پس از گذشتن یک سال دعوی مالکیت آن شیء از هیچ کس پذیرفته نخواهدشد. هر گاه کسی شیئی را نه در شهر بلکه در بیرون شهر در تصرف

داشته‌باشد و آن را علناً بکاربرد، پس از گذشتن پنج سال هیچ کس نمی‌تواند دعوی مالکیت نسبت به‌آن اقامه کند. اگر کسی چیزی را در شهر متصرف باشد ولی آن را فقط در خانهٔ خود بکاربرد، پس از گذشتن سه سال دعوی مالکیت غیر نسبت به‌آن شیء مسموع نخواهدبود. دربارهٔ چیزی که کسی در بیرون از شهر متصرف بوده و پنهان داشته‌باشد، مدت مرور زمان دعوی ده سال است.

دعوی مالکیت نسبت به‌مالی که کسی در خارج از کشور متصرف بوده‌باشد هیچ گاه مشمول مرور زمان نخواهدبود بلکه مدعی مالکیت هر وقت آن را ببیند می‌تواند بر متصرف اقامهٔ دعوی کند.

هر کس بزور دیگری را از حضور در دادگاه برای اقامهٔ دعوی یا ادای گواهی بازدارد، اگر بازداشته‌شده بندهٔ بازدارنده یا بندهٔ دیگری باشد، حکمی که از دادگاه صادر شود لغو و باطل خواهدبود. ولی اگر بازداشته‌شده مردی آزاد باشد، نه تنها حکم دادگاه ملغی‌الاثر خواهدبود بلکه هر کسی حق خواهدداشت بازدارنده را به‌اتهام توقیف غیرقانونی تعقیب کند و متهم اگر گناهش ثابت شود به‌یک سال ۹۵۵
حبس محکوم خواهدگردید.

هر گاه کسی بزور حریف خود را از حضور در میدان مسابقه، خواه مسابقهٔ ورزشی باشد یا مسابقهٔ ادبی و موسیقی، بازدارد، هر کسی حق خواهدداشت ماوقع را به‌ناظر مسابقه خبر دهد و ناظر مسابقه خواهدکوشید تا بازداشته‌شده را از چنگ آن کس برهاند و به‌میدان مسابقه بفرستد. اگر ناظر موفق به‌آزادکردن او نشود و بازدارنده در مسابقه پیروز گردد، جایزهٔ پیروزی را به‌کسی خواهندداد که بازداشت بوده و نتوانسته‌است در مسابقه حضور یابد و نام او را در پرستشگاه به عنوان برندهٔ مسابقه خواهندنوشت و از آن پس به‌بازدارنده اجازه نخواهندداد هدیه‌ای به‌میدانهای مسابقه بفرستد یا خود را برندهٔ مسابقه قلمداد کند. گذشته از این، شخصی که بازداشته شده‌است حق دارد برای مطالبهٔ جبران خسارت بر بازدارنده اقامهٔ دعوی کند.

کسی که خواسته و دانسته مال دزدیده‌شده را پنهان کند مانند خود دزد کیفر خواهددید. هر کس شخص تبعیدشده‌ای را پنهان کند محکوم به‌مرگ خواهد گردید. هر کسی باید دوستان وطن را دوست خود بشمارد و دشمنان وطن را دشمن بدارد. بدین جهت هر گاه کسی بی اجازهٔ دولت با دشمنان عقد آشتی ببندد یا به‌دشمنان اعلام جنگ کند به‌مرگ محکوم خواهدشد. هر گاه گروهی از

ساکنان کشور خودسرانه چنان کاری بکنند سرداران سپاه از آنان به‌دادگاه شکایت خواهندکرد و اگر تقصیرشان ثابت شود همهٔ آنان به‌مرگ محکوم خواهندشد.

هیچ کس نباید در ازای خدمت به‌کشور مزدی بخواهد یا هدیه‌ای بپذیرد. اینکه می‌گویند هدیه در ازای کار خوب مجاز است و در برابر کار بد ممنوع، سخنی است نادرست. زیرا اولاً تمیز آن دو آسان نیست. در ثانی هر کسی، هر چند خوب را از بد درست تمیز دهد، همواره نمی‌تواند بر خویشتن مسلط باشد. بهتر آن است که همه به‌فرمان قانون گردن‌نهند و در برابر خدمت هدیه‌ای نپذیرند. هر کس از این دستور سرپیچد سزایش مرگ است.

برای تعیین مالیاتی که دولت باید وصول کند، لازم است مقدار دارایی هر کس معین باشد. بدین منظور ساکنان هر بخش سیاهه‌ای شامل مقدار غله و میوه‌ای که از زمین و درخت بدست‌آمده‌است تنظیم خواهندکرد و به‌دشتبانان خواهندداد تا دولت هر سال پس از بررسی آن سیاهه یکی از دو راه را برای اخذ مالیات انتخاب کند: یا مالیات را بر اساس تمام دارایی یک فرد حساب کند و یا مقدار محصول یک سال را پایهٔ مالیات آن سال قراردهد. در صورت دوم آن مقدار از محصول که هر کسی باید به‌سفرهٔ همگانی بفرستد بحساب‌نخواهدآمد.

هر کسی باید در هدیه‌ای که به‌خدایان می‌دهد اعتدال نگاه‌دارد. زمین و اجاق در نزد همهٔ اقوام وقف خدایانند. بنا بر این هیچ کس نباید آنها را به‌خدایی خاص وقف کند. زر و سیم، که اقوام دیگر برای آراستن خانه‌ها و پرستشگاهها بکارمی‌برند حسد برمی‌انگیزد. عاج قطعه‌ای است از جسد جانوری که زندگی را بر سر آن گذاشته‌است و از این رو شایستهٔ وقف خدایان نیست. آهن و دیگر فلزات افزار جنگند. اشیاءِ ساخته‌شده از چوب و سنگ را می‌توان به‌خدایان هدیه کرد یا ۹۵۶
پارچه‌ای که برای بافتن آن یک زن بیش از یک ماه کار نکرده‌باشد. بهترین رنگها، خصوصاً در قماش، سفید است. به‌طور کلی هیچ چیز را نباید رنگ کرد جز برای آرایش جنگ. بهترین هدایا برای خدایان پرندگانند یا تصویری که نقاش بر سر آن بیش از یک روز کار نکرده‌باشد.

اکنون که سخن ما دربارهٔ سازمانهای کشور و وسعت و مقدار جمعیت آن بپایان‌رسیده‌است و از وضع قوانین لازم دربارهٔ قراردادها نیز فارغ شده‌ایم، وقت آن است که عقیدهٔ خود را دربارهٔ دادگاهها و احکامی که از آنها صادر می‌شود بیان کنیم.

نخستین دادگاه صالح برای رسیدگی به‌دعاوی خصوصی از دادرسانی تشکیل می‌یابد که طرفین دعوی خود انتخاب می‌کنند. دادگاه مرحلهٔ دوم از دادرسان بخشها و ناحیه‌های دوازده‌گانه تشکیل می‌یابد. اگر متداعیین از حکم دادگاه نخستین راضی نباشد می‌توانند به‌دادگاه دوم رجوع کنند. اگر مدعی‌علیه در مرحلهٔ دوم نیز محکوم شود باید یک‌پنجم خواسته را به‌عنوان جریمه بپردازد. ولی اگر از حکم دادگاه دوم خشنود نباشد به‌دادگاه سوم که از دادرسان برگزیده تشکیل می‌یابد رجوع خواهدکرد و اگر در این دادگاه نیز محکوم شود باید یک برابر و نیم خواسته را به‌خواهان بپردازد. اگر خواهان حکم دادگاه نخستین را نپذیرد و به‌دادگاه دوم رجوع کند، در صورتی که در مرحلهٔ دوم پیروز شود، چنانکه گفتیم، علاوه بر مبلغ خواسته یک‌پنجم آن را نیز به‌عنوان جریمه از خوانده دریافت خواهدکرد ولی اگر محکوم شود یک‌پنجم خواسته را به‌خوانده خواهدپرداخت. اگر طرفین به‌دادگاه سوم رجوع کنند و خوانده محکوم شود چنانکه گفتیم یک برابر و نیم خواسته را خواهدپرداخت و اگر خواهان محکوم گردد مکلف خواهدبود معادل نصف مبلغ خواسته را به‌خوانده بپردازد.

دربارهٔ چگونگی انتخاب دادرسان دادگاه دوم به‌وسیلهٔ قرعه، شمار کارگزارانی که هر دادگاه باید در اختیار داشته‌باشد، مواعد اعلام رأی دادگاه، ترتیب رأی‌دادن، مواردی که تأخیر در دادرسی رواست، طرز تسلیم دادخواستهای خصوصی، رعایت نوبت رسیدگی به‌آنها، چگونگی بیان دعوی و دفاع و دعوت متداعیین به‌دادگاه و دیگر جزئیات رسیدگی به‌دعاوی پیشتر سخن گفته‌ایم. ولی چنانکه آن مثل مشهور می‌گوید، سخن خوب را دو بار و سه بار می‌توان گفت.
۹۵۷ قوانین و دستورهایی را که اهمیت کمتری دارند، اگر قانونگذار نخستین بیان نکرده‌باشد قانونگذاران آینده وضع خواهندکرد و تکمیل خواهندنمود. بدین‌سان تکلیف دادگاههایی را که به‌دعاوی خصوصی رسیدگی خواهندکرد روشن کرده‌ایم. در مورد دادگاههایی که صلاحیت رسیدگی به‌موضوعات عمومی را خواهندداشت و هر مقام دولتی در انجام وظایف خود از آنها یاری خواهدگرفت، در دیگر کشورهای روی زمین قوانین بسیاری هست که به‌دست مردان هوشیار و باتجربه نوشته شده. پاسداران قانون از میان آنها آنچه با نظام سیاسی کشور ما هماهنگ باشد گردخواهندآورد و پس از بررسی کامل بهترین آنها را برخواهندگزید و هر تغییری را که ضروری بدانند در آنها خواهندداد. پس از آن، کار خود را در این باره

پایان‌یافته اعلام خواهندکرد و نتیجه‌ای را که از کوشش خود بدست‌آورده‌اند در همهٔ عمر سرمشق خود خواهندساخت.

دربارهٔ اینکه دادرسان چگونه باید در دادگاه سخن بگویند و کی باید خاموش بمانند، و رفتاری که در این باره باید در کشور ما بر خلاف کشورهای دیگر درپیش‌گرفته‌شود، پیشتر کمی توضیح داده‌ایم و باقی مطلب را در آینده بیان خواهیم‌کرد. کسی که می‌خواهد دادرس خوبی شود باید همهٔ آن مطالب را همواره پیش چشم داشته‌باشد و نوشته‌هایی را که حاوی آن نکته‌هاست گردآورد و آنچه آموختنی است از آنها بیاموزد. هیچ کتابی از حیث آموزندگی به‌پایهٔ کتابهایی که حاوی مطالبی دربارهٔ قوانینند نمی‌رسد به‌شرط آنکه در تنظیم آنها اصول درست رعایت شده‌باشد. به‌همان جهت است که در زبان ما کلمهٔ قانون (nomos) و کلمهٔ خرد (noos) خویش یکدیگرند. نوشته‌های قانونگذار بهترین معیار نیکی و بدی همهٔ عقایدی است که گاه به‌نثر و گاه به‌نظم در کتابها و گفت و گوهای روزانه به‌میان می‌آیند و گاه از روی عناد و لجاج رد می‌گردند و گاه بی‌دلیل پذیرفته می‌شوند. قاضی خوب باید سخنان قانونگذار را چون پادزهری در برابر عقاید فاسد همواره در ذهن داشته‌باشد تا بتواند با سودجویی از آنها هم روح خود را از بیماری مصون دارد و هم جامعه را، نیکان را در راهی که می‌روند ثابت‌قدم نگاه دارد و بدان را، اگر هنوز قابل علاج باشند، از راه دیوانگی و لگام‌گسیختگی و جبن و ستمگری بازگرداند و کسانی را که رذیلت چون سرنوشتی انعطاف‌ناپذیر اسیر خود ساخته و در زیر بار سنگین خود به‌زانو درآورده‌است به‌کام مرگ بسپارد. زیرا برای آنان هیچ دارویی شایسته‌تر از این نیست. دادرسی که این روش را در زندگی پیش‌گیرد در هر جامعه‌ای محترم خواهدبود.

اکنون می‌پردازیم به‌چگونگی اجرای احکام. دادگاه به‌محکوم‌له اختیار خواهدداد که طلب خود را از اموال منقول محکوم‌علیه، به‌استثنای ضروریات زندگی او، استیفا کند. پس از صدور حکم، منادی در حضور دادرسان این اختیار
را به‌محکوم‌له اعلام خواهدکرد. اگر محکوم‌علیه در ظرف یک ماه از تاریخ صدور ۹۵۸
حکم همهٔ طلب محکوم‌له را نپردازد کارگزاران دادگاه دارایی منقول محکوم‌علیه را تحویل محکوم‌له خواهندداد. اگر دارایی محکوم‌علیه برای پرداخت محکوم‌به کافی نباشد و بیش از یک درهم از محکوم‌به لاوصول بماند، محکوم‌علیه مادام که بقیهٔ محکوم‌به را نپرداخته‌است حق اقامهٔ دعوی بر هیچ کس نخواهدداشت در

حالی که دیگران حق خواهندداشت بر او اقامهٔ دعوی کنند. در صورتی که محکوم‌علیه بزور مانع اجرای حکم شود کسانی که آنان را از انجام وظیفه بازداشته است از او به‌اتهام آسیب‌رساندن به‌جامعه و قوانین به‌دادگاهی که از پاسداران قانون تشکیل می‌یابد شکایت خواهندکرد و اگر گناهش ثابت شود دادگاه او را به‌مرگ محکوم خواهدنمود.

کسی که در دامن چنین قوانینی به‌جهان آمد و رشد کرد و بزرگ شد و سپس خود نیز کسانی را به‌جهان آورد و بزرگ کرد و با مردمان معاشرت نمود و اگر زیانی به‌دیگری رساند در مقام جبران آن برآمد و اگر از دیگری زیانی دید جبران آن را خواستار شد و بدین‌سان در حمایت قانون عمری به‌خرسندی گذراند، سرانجام ناچار است روزی وام خود را به‌طبیعت بپردازد. مراسمی را که پس از مرگ هر کس، چه مرد و چه زن، برای بزرگداشت خدایان آسمانی و زیرزمینی باید انجام‌گیرد مفسران قوانین دینی معین خواهندکرد. ولی گورها، چه کوچک و چه بزرگ، نباید در جایی باشند که زمین برای کشاورزی مناسب است بلکه باید جایی را برای گورستان انتخاب کرد که زمین بتواند بدنهای مردگان را بپذیرد بی‌آنکه از این کار زیانی به‌زندگان برسد. زیرا هیچ زنده یا مرده‌ای نباید زمینی را که مادر آدمیان است و به‌زندگان خوراک می‌دهد، از دست کسانی که در روی آن بسر می‌برند برباید.

تپه‌ای که بر روی گور ساخته‌می‌شود نباید بلندتر از آن باشد که پنج مرد در پنج روز می‌توانند ساخت. سنگ گور نیز نباید بزرگتر از آن باشد که برای نگاشتن شعری در ستایش میت لازم است. شعری که بر سنگ گور نگاشته‌می‌شود نباید بیش از چهار مصرع باشد.

نعش را نباید زمانی بیش از آنچه ضروری است در خانه نگاه‌دارند و ۹۵۹
به‌معرض نمایش بگذارند. زمان ضروری زمانی است که پس از گذشتن آن اطمینان می‌توان یافت که مرگ براستی روی‌داده‌است و این زمان، تا آنجا که آدمی می‌تواند داوری کند، سه روز است.

هر کس موظف است در این مورد نیز مانند دیگر موارد سخن قانونگذار را باور کند که روح بکلی غیر از تن است و ما در این جهان بدان سبب زنده‌ایم که دارای روحیم، در حالی که تن چون سایه‌ای است که از پی ما می‌آید و به‌همین جهت است که جسد مرده را سایه و تصویر میت می‌نامند. ذات حقیقی هر یک از

ما، که روح خوانده‌می‌شود، پس از مرگ به‌نزد خدایان می‌رود تا در آنجا به‌حساب زندگی او برسند. این همان روزی است که نیکان و شریفان با خاطری فارغ و آرام چشم به‌راهش دارند و بدان و ناپاکان چون به‌یاد آن می‌افتند ناچار باید به‌خود بلرزند. به‌هیچ کس نمی‌توان پس از مرگ یاری کرد. تا زنده بود همهٔ خویشانش مکلف بودند به‌او یاری کنند که زندگانی در این جهان را با عدالت و کردار نیک بگذراند تا پس از مرگ از کیفر سختی که در جهان دیگر در انتظار بدکاران است مصون بماند. چون حقیقت چنین است هیچ کس نباید مراسم به‌خاک‌سپردن مرده را چنان برگذار کند که همهٔ دارایی خود را بر سر این کار بگذارد و چنان پندارد که تودهٔ گوشت و استخوانی که در خاک می‌کند خویش اوست. بلکه باید بداند که پسر یا برادرش، یا هر خویشی که گمان می‌کند به‌خاکش می‌سپارد، در حقیقت پی سرنوشت خود را گرفته و به‌جایی دیگر رفته‌است، و بدین جهت باید در خرجی که برای تدفین مرده می‌کند حد اعتدال را نگاه‌دارد زیرا آنچه در خاک می‌کند قربانگاه بی‌جانی است برای خدایان زیر زمین. به‌عقیدهٔ قانونگذار مبلغ مناسب برای برگذاری مراسم تدفین در مورد اعضای طبقهٔ اول جامعه پنج مینه، برای طبقهٔ دوم سه مینه، برای طبقهٔ سوم دو مینه و برای طبقهٔ چهارم یک مینه است. یکی از وظایف پاسداران قانون این است که، همچنان که ناظر زندگی مردمانند، پس از مرگ نیز از آنان غافل نباشند. بلکه همین که کسی درگذشت باید یکی از پاسداران قانون که خویشان مرده بدین منظور انتخاب خواهندکرد بر مراسم به‌خاک‌سپردن او نظارت کند. اگر این مراسم نیکو و معتدل برگذار شود پاسدار قانون سزاوار ستایش خواهدبود وگرنه درخور نکوهش.

۹۶۰ دستور ما دربارهٔ مراسم تدفین مردگان همین است که شنیدید. قانونگذار شایسته نیست دستور دهد که خویشان مرده بر او بگریند یا نگریند. ولی همین قدر می‌تواند بگوید که مشگری و فریادبرآوردن در بیرون از خانه یا حمل جنازه در خیابانهای شهر و در برابر چشم همگان و ضجه و ناله در پشت سر نعش باید ممنوع باشد. جنازه را باید پیش از آغاز روز از شهر بیرون ببرند.

هر کس از این قانون پیروی کند از کیفر مصون است ولی اگر کسی از دستورهای پاسدار قانون که برای نظارت بر مراسم تدفین انتخاب شده‌است سرپیچد یا با گفته‌های او مخالفت کند، پاسداران قانون پس از شور با یکدیگر او را به‌کیفری که سزاوارش بدانند خواهندرساند.

دربارهٔ مواردی که مراسم تدفین باید غیر از این باشد یا اصلاً مراسمی نباید برگذار گردد، مثلاً دربارهٔ کسی که پدر خود را کشته یا چیزی از پرستشگاه ربوده‌است، پیشتر بتفصیل سخن گفته‌ایم.

در اینجا کار قانونگذاری ما بپایان‌می‌رسد. ولی در هر کار پایان حقیقی آن نیست که انسان از به‌کمال‌رساندن یا کسب و یا بنیان‌نهادن چیزی فارغ شود بلکه هنگامی می‌توان کاری را براستی پایان‌یافته دانست که انسان وسایل نگاهداری و دوام نتیجه‌ای را که بدست‌آورده‌است فراهم‌سازد، وگرنه کار نیمه‌تمام است.

کلینیاس: خوب گفتی دوست گرامی. ولی بهتر است توضیحی بیشتر بدهی تا آشکار شود که به‌چه مناسبت این نکته را به‌میان آوردی.

آتنی: کلینیاس گرامی، پیشینیان واژه‌ها و اصطلاحات خوبی برای ما گذاشته‌اند. یکی از بهترین آنها نامهایی است که به‌الهه‌های سرنوشت داده‌اند.

کلینیاس: کدام نامها؟

آتنی: الههٔ نخستین را Lachesis نامیدند که به‌معنی «سرنوشت» است الههٔ دوم را Atropos خواندند، یعنی «ریسنده». به‌الههٔ سوم Klotho نام دادند که به‌معنی «تغییرناپذیری» است و اوست که «سرنوشت» هر کس را چون رشته‌شد استوار و تغییرناپذیر می‌سازد. در مورد جامعه نیز، قانون نباید تنها بدین اکتفا کند که بدنها را تندرست و نیرومند سازد بلکه باید به‌روحها نیز آن توانایی را ببخشد که بتوانند قانون را پایدار و تغییرناپذیر نگاه‌دارند. به‌عقیدهٔ من قانونی که وضع کرده‌ایم از این حیث ناقص است زیرا هنوز نگفته‌ایم که چگونه باید آن را از دگرگونی و زوال مصون نگاه‌داشت.

کلینیاس: آری، مطلب کوچکی نیست. ولی آیا وسیله‌ای هست که به‌یاری آن بتوانیم چیزی را که بدست‌آورده یا بنیان نهاده‌ایم، پایدار و تغییرناپذیر سازیم؟

آتنی: آری، چنان وسیله‌ای هست و هم‌اکنون در برابر چشم من است.

کلینیاس: پس تا آن را نیافته‌ایم آرام نخواهیم‌گرفت. چه، خنده‌آور خواهد بود اگر نتیجه‌ای را که از آن همه کوشش بدست‌آورده‌ایم از آفت دگرگونی مصون نسازیم.

آتنی: حق داری مرا به‌این کار تشویق کنی. هم‌اکنون خواهی‌دید که من نیز در این باره با تو همداستانم.

کلینیاس: بسیار خوب. به‌عقیدهٔ تو چگونه و از چه راه می‌توان قانون ما را پایدار ساخت؟

۹۶۱ آتنی: آیا بیادداری که گفتیم در کشور ما انجمنی خواهدبود از ده تن از سالخورده‌ترین پاسداران قانون و کسانی که عالیترین پاداش فضیلت را بدست آورده‌اند، و از مردانی که برای بررسی رسوم و آداب و قوانین کشورهای بیگانه در جهان گشته و پس از بازگشت به‌وطن اعضای انجمن آنان را آزموده و درخور آن دیده‌اند که به‌عضویت انجمن بپذیرند؟ آیا نگفتیم هر عضو انجمن جوانی که کمتر از سی سال نداشته و به‌عقیدهٔ او از حیث استعداد و تربیت برای عضویت انجمن شایسته باشد با خود به‌انجمن خواهدآورد و اگر اعضا انجمن نیز به‌شایستگی او اذعان کنند او را به‌همکاری خود برخواهندگزید و در غیر این صورت رأی خود را هم از خود او و هم از دیگر شهروندان نهان خواهندداشت؟ بیادنداری که گفتیم آن انجمن در نخستین ساعتهای روز، یعنی هنگامی که همهٔ اعضای آن از کارهای روزانه فراغت دارند، تشکیل جلسه خواهدداد؟

کلینیاس: همهٔ آن گفته‌ها را بیاددارم.

آتنی: می‌دانی چرا باز سخن آن انجمن را بمیان آوردم؟ به‌عقیدهٔ من آن انجمن لنگر جامعه و دولت ماست، و اگر به‌نحوی درست تشکیل یابد و اداره شود قانون ما را از هر گزندی مصون نگاه‌خواهدداشت.

کلینیاس: توضیح بیشتری بده.

آتنی: حق با توست. باید بکوشم تا این نکته را چنان روشن سازم که هیچ نقطهٔ ابهامی نماند.

کلینیاس: خوب گفتی. شروع کن.

آتنی: کلینیاس گرامی، وقتی که با موضوعی سروکار داریم، نخست باید ببینیم دوام و بقای آن به‌کدام یک از اجزاءِ آن بسته است؟ مثلاً آنچه بقای موجود زنده بسته به‌آن است، روح و سر است.

کلینیاس: مقصودت را نفهمیدم.

آتنی: آیا نیرویی که در آن دو هست، سبب نمی‌شود که موجود زنده باقی بماند و از میان نرود؟

کلینیاس: چگونه؟

آتنی: در روح، علاوه بر دیگر نیروها خرد و نیروی تفکر جای دارد، و در

سر، گذشته از دیگر نیروها نیروی دیدن و شنیدن. پیوند خرد با آن دو حس، و اتحاد آنها با یکدیگر، همان چیزی است که ذات اصلی و مایهٔ بقای موجود زنده می‌نامیم.

کلینیاس: آری چنین می‌نماید.

آتنی: بسیار خوب. آنجا که مثلاً نگاهداری کشتی چه در هوای توفانی و چه در دریای آرام مورد نظر است، این اتحاد خرد و حواس متوجه چه چیز باید باشد؟ آیا در مورد این مثال، ناخدا و ملاحان نباید حواس خود را با خرد متحد کنند و همهٔ توجه آنها را به‌رهبری کشتی معطوف سازند تا بتوانند هم خود را از آسیب مصون نگاه‌دارند و هم کشتی را؟

کلینیاس: تردید نیست.

آتنی: گمان نمی‌کنم به‌مثالهای بیشتری نیاز باشد. بگذار فقط جنگ و
۹۶۲ بیماری را در نظر بیاوریم و از خود بپرسیم: توجه سردار سپاه معطوف چه چیز باید باشد، و پزشک کدام هدف را باید منظور نظر خود قراردهد؟

کلینیاس: خوب؟

آتنی: همهٔ کوشش سردار سپاه، متوجه ازپای‌درآوردن دشمن و کسب پیروزی است، و هدف پزشک و خدمتگاران او این است که برای تن بیمار تندرستی فراهم‌آورند.

کلینیاس: راست است.

آتنی: پس اگر پزشک آن چیزی را که به‌نام تندرستی می‌خوانیم نشناسد و سردار سپاه نداند که پیروزی چیست، آیا می‌توان گفت که آنان در کار خود بینشی دارند؟

کلینیاس: نه.

آتنی: در مورد جامعه و دولت چه باید گفت؟ اگر کسی منظور از وجود دولت را نشناسد، آیا می‌توان او را مرد سیاسی نامید و آیا او می‌تواند چیزی را که از معنی و هدف آن بی‌خبر است برپای نگاه‌دارد؟

کلینیاس: البته نه.

آتنی: پس اگر قراراست دولت نوبنیاد ما به‌هدفی که از وجود آن در نظر داریم برسد، ناچار باید مقامی در آن وجود داشته‌باشد که اولاً بداند هدف از وجود آن چیست، و در ثانی بداند که چگونه می‌توان به‌آن هدف رسید و دولت برای

رسیدن به‌آن هدف به‌چه کسانی و به‌کدام قوانین نیازمند است. دولتی که دارای چنان مقامی نباشد نباید تعجب کرد اگر معنی خود را ازدست‌دهد و از راه هدف خود منحرف گردد و عنان اختیار خویش را به‌دست بخت و اتفاق بسپارد.

کلینیاس: راست می‌گویی.

آتنی: برای اینکه دولت ما از چنان آسیبی مصون بماند چه مقامی در نظر گرفته‌ایم؟

کلینیاس: بیقین نمی‌دانم. ولی گمان می‌کنم منظور تو آن انجمنی است که گفتی اعضای آن باید شبانه گردهم‌آیند.

آتنی: درست حدس زده‌ای کلینیاس، آن انجمن، چنانکه پیشتر توضیح دادیم، باید از همهٔ صفات نیکو بهره‌مند باشد و صفت عمده‌اش باید این باشد که در پی هدفهای گوناگون نرود بلکه چشم به‌هدفی واحد بدوزد و همهٔ تیرهای خود را به‌آن بزند.

کلینیاس: درست است.

آتنی: اکنون روشن شد که هیچ جای تعجب نیست اگر قوانین کشورهای دیگر همواره دستخوش تغییر و تبدیلند و هر روز به‌سویی دیگر می‌گرایند: در نظر بعضی قانونگذاران هدف حق و قانون این است که دسته‌ای خاص در کشور فرمانروایی کنند اعم از اینکه مردمانی نیک باشند یا بد. برخی دیگر هدف قانون را در این می‌دانند که گروهی معین به‌ثروت برسند، اعم از اینکه بنده و دست‌نشانده باشند یا نه. گروهی هم می‌کوشند تا به‌آنچه به‌نام آزادی می‌خوانند نایل شوند. حتی برخی از قانونگذاران دو هدف را در آنِ واحد دارند و می‌خواهند همهٔ مردمان کشور هم آزاد باشند و هم به‌اقوام دیگر فرمانروایی کنند. قانونگذارانی هم هستند که خود را داناتر از همه می‌پندارند و از این رو در آنِ واحد همهٔ آن هدفها را در نظر می‌گیرند ولی نمی‌توانند بگویند هدفی که میان همهٔ آنها از همه والاتر است و هدفهای دیگر وسایل رسیدن به‌آنند، کدام است.

۹۶۳ کلینیاس: ای بیگانه، معلوم می‌شود پایه‌ای که از آغاز برای قوانین خود گذاشتیم درست بوده‌است. زیرا گفتیم که در کشور ما قانون تنها یک هدف خواهد داشت و همه در این نکته متفق بودیم که آن هدف جز فضیلت انسانی نخواهدبود.

آتنی: درست است.

کلینیاس: فضیلت را دارای چهار نوع دانستیم.

آتنی: راست است.

کلینیاس: و گفتیم که میان فضایل، بینش خردمندانه که یکی از آنهاست رهبر سه فضیلت دیگر است، و آن را یگانه هدف سه فضیلت دیگر و همهٔ فعالیتهای آدمی شمردیم.

آتنی: کلینیاس، همهٔ سخنان مرا بسیار خوب دریافته‌ای. پس به‌نکته‌ای هم که می‌گویم، بدقت گوش کن: کمی پیش آن چیزی را که باید یگانه هدف بینش خردمندانهٔ ناخدا یا پزشک یا فرمانده سپاه باشد نام بردیم. اکنون به‌آنجا رسیده‌ایم که می‌خواهیم بدانیم بینش خردمندانهٔ مرد سیاسی متوجه کدام هدف باید باشد؟ بدین منظور فرض می‌کنیم مرد سیاسی در برابر ما ایستاده‌است. روی به‌او می‌کنیم و می‌پرسیم: «دوست گرامی، آن هدفی که همهٔ توجه تو معطوف آن است، چیست؟ پزشک می‌تواند آشکارا بگوید که هدف دانش و بینش او کدام است. پس، تو که خود را از همهٔ دانایان داناتر می‌دانی، لابد خواهی‌توانست هدف خود را نام ببری». مگیلوس و کلینیاس، شاید شما بتوانید به‌جای او پاسخ بدهید و بگویید که آن هدف کدام است؟

کلینیاس: نه، ما نمی‌توانیم.

آتنی: ولی دست کم می‌توانید اولاً بگویید که آدمی باید بکوشد تا آن هدف را بشناسد، و در ثانی معلوم کنید که آن را در کجا می‌توان یافت؟

کلینیاس: منظورت چیست؟

آتنی: پیشتر گفتیم که چهار فضیلت وجوددارد. اگر فضیلت دارای چهار نوع باشد، پس هر کدام از آنها باید چیزی باشد غیر از دیگران.

کلینیاس: راست است.

آتنی: با این همه همهٔ آنها را به‌یک نام می‌خوانیم، زیرا می‌گوییم: شجاعت فضیلت است، دانایی فضیلت است. آن دو فضیلت دیگر را نیز چنان می‌نامیم که گویی در حقیقت چند چیز نیستند بلکه همه یک چیزند.

کلینیاس: درست می‌گویی.

آتنی: تشریح اینکه آن چهار نوع از چه حیث با یکدیگر فرق دارند که سبب شده‌است هر یک نامی جداگانه داشته‌باشد، دشوار نیست. ولی روشن‌ساختن اینکه چرا همهٔ آنها را با یک نام ـ یعنی با نام فضیلت ـ می‌خوانیم آسان نمی‌باشد.

کلینیاس: چرا؟

آتنی: گوش فرادار تا علت آن را بگویم. یا بهتر است بگذاری سؤال و جوابها را بین خود تقسیم کنیم.

کلینیاس: یعنی چه؟

آتنی: از من بپرس که ما چرا به‌دو چیز، که هر دو را با هم به‌نام فضیلت می‌خوانیم، در عین حال دو نام جداگانه می‌دهیم و یکی را شجاعت می‌نامیم و دیگری را دانایی؟ در پاسخ خواهم‌گفت: برای آنکه شجاعت با ترس ارتباط دارد. از این رو جانوران و کودکان نیز از آن بی‌بهره نیستند. زیرا روح ممکن است طبیعتاً شجاع باشد بی‌آنکه از خرد بهره‌ای ببرد، در حالی که تا کنون هیچ روحی بی‌خرد و بینش دانا نشده‌است و در آینده نیز نخواهدشد. اکنون آیا می‌بینی دانایی چه فرقی با شجاعت دارد؟

کلینیاس: آری، حق با توست.

۹۶۴ **آتنی:** پس شنیدی که دانایی و شجاعت از چه حیث با یکدیگر فرق دارند و چرا دو چیزند. اکنون نوبت توست که بگویی از چه حیث آن دو یک چیزند و چرا دو چیز نیستند؟ یا بهتر است یکباره به‌من ثابت کنی که آن چهار فضیلت یک چیزند. پس از آنکه آن را ثابت کردی، از من بخواه تا ثابت کنم که آنها چهار چیزند. بعد از آن این نکته را بررسی خواهیم‌کرد که هر گاه چیزی دارای نامی باشد، و علاوه بر نام مفهوم و تعریفی هم داشته‌باشد، آیا کسی که می‌خواهد آن چیز را نیک بشناسد باید به‌شناختن نام کفایت کند بی‌آنکه مفهوم و تعریف آن را بشناسد، یا برای مرد هوشمند و فرزانه ننگ است اگر در مورد موضوعات عالی و زیبا از این شناسایی بی‌بهره بماند؟

کلینیاس: به‌عقیدهٔ من شق دوم درست است.

آتنی: آیا برای قانونگذار یا پاسدار قانون، و به‌طور کلی برای هر مردی که خود را در فضیلت برتر از دیگران می‌داند و براستی هم در این مورد عالی‌ترین پاداش را بدست‌آورده‌است، موضوعی مهم‌تر و والاتر از شجاعت و خویشتن‌داری و دانایی و عدالت هست؟

کلینیاس: نه.

آتنی: آیا مفسران و آموزگاران و قانونگذاران و پاسداران نباید در شناسایی آن چیزها بمراتب برتر از دیگران باشند تا بتوانند به‌کسانی که از آن

شناسایی بی‌بهره‌اند، یا به‌سبب ارتکاب گناه به‌اندرز و راهنمایی و تنبیه نیازمندند، راه درست را بنمایند و بر آنان روشن کنند که فضیلت به‌معنی راستین چیست و رذیلت کدام است؟ یا معتقدید هر شاعری که به‌کشور ما می‌آید و هر ناشناسی که ادعای تخصص در تربیت جوانان دارد باید در آن کار ماهرتر از شهروندی باشد که در مسابقهٔ فضیلت بر دیگران پیروز شده و بهترین پاداش را بدست‌آورده‌است؟ اگر کشوری خالی از مردانی باشد که مفهوم و ماهیت راستین فضیلت را می‌شناسند و هم با گفتار و هم با کردار می‌توانند نمایان سازند که پاسداران لایقی برای نیکی و زیبایی و فضیلتند، آیا عجب خواهدبود اگر وضع چنان کشور بی‌پاسدار بهتر از وضع بیشتر کشورهای امروزی نباشد؟

کلینیاس: نه، بلکه چنان کشوری سزاوار آن وضع است.

آتنی: بسیار خوب. پس آیا آن چیزی را که برای هر کشوری ضروری می‌دانیم، باید برای کشور خود نیز فراهم‌کنیم؟ یا باید از پاسدارانی که ماهیت راستین فضیلت را بهتر از تودهٔ مردم می‌شناسند چشم‌بپوشیم؟ یا راه دیگری هست برای اینکه کشور ما به‌مردی خردمند شبیه باشد که خرد و حواسش پاسداران او هستند.

کلینیاس: دوست گرامی، چگونه می‌توان کشور را به‌انسانی خردمند تشبیه کرد؟

آتنی: گوش فرادار تا وجه تشابه را بیان کنم: کشور به‌مثابهٔ تن است، و پاسداران جوان با چشمهای تیزبین روح، از مقام بلند خود که مانند مقام چشمها و سر آدمی است، بر سراسر کشور ناظرند و هر چه می‌بینند در حافظه نگاه می‌دارند و هر چه را که در کشور می‌گذرد به‌پاسداران سالخورده خبر می‌دهند. پیران که بسیاری از مهمترین امور و مسائل را می‌شناسند و به‌منزلهٔ خرد متفکر
۹۶۵ کشورند، با یکدیگر شور می‌کنند و از پاسداران جوان یاری می‌جویند و بهترین تصمیمی را که برای نگاهداری کشور مناسب است می‌گیرند.

اکنون چه باید بکنیم؟ آیا همین سازمان و همین روش را برای کشور خود بگزینیم، یا کاری کنیم که همهٔ افراد جامعه از حیث تربیت برابر باشند و هیچ کسی در آن نباشد که از دانشی عمیق و تربیتی والاتر از تربیت دیگران برخوردار باشد؟

کلینیاس: نه عزیز من، از این کار سودی بدست‌نمی‌آید.

آتنی: پس باید اصرار ورزیم که پاسداران کشور از تربیتی عمیق‌تر و کاملتر برخوردار باشند؟

کلینیاس: باید چنین کنیم.

آتنی: آیا نکته‌ای که پیشتر اشاره به‌آن کردیم برای این منظور ضروری خواهدبود؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: آیا نگفتیم که استاد کامل و پاسدار کامل نباید تنها دارای این توانایی باشد که چیزهای بسیار را ببیند بلکه باید در عین حال همهٔ توجهش معطوف به‌یک چیز باشد تا نخست بتواند آن را بشناسد، و پس از آنکه آن را شناخت، همهٔ چیزهای دیگر را به‌نحوی سامان دهد که همهٔ آنها موافق آن یک چیز باشند و به‌سوی آن پیش بروند؟

کلینیاس: راست است.

آتنی: آیا ممکن است کسی در موضوعی دانش و بینش کامل بدست‌آورد، اگر نتواند در چیزهای کثیر و نابرابر مفهومی واحد ببیند؟

کلینیاس: ظاهراً نه.

آتنی: نباید گفت: «ظاهراً نه». بلکه براستی هیچ کس نمی‌تواند روشی قابل اعتمادتر از آن پیدا کند.

کلینیاس: دوست عزیز، سخن تو را تصدیق می‌کنم و آماده‌ام با تو در همین راه پیش بروم.

آتنی: بنا بر این ناچاریم پیش از هر کار پاسداران قانونی را که به‌عقیدهٔ ما بهترین قوانین است، مکلف سازیم تا دقیقاً بیاموزند که آن یک چیز چیست که در چهار فضیلت، یعنی شجاعت و خویشتن‌دارای و دانایی و عدالت، وجوددارد و همیشه همان می‌ماند و بدان جهت ما همهٔ آنها را به‌نام فضیلت می‌خوانیم. دوستان عزیز، بگذارید دست از این موضوع برنداریم تا کاملاً روشن کنیم که آن یک چیز، که باید چشم به‌آن بدوزیم ـ اعم از اینکه آن را «یک» بنامیم، یا «تمام»، و یا به‌هر دو نام بخوانیم ـ چیست. آیا گمان می‌کنید اگر این نکته را روشن نکنیم و نتوانیم دقیقاً بگوییم که آیا فضیلت چهار چیز است یا یک چیز، خواهیم‌توانست به‌کنه فضیلت پی‌ببریم و آن را بشناسیم؟ اگر بخواهیم مطابق عقیدهٔ خود عمل نماییم، ناچاریم کاری کنیم که دولت ما این شناسایی را بدست‌آورد. ولی اگر

معتقدید که باید از این نکته چشم‌پوشید، در آن صورت خاموش می‌مانم.

کلینیاس: دوست گرامی، به‌خدای مهمان‌نوازی سوگند که از آن چشم نخواهیم‌پوشید زیرا یقین داریم که حق به‌جانب توست. پس بگو که این آرزو را چگونه به‌مرحلهٔ عمل بیاوریم؟

۹۶۶ آتنی: اکنون نمی‌خواهیم در این باره سخن بگوییم. بلکه نخست باید میان خود توافق کامل حاصل کنیم که آیا آن اصلاً ضروری است یا نه.

کلینیاس: البته ضروری است، به‌شرط آنکه عملی‌ساختنش میسر باشد.

آتنی: بسیار خوب. دربارهٔ نیک و زیبا نیز همین گونه می‌اندیشیم؟ آیا پاسداران ما تنها باید بدانند که چیزهای نیک و زیبا به‌مقدار کثیر وجوددارد؟ یا علاوه بر آن باید این را نیز بدانند که «نیک» و «زیبا» یکی بیش نیست؟

کلینیاس: بی‌گمان باید بدانند که هر یک از آنها یکی بیش نیست.

آتنی: آیا کافی است که خود بدین نکته واقف باشند بی‌آنکه بتوانند آن را از راه سخن و استدلال به‌دیگران نیز ثابت کنند؟

کلینیاس: البته نه، زیرا در آن صورت مانند بندگان خواهندبود.

آتنی: و آیا پاسداران حقیقی قوانین ما نباید همهٔ امور مهم را نیک بشناسند و در عین حال توانا باشند به‌اینکه آنها را از راه سخن و استدلال به دیگران نیز بیاموزند و درستی گفته‌های خود را با کردار خود ثابت و استوار سازند و در هر چه پیش‌می‌آید بتوانند نیک را از بد بازشناسند؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: آیا در میان همهٔ آن امور مهم که پاسداران قانون باید بشناسند، مهمتر از همه این نیست که آنان ــ تا آن حد که شناختن خدایان برای آدمی میسر است ــ بدانند که خدایان هستند و نیرویی برتر از همهٔ نیروهای دیگر دارند؟ به‌عبارت دیگر آیا پاسداران قانون نباید همهٔ نکاتی را که در این باره تشریح کرده‌ایم بشناسند؟ برای تودهٔ مردم همین قدر بس است که سخنان قانونگذار را باور کنند و بپذیرند. ولی کسانی که قراراست نگهبانی کشور را بعهده بگیرند، اگر با جان و دل در راه شناختن خدایان نکوشند و ندانند که چرا باید هستی خدایان را باور کرد، هرگز لایق آن نخواهندبود که سرنوشت کشور به‌دست آنان سپرده‌شود. کسی که مرد خدا به‌معنی راستین نیست، و از شناسایی مطالبی که برشمردیم بهرهٔ کافی برنگرفته، درخور آن نیست که به‌سمت پاسدار قانون

برگزیده‌شود یا پاداش فضیلت را از جامعه بگیرد.

کلینیاس: آری، حق این است که چنان کسی از هر پاداشی بی‌بهره بماند.

آتنی: آیا بیادداریدکه برای هستی خدایان دو دلیل آوردیم؟

کلینیاس: آن دو دلیل کدام بود؟

آتنی: یکی را از روح گرفتیم: گفتیم روح نخستین چیزی است که پیدا شده و اصیل‌تر و خدایی‌تر از هر چیز دیگر است، و حرکت آن، همین که آغاز شد، هستیی بوجودآورد که پیوسته در جنبش و جریان است. دلیل دوم را از گردش منظم ستارگان و دیگر اجرام آسمانی بدست‌آوردیم که روحی متفکر و توانا همهٔ آنها را تحت نظم و سامانی زیبا درآورده‌است. اگر کسی آن عالم منظم و زیبا را با دیدهٔ دقت بنگرد، هر قدر هم از خدا بیگانه باشد، ناچار در اندیشه‌ای فرومی‌رود ۹۶۷ که بکلی خلاف اندیشهٔ تودهٔ مردم است. تودهٔ مردم بر آنندکه همهٔ کسانی که وقت خود را به‌ستاره‌شناسی و دانشهایی که برای آن ضروری است می‌گذرانند، ناچار باید منکر خدایان شوند زیرا بر اثر تحقیق در اجرام آسمانی باید به‌این نتیجه برسند که ممکن است همه چیز زادهٔ ضرورت کور باشد نه ناشی از اراده‌ای آزاد و خردمندانه که می‌خواهد نیکی و زیبایی را به‌حد کمال برساند.

کلینیاس: ولی حقیقت امر چیست؟

آتنی: امروز وضع غیر از آن هنگامی است که گمان می‌شد روشنان فلکی اجسام بی‌روحند. در آن زمان نیز پاره‌ای از مردمان که همه چیز را به‌دیدهٔ تحقیق می‌نگریستند به‌حیرت می‌افتادند و در شگفتی فرومی‌ماندند و از آنچه امروز از راه دانش ثابت شده‌است گمان ضعیفی در درونشان راه‌می‌یافت و به‌خود می‌گفتند: ممکن نیست اجسامی بی‌جان، که از روحی متفکر و خردمند عاریند، با چنان نظم و حساب دقیق بگردند. گروهی هم جرأت را به‌جایی می‌رساندند که می‌گفتند آنچه این نظم زیبا را به‌آسمان بخشیده‌است جز روح نتواند بود. ولی همان کسان دربارهٔ روح دچار اشتباه بزرگی بودند و روح را که نخستین و اصیل‌ترین چیزهاست، موجودی جوانتر از اجسام آسمانی می‌پنداشتند. بدین جهت همه را گیج و گمراه می‌کردند و بیش از همه خود را. زیرا همهٔ اجرام گردندهٔ آسمانی به‌دیدهٔ آنان توده‌هایی از سنگ و خاک و دیگر اجسام بی‌روح بودند که علت و منشأ نظم همهٔ جهان را در خود داشتند! همین سبب شد که مردمان منکر خدا شوند و حوصله و تمایلی برای این گونه مسائل نداشته‌باشند. حتی کار به‌جایی

رسید که شاعران دهان به‌ناسزاگویی گشودند و فیلسوفان و متفکران را به‌سگهایی تشبیه کردند که عوعو می‌کنند بی‌آنکه کسی اعتنایی به‌آنان کند. ولی امروز، چنانکه گفتم وضع غیر از آن است.

کلینیاس: چگونه؟

آتنی: آدمی ممکن نیست به‌هستی خدایان ایمان آورد و براستی از آنان بترسد اگر آن دو حقیقت را که پیشتر تشریح کرده‌ایم نپذیرد: یکی اینکه روح پیش از همه چیز پیدا شده و فناناپذیر و جاوید است و به‌همهٔ اجسام فرمان می‌راند. دیگر اینکه چنانکه بارها گفته‌ایم، روح خردمند متفکر در اجرام آسمانی مکان دارد. از این گذشته، آدمی باید شناساییهایی را که مقدمهٔ این ایمانند بدست‌آورد و پیوندی را که میان آن شناساییها و موسیقی وجوددارد با دیدهٔ درون ببیند و از این بینش برای هماهنگ‌ساختن نحوهٔ اجرای قانون با اخلاق نیک یاری جوید و مخصوصاً باید توانا باشد به‌اینکه در مورد هر چیزی که دارای علتی
۹۶۸ است، علت را بیان کند و توضیح کافی در آن باره بدهد. کسی که علاوه بر فضایل عادی، از این توانایی بهره‌مند نباشد هرگز نخواهدتوانست برای کشور حکمرانی شایسته باشد بلکه باید به‌خدمت حکمرانان اکتفا ورزد. بنا بر این، کلینیاس و مگیلوس، گمان می‌کنم اکنون باید به‌قوانینی که وضع کرده‌ایم قانونی دیگر بیفزاییم و بگوییم: کسی که از چنان تربیتی بی‌بهره است هرگز نباید در جرگهٔ حکمرانانی پذیرفته‌شود که شبها به‌دستور قانون گرد هم خواهندآمد تا پاسدار بقا و دوام کشور باشند. شما عقیده‌ای غیر از این دارید؟

کلینیاس: البته باید این قانون را به‌قوانین دیگر خود بیفزاییم به‌شرط اینکه به‌اجرای آن توانا باشیم.

آتنی: بسیار خوب. برای رسیدن به‌هدفی چنین عالی، همهٔ ما دست به دست هم خواهیم‌داد و از هیچ کوششی فروگذار نخواهیم‌کرد. چون من در این کار تجربهٔ فراوان دارم و عمری در تحقیق این موضوع بسرآورده‌ام ممکن است بتوانم کسان دیگری هم بیابم که در این کار به‌ما یاری کنند.

کلینیاس: آری، دوست گرامی. بهتر آن است که همین راه را درپیش‌گیریم چه این راهی است که خدا پیش پای ما نهاده. اکنون بگذار با هم بیندیشیم تا ببینیم بهترین روش برای اجرای آن قانون کدام است.

آتنی: کلینیاس و مگیلوس، پیش از آنکه آن انجمن تشکیل یابد نمی‌توان

قانونی دربارهاش وضع کرد. بلکه باید نخست تشکیل یابد و منظم گردد تا آنگاه بتوانیم حدود اختیاراتش را با وضع قانون معین کنیم. اکنون فقط باید در ضمن معاشرت ممتد با اعضای آن به‌توصیه‌هایی اکتفا ورزید.

کلینیاس: چگونه؟ از این سخن چه منظور داری؟

آتنی: نخست باید سیاهه‌ای تنظیم کرد از نام همهٔ مردانی که از حیث سن و استعداد دانش‌آموزی و طرز فکر و اخلاق برای پاسداری کشور شایستگی دارند. سپس باید معین کرد که آنان کدام دانشها را باید فراگیرند. در این مورد اشکال کار اینجاست که نه ایشان خود بآسانی می‌توانند کشف کنند که چه باید بیاموزند، و نه کاشف دیگری می‌تواند در این راه به‌ایشان یاری کند. از این گذشته، بی‌جاست که بگوییم هر یک از آنان برای فراگرفتن آن دانشها چه مدتی باید صرف کند و هر دانشی را در ظرف چه زمانی باید بیاموزد. زیرا کسی که کمر به‌کسب دانشی بسته است خود نمی‌داند که چه مدت باید در راه آن بکوشد تا دربارهٔ موضوع آن شناسایی کامل بدست‌آورد. از این رو هر چند این گونه مسائل سری و نگفتنی نیست از پیش نمی‌توانیم دربارهٔ آنها اظهار عقیده‌ای کنیم زیرا هر چه از پیش بگوییم برای آشکارساختن آنچه در دل داریم بی‌فایده است.

کلینیاس: پس چه باید کرد؟

آتنی: به‌سؤال تو هنوز نمی‌توان پاسخی داد زیرا به‌قول آن مثل، این مسأله فعلاً حل‌نشده می‌ماند و اگر بخواهیم آن موضوع را در قانون اساسی خود
۹۶۹ جای دهیم باید تسلیم پیشامد شویم تا ببینیم سه شش خواهیم‌آورد یا سه یک. به‌هر حال من آماده‌ام در این راه به‌همراهی شما گام بگذارم و عقیدهٔ خود را دربارهٔ تربیت پاسداران در عمل برای شما تجزیه و تحلیل کنم و روشن سازم. ولی باید بدانید که قدم‌گذاشتن در این راه آسان نیست و با هیچ کار دیگر قابل قیاس نمی‌باشد. با این همه، کلینیاس گرامی، اگر از من می‌شنوی، از کوشش در این راه دریغ مکن. چه اگر بتوانی شهر نوبنیاد خود را چنانکه شایسته است تأسیس کنی و منظم سازی شهرتی بزرگ بدست‌خواهی‌آورد و سزاوار ستایش خواهی‌بود و اگر در این کار کامیاب نگردی دست کم آیندگان تو را قهرمانی بزرگ خواهندشمرد و برای رشادتی که نشان‌داده‌ای خواهندستود. دوستان من، اگر روزی بتوانیم آن انجمن خدایی را تشکیل دهیم، عنان کشور را به‌دست آن خواهیم‌سپرد و هیچ یک از قانونگذاران کنونی به‌این کار خرده‌ای نخواهدگرفت. آن روز مطلبی که

ساعتی پیش در اثنای گفت و گو به‌صورت خواب و خیالی به‌آن اشاره کردیم و برای توضیح آن اتحاد حواس و خرد را مثال آوردیم، به‌صورت واقعیتی زیبا نمودار خواهدشد، و این آن روزی خواهدبود که بتوانیم آن مردمان را با دقتی هر چه تمامتر بگزینیم و چنانکه باید تربیتشان کنیم و در دژ کشورمان، که محل سکونت آنان خواهدبود، جای‌دهیم و پاسداری کشور را به‌عهدهٔ آنان گذاریم.

مگیلوس: کلینیاس گرامی، از همهٔ گفت و گوهایی که تا کنون کردیم این نتیجه بدست‌آمد که یا باید از تأسیس شهر نوبنیاد چشم‌بپوشیم و یا دست از دامن این دوست آتنی برنداریم بلکه با تقاضا یا هر وسیلهٔ دیگر وادارش کنیم که با ما همراهی کند.

کلینیاس: راست می‌گویی مگیلوس. پند تو را می‌پذیرم. تو نیز به‌من یاری کن.

مگیلوس: آماده‌ام به‌تو یاری کنم.

رسائل منسوب به افلاطون

یادداشت مترجم

سی و چند سال پیش، هنگامی که ترجمهٔ نوشته‌های افلاطون را (به همراهی دوست ازدست‌رفته‌ام دکتر رضا کاویانی) آغاز کردم، احتمال اینکه روزی بتوانم دورهٔ کامل آثار اصیل افلاطون را یکجا منتشر کنم راهی به‌مخیله‌ام نمی‌یافت تا چه رسد به‌اینکه رساله‌های منسوب به‌افلاطون را نیز به‌فارسی برگردانده منتشر کنم. در حدود ده سال پیش که از ترجمهٔ نوشته‌های اصیل افلاطون فراغت یافتم این آرزو بر من چیره شد که تا نعمت زندگی از دست نرفته‌است ترجمه‌های آماده شده را منتشر کنم. ولی در آن هنگام هم قصد ترجمه و انتشار رساله‌های منحول به‌دلم رامنیافت (و تنها رسالهٔ آلکیبیادس اول را به‌علتی که در حاشیهٔ آن متذکر شده‌ام، در زمرهٔ نوشته‌های افلاطون آوردم و در مورد نامه‌ها نیز روا ندانستم چند نامه‌ای را که اصالتشان به‌ثبوت رسیده‌است از نامه‌های دیگر جدا کنم و از این رو همهٔ نامه‌ها را اعم از اصیل و منحول در همان مجموعه درج کردم).

پس از انتشار «دورهٔ آثار افلاطون» جمعی از خوانندگان ترجمه و انتشار رساله‌های منحول را نیز خواستار شدند و این جانب خود نیز به‌مرور زمان به‌این فکر افتادم که اگر فرصتی دست‌دهد همهٔ این رساله‌ها را به‌فارسی برگردانم تا هیچ یک از نوشته‌هایی که با نام افلاطون پیوند دارند از دسترس فارسی‌زبانان دور نماند. از این رو سال گذشته همین که فرصتی پیش‌آمد ترجمهٔ این رسائل را آماده ساختم که اینک در دسترس خوانندگان است.

دربارهٔ نویسندگان این رساله‌ها و هنگام پیدایی آنها و علت انتساب آنها به‌افلاطون اطلاع دقیقی در دست نیست ولی محتوای آنها و اینکه در همهٔ آنها (به‌استثنای تتمهٔ قوانین) سقراط سخنگوی اصلی است، به‌این احتمال قوت می‌بخشد که باید آنها پس از درگذشت افلاطون به‌تقلید از نوشته‌های او، و شاید

به‌دست اصحاب آکادمی نوشته شده‌باشند. لااقل در مورد یکی از این رساله‌ها، یعنی رسالهٔ «کلئیتوفون» با اطمینان کامل می‌توان حکم کرد که نویسندهٔ رساله طرز فکر سقراط و افلاطون را به‌هیچ وجه درنیافته بوده‌است و هر کسی که با نوشته‌های افلاطون و طرز فکر سقراطی و افلاطونی اندکی آشنا باشد این مطلب را بآسانی درمی‌یابد؛ و بعید می‌نماید که نویسندهٔ این رساله در زمرهٔ اصحاب آکادمی بوده‌باشد.

دیوگنس لائرتیوس در کتاب «تاریخ فیلسوفان» که در حدود سال ۲۲۰ پس از میلاد نوشته‌است ده رساله می‌شمارد که در زمان او همه منحول شناخته‌می‌شده است و از این ده رساله، رساله‌های «دمودوکوس» و «سیسوفوس» و «اروکسیاس» و «آکسیوخوس» به‌دست ما رسیده‌است. بعلاوه رساله‌های «دربارهٔ عدالت» و «فضیلت سیاسی» نیز از قدیم منحول شناخته شده‌است. در میان رساله‌های افلاطون هم که در قرن سوم پیش از میلاد به‌دست آریستوفانس، رئیس کتابخانهٔ سلطنتی اسکندریه، گردآوری شده‌است، چهار رساله هست که اصالتشان از قدیم مورد تردید بوده‌است. این رساله‌ها عبارتند از: «تتمهٔ قوانین»، «آلکیبیادس دوم»، «عاشقان» (یا رقیبان) و «هیپارخوس». امروز منحول‌بودن سه رسالهٔ اخیر تقریباً ثابت شده‌است و در مورد رسالهٔ «تتمهٔ قوانین» هنوز اختلاف هست. در این مورد هم که آیا رسالهٔ «آلکیبیادس اول» اصیل است یا منحول، هنوز اتفاق نظر حاصل نشده‌است، ولی اینقدر هست که «فلوطین»، پایه‌گذار فلسفهٔ نوافلاطونی، در نوشته‌های خود جمله‌هایی از «تتمهٔ قوانین» و «آلکیبیادس اول» آورده و به‌آنها استناد کرده‌است. دیوگنس لائرتیوس بر این عقیده است که «تتمهٔ قوانین» نوشتهٔ فیلیپوس نامی است که در آکادمی شاگرد ارشد افلاطون بوده و گویا پس از درگذشت استاد یادداشتهایی را که او برای تألیف کتاب «قوانین» فراهم‌آورده‌بود به‌صورت رساله‌ای مدون ساخته‌است. صاحب کتاب «الفهرست» از رسالهٔ «مینوس» به‌عنوان یکی از آثار افلاطون نام می‌برد که گویا به‌عربی ترجمه شده بوده‌است.

کوشش جدی برای تشخیص رساله‌های اصیل افلاطون از رساله‌های منسوب به‌او در اواسط قرن هجدهم آغاز شده‌است و امروز اتفاق نظری تقریبی در این باره حاصل گردیده و همهٔ رساله‌هایی که در این مجموعه گردآورده‌ایم ــ به‌استثنای «تتمهٔ قوانین» که اصالتش هنوز مدافعانی دارد ــ منحول تشخیص داده شده‌است.

در اصالت سی و سه قطعه شعر (که در پایان این مجموعه آمده‌است) تردید نیست و ما این اشعار را تنها از آن جهت در انتهای آثار فلسفی افلاطون نیاورده‌ایم که حاوی مطالب فلسفی نمی‌باشد.

در ترجمهٔ رسائل منسوب به‌افلاطون، ترجمه‌های آلمانی فرانتس زوزمیل و هیرونوموس مولر پایهٔ کارم بوده و در پاره‌ای موارد از ترجمهٔ فرانسوی لئون روبن برای مقایسه سود جسته‌ام.

چون این مجموعه در واقع دنبالهٔ «دورهٔ آثار افلاطون» است... ناشر محترم صلاح را در آن دید که شماره‌های صفحات این مجموعه دنبالهٔ شماره‌های صفحات «دورهٔ آثار افلاطون» باشد و بدین مناسبت صفحات این مجموعه از شمارهٔ ۲۲۸۱ آغاز شده و به‌شمارهٔ ۲۴۹۱ خاتمه یافته‌است.

محمدحسن لطفی تبریزی

تتمهٔ قوانين

کلینیاس: دوست گرامی، مطابق قراری که نهاده‌بودیم باز من و تو و ۹۷۳
مگیلوس عزیز در اینجا حاضر شده‌ایم تا ماهیت معرفت را بررسی کنیم و ببینیم آن چیست که اگر بشناسیمش، دارای معرفت می‌گردیم: البته تا آن حد که آدمی دارای معرفت می‌تواند شد. همهٔ مسائل مربوط به‌قانونگذاری را بررسی کردیم ولی مهمترین مسائل، یعنی این نکته که آدمی فانی چه باید بیاموزد و بشناسد تا دارای معرفت شود، هنوز حل نشده‌است و از این رو اکنون باید بکوشیم تا این مطلب را نیک بشکافیم و به‌غورش برسیم وگرنه تحقیق ما دربارهٔ موضوعی که می‌خواستیم از آغاز تا پایان روشن سازیم، ناقص خواهدماند.

آتنی: حق با توست، کلینیاس گرامی. ولی گمان می‌کنم آنچه اکنون خواهی‌شنید از یک لحاظ به‌نظرت عجیب خواهدآمد هر چند از لحاظی دیگر چنان نخواهد بود. زیرا آنچه خواهیم‌گفت شبیه داوری کسانی خواهدبود که در زندگی تجربه‌های فراوان اندوخته و بدین نتیجه رسیده‌اند که آدمیزاد هرگز به نیکبختی نخواهدرسید و روی رستگاری نخواهددید. پس گوش فرادار و ببین آیا این داوری به‌نظر تو درست می‌نماید یا نه: من نیز بر آنم که آدمیان، جز عده‌ای اندک، ممکن نیست نیکبخت و رستگار گردند، ولی این حکم را تنها به‌زمان زندگی آدمی در این جهان محدود می‌سازم، و معتقدم ما پس از مرگ همهٔ آن چیزهایی را، که به خاطر آنها در زندگی می‌کوشیم همواره کار نیک بکنیم تا در جهان دیگر قرین سعادت گردیم، بچنگ‌خواهیم‌آورد. این سخن من حاوی مطلبی تازه و عمیق نیست بلکه چیزی است که بر همهٔ مردمان، چه یونانی و چه غیریونانی، معلوم است. ما همه می‌دانیم که زندگی برای همهٔ موجودات زنده از آغاز، چه در شکم مادر و چه در هنگام تولد و چه در زمان رشد و تربیت، با هزار گونه سختی و
مشقت همراه است. پس از آن دوره‌ای می‌رسد که نه از حیث رنج و ناهمواری، ۹۷۴
بلکه از لحاظ خرسندی و آسودگی سخت کوتاه می‌نماید و تنها در این دورهٔ کوتاه

که در میانهٔ زندگی قراردارد نفسی براحتی می‌کشیم. اما به‌دنبال آن، دوران پیری زود فرامی‌رسد و هیچ کس را نمی‌توان یافت که چون در این دوران تمامی زندگی گذشتهٔ خود را پیش چشم بیاورد آرزو کند که آن زندگی را بار دیگر از سر آغاز کند مگر آنکه اسیر تصورات کودکانه باشد. می‌دانی دلیل این سخن چیست؟ ما هم اکنون در این کوششیم که ببینیم چه باید بکنیم تا دارای معرفت گردیم چنانکه گویی هر کسی قابلیت کسب معرفت را دارد. ولی راستی این است که معرفت با گامهای تند از ما می‌گریزد و هر چه ما از آنچه دانش و هنر تلقی می‌شود بیشتر بهره‌ور می‌گردیم بدین نکته آگاهتر می‌شویم که هیچ یک از دانشها و هنرها لایق آن نیست که به‌نام معرفت خوانده‌شود و معرفت در هیچ یک از چیزهای زمینی و بشری نیست و با آنکه روح ما از سر غرور می‌پندارد که حقی طبیعی بر دارابودن معرفت دارد، نمی‌تواند کشف کند که معرفت چیست و چگونه و چه هنگام می‌توان به‌آن دست‌یافت. مگر تردید و تزلزل ما دربارهٔ ماهیت معرفت و مشقتی که در راه بررسی آن تحمل می‌کنیم بدان گونه که تشریح کردم نیست؟ آیا این تزلزل و مشقت براستی بزرگتر از اعتماد کسانی نیست که قادرند خود و دیگران را به‌نحوی خردمندانه بیازمایند و از طریق انواع استدلالها و نتیجه‌گیریها به‌اتفاق نظر نایل گردند؟ آیا حق با من است و آماده‌اید تصدیق کنید که راستی همچنان است که من می‌گویم؟

کلینیاس: دوست گرامی، تصدیق می‌کنیم به‌امید آنکه به‌یاری تو در این جست و جو پیشرفت کنیم و بتوانیم در این باره به‌حقیقت کامل دست‌بیابیم.

آتنی: پس نخست باید همهٔ آن چیزهایی را که به‌نام دانش خوانده‌می‌شود و با این همه کسانی را که از آنها بهره‌ورند دارای معرفت نمی‌سازد، بررسی کنیم و به‌یک سو بنهیم و آنگاه بکوشیم تا ببینیم آیا می‌توانیم آن دانش راستین را که نیازمندش هستیم بیابیم و از آن بهره برگیریم؟

دربارهٔ دانشهایی که آدمی، پیش از هر دانش دیگر، خود را نیازمند آنها دید، باید بگوییم که هر چند آنها نخستین و ضروری‌ترین دانشها هستند و از این رو در روزگاران گذشته کسانی که پیش از دیگران از آنها بهره برگرفتند دارای معرفت تلقی شدند، ولی امروز هر که از آنها بهره دارد نه تنها صاحب معرفت شمرده‌نمی‌شود بلکه مردمان، به‌سبب آنها در او به‌دیدهٔ تحقیر می‌نگرند. اینک
۹۷۵ می‌خواهم بگویم آنها کدام هنرها و دانشها هستند، و نشان‌دهم که هر کس امروز

بخواهد به‌دانایی و معرفت شهره گردد، باید آنها را به‌یک سو نهد تا بتواند در راه تحصیل معرفت بکوشد. نخستین این دانشها، دانشی است که بنا به‌روایت داستان، رسم خوردن موجودات زنده را در بعضی موارد بکلی از میان برد و در بعضی دیگر به‌حدی قانونی محدود ساخت. ما در اینجا با ابداع‌کنندهٔ این دانش، هر کس می‌خواهد باشد، کاری نداریم. دانش و هنر مربوط به‌آماده‌ساختن آرد گندم و جو و تبدیل آنها به‌خوراک هم، البته هنر نیکی است ولی کسی را صاحب معرفت نمی‌کند. زیرا همین کلمات «آماده‌ساختن» و «تبدیل» مبین مشقتی هستند که با آن کارها توأم است. تمام هنر کشاورزی نیز همین گونه است زیرا آنچه ما را برانگیخت و بر آن داشت که زمین را با دست خود برای کشت و زرع آماده سازیم هنری همراه با آگاهی نبود بلکه غریزه‌ای طبیعی بود که خدا در وجود ما تعبیه کرده‌است. همین سخن دربارهٔ هنر خانه‌سازی و هنرهای مربوط به‌ساختن ابزارهای گوناگون مانند آهنگری و درودگری و ساختن ابزارهای بافندگی و مانند آنها نیز صادق است زیرا همهٔ این هنرها گرچه برای مردمان سودمندند ولی برای کسب فضیلت سودی از آنها نمی‌توان برد. همچنین است هنر شکار، که با آنکه انواع بسیار دارد و با زیرکی و چاره‌جویی توأم است، از پدیدآوردن فضیلت و شرف روح ناتوان می‌باشد. دربارهٔ هنر پیشگویی و تفسیر سخنان خدا نیز سخنی جز این نمی‌توانیم گفت. زیرا آن هنر به‌پیشگو و مفسّر می‌آموزد که چه سخنانی را باید به‌زبان بیاورد ولی به‌او توانایی داوری در مورد اینکه آیا آن سخنان راست و مطابق حقیقتند یا نه، نمی‌دهد.

پس معلوم شد که این هنرها ما را برای بدست‌آوردن ضروریات زندگی یاری می‌کنند ولی هیچ یک از آنها کسی را دارای معرفت نمی‌تواند ساخت. اکنون باید به‌هنرهایی روی‌آوریم که برای سرگرمی و تفریح از آنها سود می‌جوییم. بیشتر آنها هنرهای تقلیدی، و به‌عبارت دیگر، نوعی بازی هستند و استادان آنها گاه به یاری ابزارهای گوناگون و گاه با تن خود، آن هم با حرکاتی که همیشه شایسته و پسندیده نیستند، و گاه به‌یاری کلمات، تقلید می‌کنند، و از این طریق آثار موسیقی و نقاشی و پیکرتراشی را پدیدمی‌آورند. ولی همهٔ این هنرهای تقلیدی هم نتوانسته‌اند کسانی را که با جدیت تمام به‌آنها می‌پردازند از معرفت بهره‌ور سازند. پس از این هنرها (که برای رفع نیازهای زندگی یا سرگرمی و تفریح از آنها سود جسته‌می‌شود) به‌هنرهای جنگاوری و لشکرکشی و سرداری سپاه می‌رسیم که

سخت مورد نیاز ما هستند و مایهٔ شهرت و افتخار می‌باشند ولی بیشتر اوقات
به‌بخت و اتفاق وابسته‌اند و به‌اقتضای طبیعتشان با دلیری ارتباط دارند نه با ۹۷۶
معرفت. هنر پزشکی نیز برای رفع زیانهایی که از فصول سال و سرما و گرمای
سخت به‌موجودات زنده می‌رسند، سودمند است ولی معرفت راستین از آن نیز
بدست‌نمی‌آید زیرا آن هنر بی پایبندی به‌قاعده و قانونی به‌تصورات و حدسها و
گمانها اتکا دارد. هنرهای ناخدایان و کشتی‌سازان نیز در زندگی به‌ما یاری
می‌کنند ولی در میان صاحبان آنها مردی دارای معرفت نمی‌توان یافت، زیرا هیچ
یک از آنان حقیقت سود و زیان بادی را که کشتیها را به‌پیش می‌راند، نمی‌شناسد.
همچنین است حال کسانی که ادعا می‌کنند به‌نیروی سخنوری در مرافعه‌های
حقوقی به‌آدمیان یاری می‌توانند کرد زیرا هنر آنان بر حافظه و تمرین متکی است
و ناچارند تنها به‌معتقدات رایج و آداب و رسوم توجه کنند، در حالی که از
شناختن ماهیت راستین حق ناتوانند.

سرانجام به‌ورزیدگی خاصی می‌رسیم که شاید بتواند مدعی عنوان معرفت باشد. ولی آن نیز عموماً استعدادی طبیعی شمرده‌می‌شود نه معرفت. صاحبان این استعداد کسانی هستند که همه چیز را بزودی و آسانی می‌آموزند و حافظه‌ای قوی و فراگیر دارند و همین که کسی به‌یادشان بیاورد که چه باید بکنند و چه نباید بکنند زود مطلب را درمی‌یابند. این خاصیت گاه استعداد طبیعی خوانده می‌شود، گاه معرفت و گاه تندذهنی یا حضور ذهن. ولی هیچ عاقلی ممکن نیست کسی را که از این موهبت برخوردار است مردی صاحب معرفت به‌معنی راستین بنامد.

با این همه باید بتوان دانشی یافت که اگر کسی از آن بهره‌ور گردد صاحب معرفت شود: آن هم صاحب معرفت به‌معنی راستین، نه آنکه تودهٔ مردم او را صاحب معرفت بدانند. البته یافتن دانشی که مستحق عنوان معرفت باشد و صاحب آن شهروندی دارای فضیلت و معرفت بشمارآید و چه در مقام فرمانروایی و چه در مقام فرنبرداری از عدالت پیروی کند، آسان نیست. پس بگذارید ببینیم کدام است آن یگانه دانشی که اگر از دست آدمی گرفته‌می‌شود، یا آدمی از آغاز از آن بی‌بهره باشد، بکلی عاری از خرد می‌گردد؟ شاید یافتن این دانش چندان دشوار نباشد. چون دانشها را در برابر یکدیگر قرارمی‌دهیم، می‌بینیم آن دانشی که مفهوم عدد را به‌آدمیان بخشیده‌است باید همان باشد که ما به‌دنبالش

می‌گردیم و گمان می‌کنم آن دانش را خدایی به‌منظور نگاهداری نوع آدمی به‌ما بخشیده‌است نه اتفاقی نابینا. اینک گوش فرادارید تا بگویم مرادم کدام خداست. شاید آنچه اکنون خواهم‌گفت شما را به‌شگفتی آورد، و شاید چنان نشود. آیا نباید آن خدایی را که منشأ همهٔ نیکیها برای ماست، منشأ بزرگترین نیکیها یعنی ۹۷۷
معرفت، بدانیم؟ کلینیاس و مگیلوس گرامی، می‌دانید مرادم کدام خداست؟ مرادم خود کیهان است که ما مانند خدایان و دمونهای دیگر می‌پرستیمش. در اینکه همهٔ موهبتها را از این خدا داریم هیچ کس تردید نمی‌تواند کرد، ولی ما بر آنیم که او دانش اعداد را نیز به‌ما بخشیده‌است و همهٔ کسانی را که به‌رهبری او گردن بنهند و از او پیروی کنند از آن دانش بهره‌ور خواهدساخت. اگر این کیهان ــ یا آسمان یا ساختمان جهان ــ را به‌چشم دقت بنگریم خواهیم‌دید که او چگونه هر ستاره‌ای را که در آغوش دارد در سیر و گردش خود با خود می‌گرداند و به‌همهٔ آنها خوراک مقتضی و فصول مختلف سال را می‌بخشد. از این رو حق داریم ادعا کنیم که او همهٔ نعمتها و نیکیها، و از آن جمله معرفت را، از طریق دانش اعداد به‌ما ارزانی داشته‌است؛ و این نعمت اخیر، یعنی دانش اعداد، برای هر کسی که بتواند از آن بهره‌ور گردد و به‌راهنمایی اعداد، حرکات اجرام آسمانی را مطالعه کند، ارزنده‌ترین نعمتهاست.

ما بر آنیم که اگر عدد از دست آدمی گرفته‌شود، آدمی هرگز نمی‌تواند به معرفت نایل گردد و آنجا که معرفت و خرد نباشد روح هیچ موجود زنده‌ای نمی‌تواند از فضیلت بهره‌ور شود. موجودی زنده که دو و سه و فرد و زوج را نشناسد و مفهومی از عدد نداشته‌باشد نمی‌تواند دربارهٔ چیزی، توجیهی خردمندانه بیابد، و ارتباطش با همهٔ اشیاء به‌ادراک حسی و یادآوردی منحصر می‌شود. البته این امر مانع از آن نیست که از فضایلی مانند شجاعت و خویشتن‌داری بهره‌ور گردد، ولی موجودی که قادر به‌اندیشیدن خردمندانه نباشد نمی‌تواند به‌معرفت دست بیابد و کسی که از معرفت بی‌بهره باشد از مهمترین بخش فضیلت عاری است، و در نتیجه، از کل فضیلت کامل بی‌بهره است و چنین کسی به‌نیکبختی راستین نمی‌تواند رسید. از این رو ضرورت اقتضا می‌کند که عدد را پایهٔ همهٔ شناساییهای آدمی بدانیم. تشریح چگونگی این ضرورت به‌بیانی مفصل احتیاج دارد، ولی آنچه تا کنون باختصار گفتیم نشان‌می‌دهد که اگر عدد را از ما بگیرند هیچ یک از هنرهایی که پیشتر برشمردیم و به‌یک سو نهادیم نمی‌تواند باقی‌بماند. شاید بعضی

کسان گمان ببرند که برای بهره‌وری از آن هنرها تنها اندک نیازی به‌عدد داریم. همین «اندک» نیز خود بسیار مهم است. ولی اگر همهٔ اموری را که منشأی خدایی یا انسانی دارند، و همچنین ماهیت خداپرستی، و طبیعت واقعی اعداد را، در نظر
۹۷۸ آوریم و بخواهیم آنها را بشناسیم خواهیم‌دید که نیرو و تأثیر عدد به‌اندازه‌ای است که هیچ پیشگویی هم نمی‌تواند تمام آن را دریابد. برای هر کسی همین قدر روشن است که در تمام حوزهٔ هنر موسیقی همهٔ صداها و حرکات تحت قانون عدد قراردارند، و مهمتر اینکه هر چه نیک است از عدد برمی‌آید. این واقعیت را که عدد منشأ هیچ شری نیست بآسانی می‌توان دریافت، و امیدوارم این نکته را با استدلالی که خواهم‌کرد روشنتر سازم: می‌دانیم که هر چه فاقد نظم و قاعده است و همچنین هر زشتی و بدی، از اندازهٔ عددی بی‌بهره است، و هر کسی که می‌خواهد فرجامی نیک داشته‌باشد و رستگار گردد باید این واقعیت را بپذیرد. هیچ کس نمی‌تواند بدون شناسایی عدد، عدالت و نیکی و زیبایی و هر چه را از آن قبیل است به‌وجه درست تصور کند و تجزیه و تحلیل نماید و به‌نحوی بیان کند که خود و دیگران را قانع سازد.

اکنون بگذارید بدین مسأله روی‌آوریم که ما آدمیان چگونه و به‌چه نحو بر مفهوم عدد آگاه گردیده‌ایم. چه شده‌است که کیهان این قابلیت طبیعی را به‌ما بخشیده‌است که با دقت در کیهان، توانسته‌ایم فرق میان یک و دو را بشناسیم در حالی که دیگر موجودات زنده این موهبت را از پدر خود دریافت نکرده‌اند؟ خدا این توانایی را در نهاد ما به‌ودیعه گذاشت که آن فرق را، اگر به‌ما نشان‌داده‌شود، دریابیم، آنگاه آن را نه یک بار و دو بار بلکه پیاپی به‌ما نشان‌داد. از میان همهٔ چیزهایی که خدا به‌ما نشان‌داد، آدمی چه واحدی زیباتر از روز می‌توانست یافت؟ پس از آنکه به‌این واحد آگاه گردید، لازم آمد که شب را از آن جدا کند، زیرا شب
۹۷۹ همچون ضد و نقطهٔ مقابل روز نمایان شد. آسمان با گردش پایان‌ناپذیرش این دو بخش زمان را پشت سر هم آورد، و بدین‌سان آدمی پیاپی به‌فرق یک و دو آگاه گردید تا آنکه سرانجام نادانترین مردمان نیز شمردن آموختند، زیرا هر کسی آگاه شد به‌اینکه سه‌یی و چهاری و، به‌طور کلی، کثرت چگونه پدیدمی‌آید. بعلاوه خدا در وجود خود، ماه را آفرید که چون گاه بزرگتر می‌نماید و گاه کوچکتر، در طی پانزده شبانه‌روز هر روزی را غیر از روز دیگر نمایان می‌سازد و بدین‌سان مدار خود را می‌پیماید. گردش ماه گردشی منظم است که دائم تکرار می‌شود و از این

رو هر کسی که بخواهد همهٔ روزهای این گردش دورانی را به‌هم پیوند دهد و به‌صورت واحدی تصور کند، بر آن تکرار منظم واقف می‌گردد و در نتیجه، همهٔ موجودات زنده‌ای که خدا استعداد آموختن به‌آنان بخشیده‌است، هر قدر هم کندذهن باشند، می‌توانند شمردن را بیاموزند. بدین ترتیب همهٔ موجوداتی که استعداد آموختن داشتند، شمردن را آموخته‌اند و هر چیزی را به‌صورت واحدی خاص می‌بینند. آنچه در مورد آگاهی بر نسبتهای متقابل اعداد می‌توانم گفت این است که گمان می‌برم خدا برای منظوری بزرگتر، ولی در عین حال به‌همین منظور نیز، ماه را همچون موجودی ساخت که خاصیت افزایش و کاهش دارد و از به‌هم پیوستن ماهها سال را پدیدآورد و بدین ترتیب آدمیان بتدریج به‌نسبتهای متقابل اعداد وقوف یافتند. ولی این ترتیب ماهها و فصول نتیجهٔ دیگری هم دارد و آن این است که زمین حاصل به‌مقدار فراوان عرضه کند به‌نحوی که همهٔ موجودات زنده خوراک کافی داشته‌باشند، مگر آنگاه که توفان روی نماید و باران نابهنگام یا مفرط ببارد. اما هنگامی هم که بر خلاف این نظم، خشکسالی سخت، شود تقصیری متوجه خدا نیست بلکه گناه از آدمیان است که مایحتاج زندگی را به‌وجه عادلانه میان خود تقسیم نمی‌کنند.

هنگام تحقیق دربارهٔ قوانین بدین نتیجه رسیدیم که پی‌بردن به‌آنچه برای آدمیان سودمند است دشوار نیست و هر کسی بآسانی می‌تواند مطالبی را که در این باره گفتیم دریابد و بداند که برای او چه سود دارد و چه زیان، و آنچه را برای خود سودمند می‌داند به‌مرحلهٔ اجرا درآورد. ولی دریافتن اینکه آدمی چگونه می‌تواند دارای فضیلت باشد دشوار است. مردمان بر این عقیده‌اند که بدست‌آوردن همهٔ نعمتها نه تنها ممکن بلکه آسان است. هر کسی می‌تواند آنچه را چشم‌پوشیدنی است از آنچه چشم‌پوشیدنی نیست بازبشناسد، و همه می‌دانند که برای سلامت تن چه مفید است و چه مضر. این مطلب را هم که روح نیازمند فضیلت است همهٔ مردمان می‌پذیرند و چون از آنان پرسیده‌شود که آدمی از چه راه باید صاحب فضیلت شود، می‌گویند باید از عدالت و خویشتن‌داری و شجاعت و دانایی بهره‌ور گردد. ولی نکته‌ای که مردمان دربارهٔ آن اتفاق نظر ندارند این است که آن دانایی، دانایی به‌کدام امر است. ما خود هنگام تحقیق در این نکته، علاوه بر دانشهایی که برشمردیم، دانشی تازه یافتیم و گفتیم هر کس از آن بهره‌ور شود بحق می‌توان او را دانا و صاحب معرفت شمرد، و اینک باید به‌بررسی ادامه دهیم تا ببینیم آیا

کسی که دارای آن دانش باشد براستی دانا و صاحب معرفت و فضیلت می‌شود؟

کلینیاس: دوست گرامی، معلوم می‌شود حق داشتی در آغاز بحث بگویی دربارهٔ مهمترین مسائل سخنان مهمی خواهی‌گفت.

آتنی: مسألهٔ مورد بحث البته مسألهٔ مهمی است ولی مهمتر از آن این است که آیا آنچه در این باره گفتیم راست است یا نه؟

کلینیاس: بی‌گمان. بنا بر این خسته مشو و اندیشه‌های خود را تشریح کن.

۹۸۰ **آتنی:** من از سخن‌گفتن خسته نمی‌شوم به‌شرط آنکه شما نیز از شنیدن خسته نشوید.

مگیلوس: البته خسته نمی‌شویم و از جانب هر دومان به‌تو وعده می‌دهم که سخنانت را بدقت خواهیم‌شنید.

آتنی: برای اینکه بررسی مطلب را از ریشه‌اش آغاز کنیم نخست باید معلوم کنیم که آنچه به‌نام معرفت می‌خوانیم چیست؛ و بدین‌سان، شاید بتوانیم، مفهوم معرفت را روشن سازیم. ولی اگر از روشن‌ساختن آن مفهوم ناتوان باشیم، باید به‌مطلب دوم بپردازیم، یعنی معلوم کنیم که آدمی از کدام دانشها و از چند دانش باید بهره برگیرد تا به‌عقیدهٔ ما بتوان او را دانا و دارای معرفت شمرد.

کلینیاس: بسیار خوب. به‌سخن ادامه ده.

آتنی: مطلب دیگر این است که قانونگذار برای اینکه از هر سرزنشی در امان باشد باید دربارهٔ خدایان عقیده‌ای زیباتر و در خورتر از آنچه دیگران ابراز داشته‌اند، پدیدآورد و بیان کند و در سراسر زندگی خدایان را از طریق زیباترین نعمتهایی که هنر و دانش به‌ما ارزانی داشته‌است بستاید و بدین ترتیب احساسات نشاط‌آمیز دل خود را به‌وسیلهٔ سرودهایی در ستایش آنان به‌زبان آورد.

کلینیاس: خوب گفتی، دوست گرامی. همین خود حسن ختامی برای قانونگذاری است که با یاری‌گرفتن از فرشتگان هنر خدا را نیایش کنی و زندگی را در کمال پاکیزگی بسرآوری و به‌فرجامی نیک و زیبا نایل گردی.

آتنی: کلینیاس، بدین منظور چه باید بکنیم؟ آیا بهتر آن نیست که به وسیلهٔ سرودهایی که در ستایش خدایان می‌خوانیم از آنان بخواهیم ما را یاری دهند تا بتوانیم بهترین و زیباترین سخنان را در وصف آنان بگوییم؟ آیا این پیشنهاد را می‌پسندی یا پیشنهادی بهتر داری؟

کلینیاس: پیشنهاد تو را می‌پسندم. پس دعا کن و هر سخن زیبایی را که

دربارهٔ خدایان به‌ذهنت می‌رسد بگو.

آتنی: به‌یاری خدا چنین خواهم‌کرد. پس تو نیز با من دعا کن.

کلینیاس: اکنون سخن بگو.

آتنی: نخستین چیزی که به‌ذهنم می‌رسد این است که وظیفه دارم دربارهٔ اصل و آغاز خدایان و موجودات زنده، به‌جای سخنان ناشایستهٔ پیشینیان، شرحی بهتر و شایسته‌تر مطابق اصولی که پیشتر تشریح کرده‌ایم بیان کنم. بدین منظور به‌مطالبی برمی‌گردم که در برابر عقاید و تعالیم منکران خدا به‌زبان آوردم. در آن هنگام گفتم که خدایان از هیچ یک از چیزها، چه بزرگ و چه کوچک، غافل نیستند، و دربارهٔ حق و ناحق سختگیر و سازش‌ناپذیرند. کلینیاس، شما آن سخنان را یادداشت کردید و از این رو بی‌گمان آنها را بیاددارید. نکتهٔ اصلی آن سخنان این بود که هر چه از نوع روح است اصیل‌تر و پیشتر از همهٔ چیزهایی است که از نوع جسمند. این نکته را بیاددارید؟ بی‌گمان نکته‌ای را هم که پس از آن گفته‌شد از یاد نبرده‌اید، و آن چنین بود که هر چه بهتر و اصیل‌تر و به‌خدا شبیه‌تر است شریفتر از چیزهای بدتر و فرعی‌تر و کم‌ارجتر است، همان گونه که فرمانروا و راهنما اصیل‌تر و شریفتر از فرمانبر است. اگر این سخن راست است که روح اصیل‌تر و پیشتر از جسم است پس باید بپذیریم که آنچه خود اصل، و منشأ ۹۸۱
آن اصل، می‌باشد اصیل‌تر از همهٔ چیزهاست. همچنین باید بپذیریم که آن اصل و منشأ اصل، بهتر از همه چیز است و بنا بر این اگر ما در طریق جست و جوی اصل و منشأ خدایان گام برداریم، براستی در راه عالیترین معرفت پیش خواهیم‌رفت.

کلینیاس: بسیار خوب، این نکته را در ذهن خواهیم‌داشت.

آتنی: آیا حق نداریم بگوییم که عنوان موجود زنده را تنها آنجا بکار می‌توان برد که از پیوند روح و تن موجودی واحد پدیدآمده‌باشد؟

کلینیاس: بی‌گمان.

آتنی: پس موجود زنده چنین موجودی است؟

کلینیاس: آری.

آتنی: به‌احتمال قوی پنج جسم اصلی وجوددارد که همهٔ اجسام دیگر از آمیزش و پیوند آنها پدیدمی‌آیند و آن پنج جسم اصل و مایهٔ اجسام دیگرند. ولی موجودات غیرجسمانی فقط یک نوعند، زیرا هر چیز بی‌جسم و بی‌رنگ که پدید آید از نوع چیزهای خدایی است، یعنی از نوع روح. تنها این نوع اخیر توانایی

ساختن و آفریدن دارد، ولی انواع دیگر، که به‌نام جسم می‌خوانیم، ساخته و آفریده می‌شوند و بچشم‌می‌آیند، در حالی که آنچه روح نامیده‌می‌شود نادیدنی است و آن را تنها به‌نیروی اندیشیدن می‌توان دریافت همچنان که خود آن نیز دارای نیروی اندیشیدن و یادآوری است و این توانایی را دارد که همهٔ نسبتهای مختلف اعداد زوج و فرد را حساب کند و دریابد. آن پنج جسم اصلی عبارتند از آتش و آب و هوا و خاک و اثیر، و هر یک حوزهٔ خاص خود را دارد و در هر یک از آن حوزه‌ها انواع موجودات زنده به‌تعداد کثیر پدیدمی‌آیند و از این رو هر یک از انواع موجود در آن حوزه‌ها را باید جداگانه بررسی کرد. نخست موجودات زنده‌ای را که در روی زمین بسرمی‌برند، یعنی آدمیان و جانوران پادار و بی‌پا و همچنین موجوداتی را که به‌قصد خود می‌توانند جنبید و آنهایی را که در جای خود ساکنند و در آن ریشه دوانده‌اند، نوعی واحد می‌شماریم: همهٔ آن موجودات زنده از آن رو نوعی واحدند که از اجسام اصلی تشکیل یافته‌اند، ولی خاک در وجودشان بیشتر از اجسام اصلی دیگر است و بدین جهت دارای جسم سختند. نوع دوم موجودات زنده، ستارگانند، زیرا اینان نیز همین که پدیدآمدند، دیدنی شدند. جزءِ عمدهٔ وجود اینان آتش است ولی خاک و هوا و اجزای کوچکی از دیگر اجسام اصلی هم در وجودشان هست، و از این رو می‌توان گفت که آمیزش مختلف آن اجزا سبب پیدایش موجودات مختلفی از این نوع می‌شود که همه دیدنی هستند. همهٔ انواع موجودات آسمانی را باید تحت نوعی واحد درآورد و نژاد خدایی نامید که هم دارای زیباترین بدنها هستند و هم از نیکبخت‌ترین ارواح بهره دارند. اما دربارهٔ
۹۸۲ سرنوشت آنان دو نظر می‌توان داشت: یکی اینکه هر یک از آنان مطلقاً مرگ‌ناپذیر و ابدی است و از هر حیث طبیعت خدایی دارد؛ دیگر آنکه آنها لااقل زندگی بسیار درازی دارند و چنان زمان درازی زنده می‌مانند که دیگر نیازی به‌عمر درازتر ندارند.

اکنون بگذارید آن دو نوع موجود زنده را به‌وجهی بهتر تشریح کنیم: هر دو دیدنی هستند، ولی یکی بظاهر تنها از آتش است و دیگری از خاک. این یک بی‌نظم و قاعده حرکت می‌کند در حالی که آن دیگری در همهٔ احوال تابع نظم کامل است. آنچه را بی‌نظم و قاعده حرکت می‌کند باید عاری از معرفت بشماریم، و می‌دانیم که همهٔ موجودات زنده که روی زمین ما بسرمی‌برند چنینند. ولی موجودات آسمانی مدارهای خود را از روی نظم و قاعده می‌پیمایند و همین خود

دلیل معرفت آنهاست زیرا برای دانایی و معرفت موجودی زنده دلیلی بهتر از این نیست که آن موجود در همهٔ افعال و انفعالات خود تابع نظم و قاعده است و ضرورتی که بر روحی دانا و خردمند حاکم است قویترین ضرورتهاست زیرا چنین روحی مطابق قانون خود بر خویشتن فرمان‌می‌راند بی آنکه چیزی دیگر بر آن حاکم باشد. وقتی که روحی تصمیمی از روی بصیرت اتخاذ می‌کند، اراده‌اش مطابق آن بصیرت کاملاً استوار و تغییرناپذیر می‌ماند، حتی استوارتر و تغییرناپذیرتر از فولاد؛ و سه الههٔ سرنوشت مراقبت می‌کنند که هر تصمیمی که هر یک از خدایان می‌گیرند، بی هیچ گونه تغییر به‌مرحلهٔ اجرا درآید. از این رو آدمیان باید این واقعیت را که گردش روشنان آسمانی همیشه به‌یک حال و به‌یک نحو می‌ماند و آنان طی زمانی بی‌پایان همان تصمیمی را که از آغاز گرفته‌اند اجرا می‌کنند و هرگز از مدار خود بیرون نمی‌روند و تزلزل و دودلی در آنان راه‌نمی‌یابد و تصمیمشان را دگرگون نمی‌سازد، دلیل معرفت و خردمندی آنان بدانند. بعضی کسان با دیدن اینکه ستارگان همیشه به‌یک نحو عمل می‌کنند نتیجه‌ای معکوس گرفته‌اند و معتقد شده‌اند که آنان باید بی‌روح باشند و این سخن دور از خرد، تودهٔ مردمان را به‌گمراهی کشانده‌است و بر آن داشته که گمان برند آدمی چون حرکات ارادی می‌تواند کرد پس زنده و خردمند است ولی آن خدایان چون همیشه مداری واحد می‌پیمایند فاقد زندگی و خردند، در حالی که هر آدمی که توانایی داوری درست دارد و از روی محبت و نیکخواهی داوری می‌کند باید بپذیرد که موجودی که همیشه در همهٔ اعمال و رفتار خود از نظم و قاعده‌ای واحد پیروی می‌نماید باید، درست به‌علت همین پیروی از نظم واحد، خردمند شمرده‌شود و این گونه پیروی از قاعده و نظم، خاص طبیعت ستارگان است که نه تنها به‌چشم زیبا می‌نمایند بلکه زیباترین رفتارها را دارند و عالیترین رقصها را اجرا می‌کنند و از طریق ذات زندهٔ خود همهٔ چیزهای لازم را به‌آدمیان می‌بخشند. بعلاوه، اگر به‌عظمت آنان ۹۸۳
توجه کنیم معلوم می‌شود که حق داریم آنان را دارای روح بدانیم: آنان بدان کوچکی که به‌چشم ما می‌نمایند نیستند، بلکه بسیار بزرگ و عظیمند و در این هیچ تردید نیست و دلایل قوی بر درستی این سخن می‌توان آورد و باید چنان بدانیم که خورشید بزرگتر از تمام زمین ماست و به‌طور کلی عظمت ستارگانی که آسمان را می‌پیمایند در تصور ما نمی‌گنجد. وقتی از خود می‌پرسیم که چگونه نیرویی چنان موجود عظیمی را به‌حرکت می‌تواند آورد پاسخی نمی‌یابیم جز

اینکه تنها خدایی به‌چنان کاری تواناست. زیرا هیچ جسمی جز از طریق خدا نمی‌تواند دارای روح شود و چون خدا هر جسمی را ذی‌روح می‌تواند ساخت بنا بر این بآسانی می‌تواند به‌چنان جسم عظیمی روح ببخشد و آن را بحرکت‌آورد. بدین ترتیب سخنی که دربارهٔ همهٔ آن اجسام می‌توانیم گفت چنین است: ممکن نیست آسمان و زمین و ستارگان مدار خود را چنان دقیق و منظم در طی سالها و ماهها و روزها بپیمایند و همهٔ نتایج آن پیمودنها بی‌استثنا برای ما نیک و سودمند باشند اگر هر یک از آنها دارای روحی خاص خود نباشد. آدمی حقیر باید از سخن بیهوده و بی‌معنی بپرهیزد و همیشه بکوشد تا سخن شایسته بگوید.

کسی که نیروهای محرک معین، یا خواص طبیعی اجسام، یا چیزی مانند آن را علت گردش دورانی ستارگان می‌شمارد سخنی روشن و آشکار نمی‌گوید. ما باید آنچه را در این باره گفتیم به‌اصرار تمام بار دیگر بگوییم تا معلوم شود که آیا سخنان ما درست و مستدلند یا بیهوده و بی‌معنی. می‌گوییم همهٔ چیزها به‌دو جنس تقسیم می‌شوند که یکی جسم است و دیگری روح. از هر یک از اینها انواع گوناگون و بسیار وجوددارد و هر جنسی با جنس دیگر و هر نوعی با انواع دیگر فرق دارد، و جنس سومی وجود ندارد که با آن دو جنس از لحاظی مشترک باشد. روح خردمند است و جسم عاری از خرد، روح فرمانرواست و جسم فرمانبر، روح علت همه چیز است در حالی که جسم قابلیت هیچ گونه اثربخشی و عملی را ندارد. بنا بر این، این ادعا که حرکات آسمان علتی دیگر جز روح دارد، سخنی ابلهانه و دور از خرد است. اگر سخن ما دربارهٔ موضوعی بدین مهمی درستتر از همهٔ ادعاهای دیگر است، و اگر ادعای درست این است که همهٔ آن حرکات از خدایان ناشی است، پس یکی از دو نظریه را باید پذیرفت: یا باید خود ستارگان را به‌عنوان خدایان نیایش کنیم و بستاییم، و یا باید آنها را لااقل تصاویر خدایان بدانیم و
۹۸۴ همچون پیکره‌هایی که برای خدایان ساخته‌می‌شوند تلقی کنیم منتها پیکره‌هایی که به‌دست خود خدایان ساخته‌شده‌اند. چنانکه گفتیم، باید یکی از دو سخن را بپذیریم، چه اگر هم تصمیم بر این بگیریم که آنها را تصاویر خدایان بدانیم حق نداریم بگوییم آنها ساختهٔ دست هنرمندانی کوچک و بی‌خردند بلکه باید آنها را بیشتر از پیکره‌های خدایان بپرستیم. زیرا در هیچ جا نمی‌توان تصاویری از خدایان یافت که بدان زیبایی باشند و همهٔ آدمیان در ستایش آنها اتفاق نظر داشته‌باشند و در مقامی بدان علو قرارداده شده‌باشند و دارای چنان زندگی کامل

و چنان پاکیزگی و وقار باشند.

پس بگذارید دربارهٔ خدایان چنین بگوییم. تا کنون دربارهٔ دو نوع موجود دیدنی سخن گفتیم که یکی را جاودانی و مرگ‌ناپذیر خواندیم و دیگری را زمینی و فانی. اکنون باید بکوشیم سه نوع دیگر را هم که در میان پنج نوع، انواع میانه‌اند، معین کنیم. مقام پس از مقام آتش را باید به‌اثیر بدهیم، و بگوییم که روح جهان موجوداتی زنده از نوع اثیر، که عنصر غالب در وجودشان اثیر است، پدیدآورد و به‌وجودشان اجزای کوچکتری از عناصر دیگر، تنها بدان مقدار که برای آمیزش ضروری است، افزود. آنگاه باید چنان بدانیم که روح جهان، پس از اثیر، از هوا نیز موجوداتی زنده بوجودآورد، و همچنین موجودات نوع سومی از آب. احتمال بر این است که روح جهان با پدیدآوردن آن موجودات تمام کیهان را از موجودات زنده پر ساخت: از این طریق که همهٔ عناصر را به‌انواع و نسبتهای گوناگون به‌هم آمیخت و بدین منظور بکاربرد و در هر یک از آن موجودات زندگی دمید و ترتیب پدیدآوردن آنها چنین بود که روح جهان، آفرینش را با خدایان دیدنی آغاز کرد و آنگاه به‌ساختن نوع دوم و نوع سوم و نوع چهارم پرداخت و کار خود را با آفریدن نوع پنجم که شامل ما آدمیان نیز می‌شود بپایان‌برد.

به‌زئوس و هرا و خدایان دیگر از این نوع، هر کسی هر مقامی را که خود می‌خواهد، می‌تواند بدهد؛ اما آن قانون و آن اصول را باید مراعات کند. ولی ستارگان را باید بزرگترین و شایان ستایش‌ترین و تیزبین‌ترین خدایانی بداند که بچشم‌می‌آیند. پس از مقام خدایان، مقام دمونهاست که از جنس اثیر و هوا می‌باشند. اینان مقام سوم یعنی مقام میانه را دارند و مترجم خدایانند و ما باید با دعاهای خود آنان را بستاییم تا در نزد خدایان از ما شفاعت کنند. دمونها بر دو نوعند: یکی دمونهای اثیری هستند و نوع دوم که نوع فروتری است از آب ساخته
شده‌است. هیچ یک از آنها به‌نحو کامل به‌چشم ما نمی‌آیند و ما نمی‌توانیم دمونی ۹۸۵
را، حتی اگر نزدیک ما باشد، ببینیم، و با این همه باید آنان را دارای بصیرتی شگفت‌انگیز بدانیم و موجوداتی تیزبین با حافظه‌ای قوی بشماریم که همهٔ اندیشه‌های ما را می‌شناسند و ما را اگر شریف و بافضیلت باشیم دوست‌دارند و اگر از فضیلت بی‌بهره باشیم از ما بیزاری می‌جویند، زیرا آنان، بر خلاف خدایان دستخوش درد و اندوهند و تنها خدایانی که از خاصیت خدایی به‌منتها درجه برخوردارند برتر از درد و لذتند و در کمال معرفت و خردمندی زندگی می‌کنند.

چون تمام کیهان آکنده از موجودات زنده است آن موجودات نه تنها اندیشه‌های خود را به‌یکدیگر ابلاغ می‌توانند کرد بلکه آنها را به‌واسطهٔ دمونها به‌خدایان نیز می‌توانند رساند زیرا دمونها که موجوداتی سبکبالند و در میانهٔ جهان جای دارند، می‌توانند هم به‌زمین فرودآیند و هم به‌همهٔ حوزه‌های آسمان صعود کنند. پنجمین نوع موجودات زنده متعلق به‌آب است و از آب زاییده شده‌است. این نوع را باید نیمه‌خدا بدانیم که گاه بچشم‌می‌آید و گاه از دیدهٔ ما پنهان می‌شود و بدین جهت ما را به‌اعجاب می‌آورد.

چون بعضی کسان با آن موجودات زنده تماس یافتند ـ اعم از آنکه آنان را در خواب دیدند یا، در حال تندرستی یا بیماری پیشگوییهایی از زبان آنان شنیدند یا در دم مرگ صدای آنان به‌گوششان رسید ـ تصورات عجیبی از آنان چه در ذهن افراد و چه برای اقوام و ملتها پدیدآمد و این تصورات منبع تشریفات دینی گوناگون گردید و در آینده نیز چنین خواهدبود. قانونگذار، اگر عقل و هوشش بجا باشد آن گونه نوآوریها را مجاز نخواهدشمرد و شکل تازه‌ای از خداپرستی را در کشور خود برقرار نخواهدساخت، ولی از سوی دیگر قربانیهایی را که طبق رسوم و آداب دیرین بجاآورده‌می‌شوند ممنوع نخواهدکرد زیرا دربارهٔ این گونه امور دانشی ندارد که بدان اعتماد تواند کرد و اصلاً شناسایی آن مسائل از افق طبیعت انسانی بیرون است. اما در عین حال از آنچه تا کنون گفته‌شد این نتیجه بدست‌می‌آید که قانونگذار موظف است در برابر مردمان، وجود خدایانی را که بچشم‌می‌آیند تصدیق کند و بر مردمان روشن سازد که آنان نیز خدا هستند هر چند چنانکه باید پرستیده‌نمی‌شوند و قربانیهای شایسته به‌آنان داده‌نمی‌شود. اکنون فرض کنید یکی از ما ببیند که خورشید و ماه چگونه برمی‌آیند و چگونه از مقام بلند خود همهٔ ما را می‌نگرند، ولی نه تنها دربارهٔ اعجابی که به‌او دست‌می‌دهد سخنی به‌دیگران نگوید بلکه هیچ نکوشد آدمیان را متوجه سازد که از ستودن آن ذوات غفلت می‌ورزند، و مردمان را بر آن ندارد که قربانیهای لازم را برای آنان بیاورند و جشنهایی شایسته برای بزرگداشت آنان برپا کنند، و در مقام
۹۸۶ آن برنیاید که زمانهای خاص هر یک از آن دو ستاره، یعنی سال و ماه را، متعلق به‌آنان بداند: آیا به‌عقیدهٔ شما چنان کسی نباید هم در نظر خود و هم در نظر کسانی که به‌رفتار او آگاه می‌شوند، بیکاره و نالایق شمرده‌شود؟

کلینیاس: دوست گرامی، چنان کسی براستی بیکاره و نالایق است.

آتنی: پس: کلینیاس، بدان که من خود اکنون در آن حالم.

کلینیاس: مرادت چیست؟

آتنی: بدانید که من از طریق مطالعه و پژوهش بدین نتیجه رسیده‌ام که در سراسر فضای کیهان هشت فلک وجوددارد که همه خویشاوند یکدیگرند. آگاهی من بر این امر، مطلب مهمی نیست زیرا دیگران نیز می‌توانند آن را بآسانی دریابند. از آنها، سه فلک خاص خورشید و ماه و ستارگان ثابت است که پیشتر به‌آن اشاره کرده‌ام. علاوه بر آن سه، پنج فلک دیگر هست. مبادا کسی بپندارد که از همهٔ آن افلاک و خدایانی که در آنها حرکت می‌کنند، اعم از اینکه خود آنان ستارگانی باشند که در آسمان به‌این سو آن سو می‌روند یا مرکبهایی که ستارگان بر آنها سوارند و به‌این سو و آن سو می‌رانند، تنها چند تایی خدا هستند و دیگران خدا نیستند، یا تنها یکی از آنان از نژاد اصیل است و دیگران چنانند که بزبان آوردنش ناسزاست. آنچه ما در این مورد باید بگوییم این است که آنان برادران یکدیگرند، و باید همهٔ آنان را به‌دیدهٔ احترام بنگریم، نه آنکه سال را متعلق به‌یکی بدانیم و ماه را متعلق به‌دیگری، و برای سومی هیچ سهمی از زمان قائل نشویم. راستی چنین است که هر یک از آنها طی زمانی معین مدار خود را می‌پیماید و به‌تکمیل نظم جهان که زادهٔ تدبیر و خرد والای خدایی است، یاری می‌کند. این نظم، نخست کسی را که از حیث قابلیت روحی برتر از دیگران بود، به‌شگفتی آورد. آنگاه آن کس اشتیاق پیدا کرد که دربارهٔ آن نظم، آن مقدار که طبیعت آدمی ظرفیت شناختنش را دارد، شناسایی بدست‌آورد زیرا اعتقاد راسخ داشت بر اینکه آن شناسایی مایهٔ نیکبختی او در زندگی خواهدبود و پس از مرگ او را به‌مقامی که خاص فضیلت است رهنمون خواهدشد. پس از آنکه بتنهایی از شناساییی که یگانه معرفت حقیقی است بهره‌ور گردید، بقیهٔ زندگی خود را با تماشای زیباترین چیزهایی که به‌چشم تماشاگر نمایان تواندبود بسربرد.

اکنون وقت آن است که بگویم آن خدایان چند تا هستند و کدامند و هیچ بیم ندارم به‌دروغگویی متهم گردم. پس اینک تکرار می‌کنم که آنان هشت تا هستند که سه تا از آنان را نام بردم و پنج تای دیگر را باید نام ببرم. حرکت خدایان سوم و چهارم از حیث سرعت با حرکت خورشید برابر است، نه تندتر از آن است و نه آهسته‌تر، به‌نحوی که نیروهای خردمندانه‌ای که این سه ستاره را پیش‌می‌برند رفتاری واحد دارند. این سه عبارتند از خورشید و ستارهٔ بامداد و

سیارهٔ دیگری که نامش را نمی‌توان گفت زیرا کسی که آن را نخستین بار دید
۹۸۷ یونانی نبود و از آن رو آن سیاره نامی ندارد. کسانی که بار نخست آسمان را بدقت نگریستند در سرزمینهایی مانند سوریه و مصر می‌زیستند که در تابستان آسمانی روشن و بی‌ابر و بی‌باران دارند و در آنجا ستارگان را بی‌پرده می‌توان دید. نتیجهٔ مطالعاتی که آنان طی هزاران سال بارها و بکرات کردند، به‌همهٔ اقوام دیگر، و از آن جمله به‌ما، رسیده‌است و از این رو با خیال راحت می‌توانیم آن را در قوانین خود جای دهیم؛ زیرا سخت بی‌معنی است اگر کسی ادعا کند که ذوات خدایی شایان ستایش و پرستش نیستند و آن موجودات دانا و بامعرفت، خدا نمی‌باشند. ولی علت اینکه بعضی از آنها نامی ندارند همان است که گفتم. آنها هر چند نامی ندارند ولی به‌صفاتی شناخته‌می‌شوند که به‌سبب آنها به‌خدایان معینی منتسب می‌گردند. مثلاً ستارهٔ بامداد که همان ستارهٔ شامگاه است ستارهٔ آفرودیته (زهره) خوانده‌می‌شود و این انتساب بحق است و نشانهٔ شایستگی قانونگذار سوری است. آن ستارهٔ دیگر که از حیث مدت پیمودن مدار خود با ستارهٔ بامداد و خورشید برابر است، ستارهٔ هرمس (عطارد) خوانده‌می‌شود. علاوه بر آنها سه ستارهٔ دیگر هست که مانند ماه و خورشید مدار خود را می‌پیمایند. فلک هشتم فلک خاصی است که بحق می‌توان آن را بخش بالای جهان نامید و این فلک مدار خود را در جهت مخالف آن هفت فلک می‌پیماید ولی بر همهٔ آنها حاکم است و لااقل بر ما آدمیان که از این امور آگاهی اندکی داریم چنین می‌نماید که افلاک دیگر را به دنبال خود می‌کشد. ما آنچه را بدرستی می‌دانیم، موظفیم بگوییم، زیرا از این طریق دانش حقیقی به‌کسانی هم که از علم راستین تنها بهره‌ای ناچیز دارند، می‌رسد. اکنون باید دربارهٔ آن سه سیاره‌ای سخن بگوییم که یکی آهسته‌تر از همهٔ سیارات حرکت می‌کند و عموماً به‌نام ستارهٔ کرونوس (زحل) خوانده‌می‌شود. سیاره‌ای که از حیث آهستگی پس از آن است ستارهٔ زئوس (مشتری) نام دارد و سومی ستارهٔ آرس (مریخ)، و رنگ این سیارهٔ اخیر سرخ‌تر از همه است. درک هیچ یک از این مطالب دشوار نیست و کسی که بخواهد در این باره حقیقت را دریابد به‌نتیجه‌ای جز آنچه ما گفتیم نخواهدرسید.

هر یونانی حق دارد چنین بیندیشد که وطنش بهتر از همهٔ سرزمینهای دیگر قابلیت بارآوردن و پروردن مردان قابل را دارد. زیرا سرزمین یونان آب و هوایی مساعد دارد و در میان سرمای سخت و گرمای مفرط قرارگرفته‌است و اگر

از حیث روشنایی و صفای آسمان تابستانی، به‌پای سرزمینهایی که پیشتر نام بردیم نمی‌رسد و از این رو شناسایی ستارگان خدایی دیرتر از دیگران به‌ما رسیده‌است، در عوض یونانیان همهٔ معارفی را که اقوام بیگانه بدست‌آورده‌اند به‌منتهای زیبایی و کمال رسانده‌اند. هر چند در این مورد نیز شناختن همهٔ امور ۹۸۸
به‌نحوی که هیچ تردیدی باقی‌نماند دشوار است ولی به‌علت روش تربیتی که در نزد ما معمول است و سخنانی که از خدای دلفوی به‌ما رسیده و دینی که به‌موجب قانون انتظام یافته‌است، آن خدایان در نزد ما به‌وجهی بهتر و شایسته‌تر از اقوام دیگر پرستیده‌می‌شوند. هیچ یونانی نباید بپندارد که آدمیان حق ندارند امور خدایی را پژوهش کنند، بلکه بعکس، باید معتقد باشیم که خدا از آنچه طبیعت آدمی بر آن تواناست بی‌خبر نیست بلکه نیک می‌داند که ما قادریم بر اینکه از او پیروی کنیم و درسی را که به‌ما می‌دهد بیاموزیم. خدا بی‌گمان می‌داند که عدد و شمردن را به‌ما یاد داده‌است و ما آموخته‌ایم، چه اگر این را نمی‌دانست نادانترین موجودات می‌بود، و اگر بر کسانی که درسهای او را می‌آموزند خشم می‌گرفت، و از اینکه آدمیان بر اثر آن درسها از فضیلت بهره‌ور می‌گردند شادمان نمی‌شد، این امر دلیل آن بود که او خود را نمی‌شناسد. بآسانی می‌توان دریافت که چون آدمیان در آغاز دربارهٔ خدایان و چگونگی پیدایش و صفات و اعمال آنان به اندیشیدن پرداختند به‌نتایجی رسیدند که هیچ خردمندی نمی‌تواند بپذیرد. همچنین است تعالیمی که پس از آن پیدا شد مبنی بر اینکه آتش و آب و اجسام دیگر اصیلترین و آغازین‌ترین چیزها هستند در حالی که ساختمان اعجاب‌انگیز روح متفرع بر آنهاست، و حرکات خاص اجسام شریفتر و عالیتر از حرکات روحند و حاصل گرما و سرما و عواملی از آن قبیلند و درست نیست که بگوییم روح نخست خود خود را بحرکت‌می‌آورد و از این طریق جسم را متحرک می‌سازد. ولی امروز سخنی که ما در این باره می‌گوییم کسی را به‌تعجب نمی‌آورد، و آن سخن چنین است که روح هنگامی که در تن است با حرکت خود تن را نیز به‌حرکت می‌آورد و به‌این سو و آن سو می‌برد، و روح ما، مثلاً بدین علت که گویی نیروی کافی برای جابجاکردن باری را نداشته‌باشد، از آن کار ناتوان نیست؛ و وقتی که می‌گوییم روح علت همهٔ چیزهاست، و علت چیزهای نیک همیشه نیک است و علت چیزهای بد همیشه بد، و هر چند علت هر تمایل و هر حرکتی را باید در روح جست، ولی روح نیک و معتدل علت تمایل و حرکت به‌سوی نیکی و روح فاسد و

نامعتدل علت تمایل و حرکت به‌سوی بدی است. نتیجهٔ ضروری همهٔ این سخنان جز این نمی‌تواند بود که نیک همیشه بر بد چیره شده‌است و در آینده نیز چیره خواهدشد.

همهٔ این سخنان را به‌نیروی حقی که از هر بی‌دینی انتقام می‌گیرد با کمال شهامت به‌زبان می‌آوریم. اما در مورد موضوع اصلی بررسی ما هیچ تردیدی
۹۸۹ نمی‌توان داشت در اینکه مردمان بافضیلت را باید دانا و صاحب معرفت شمرد. اکنون بگذارید ببینیم آیا این معرفت را که این همه به‌دنبالش می‌گردیم، به‌یاری هنر و دانشی می‌توانیم یافت که اگر از آن بی‌بهره باشیم نسبت به‌حق و ناحق نادان خواهیم‌بود؟ من خود بر این امر اعتقاد راسخ دارم و اینک می‌خواهم اندیشه‌ام را برای شما تشریح کنم. من در این مسأله بسیار اندیشیده و مطلب را از همه جانب مطالعه کرده‌ام و می‌خواهم بکوشم برای شما روشن سازم که بر اثر آن مطالعه و بررسی دربارهٔ معرفت به‌چه نتیجه‌ای رسیده‌ام. این امر، که بزرگترین فضایل در نزد ما به‌وجه درست تحقق نمی‌یابد، ناشی از این است که ما از حیث معرفت تهیدستیم. هیچ کس نمی‌تواند ما را معتقد کند بر اینکه فضیلتی بزرگتر از دینداری و خداپرستی وجوددارد. اینک گوش فرادارید تا بگویم که چگونه بهترین طبایع به‌علت بدترین نادانیها تا کنون از این معرفت بی‌بهره مانده‌اند. بهترین طبایع آنهایی هستند که بندرت نمایان می‌شوند و چون نمایان شوند شفابخش‌ترین اثرها را پدیدمی‌آورند. این طبایع نیک روحی دارند که در آن سکون و وقار و شوق و حرارت به‌هم آمیخته‌است و در نتیجه از استواری و آرامی بهره‌ور است، هم به شجاعت می‌گراید و هم به‌خویشتن‌داری، و مهم‌تر از همه در آموختن چالاک است و حافظه‌ای قوی دارد و از این رو بانشاط است و اشتیاقی وافر به‌آموختن دارد. البته چنین طبایعی بآسانی بارنمی‌آیند، ولی آنجا که پدیدمی‌آیند و از تربیت لازم بهره‌ور می‌شوند قادر می‌گردند به‌اینکه عنان تودهٔ بزرگ را بدست‌گیرند و از سرکشی بازدارند و خود سرمشقی می‌شوند بر اینکه دربارهٔ خدایان چگونه باید اندیشید و در برابر آنان چه باید گفت و چه باید کرد و به‌منظور پاک‌شدن در پیشگاه خدایان و آدمیان چه وظایفی را باید انجام‌داد و چه قربانیهایی باید آورد، و در عین حال، دینداری و خداپرستیشان ظاهری و تصنعی نیست بلکه فضیلت را براستی گرامی می‌دارند و می‌پرستند و این خود برای یک کشور مهمترین امور است. ما معتقدیم که این نوع آدمیان بهترین استعدادهای طبیعی را دارند و در

پرتو آن قادرند بهترین امور را اگر به‌آنان یاد داده‌شود بیاموزند. ولی نکته اینجاست که آموزگار نیز اگر خدا راهنمایش نباشد کاری نمی‌تواند از پیش ببرد و از این رو اگر آموزگاری که وظیفهٔ درس‌دادن به‌آنان را بعهده‌دارد کار خود را به وجه درست انجام‌ندهد برای آنان نیاموختن بهتر از آموختن است. بنا بر آنچه تا کنون گفتیم آن طبایع مستعد باید همهٔ دانشهای ضروری را بیاموزند و اینک آنچه را آموختنش برای آنان ضروری است شرح می‌دهم و می‌کوشم تا آن حد که خود توانایی سخن‌گفتن دارم و شنوندگان توانایی دریافت سخن مرا دارند روشن کنم که آنچه باید بیاموزند چگونه است و آن را به‌چه نحو باید آموخت و یاددادن
دینداری و خداترسی از کدام طریق ممکن است. اکنون اگر نام دانشی را که ۹۹۰
به‌سوی آن مقصد رهنمون می‌شود، به‌زبان بیاورم سخنم به‌نظر کسانی که از این موضوع بی‌خبرند عجیب خواهدآمد. دانشی که من در نظر دارم ستاره‌شناسی است و کسی که از این سخن در شگفتی بیفتد نمی‌داند که ستاره‌شناس حقیقی داناتر از همهٔ مردمان است. ولی مرادم از ستاره‌شناس آن کسی نیست که مانند هسیودوس یا نویسندهٔ دیگری به‌ستاره‌شناسی می‌پردازد، یعنی فقط برآمدن و فروشدن ستارگان را تماشا می‌کند، بلکه کسی است که از هشت سیاره مخصوصاً گردش هفت سیاره را بدقت مطالعه می‌کند و می‌بیند که هر کدام چگونه همیشه مدار واحدی را می‌پیماید، و این کاری نیست که از هر کسی برآید بلکه برای آن طبیعتی با استعدادی عجیب لازم است. در این باره پیشتر سخن گفته‌ایم و اکنون می‌خواهیم شرح دهیم که این دانش را چگونه باید آموخت:

قمر مدار خود را تندتر از ستارگان دیگر می‌پیماید و هنگامی که به بالاترین نقطهٔ آن می‌رسد ماه تمام است و از طریق این گردش، مدت زمان یک ماه را پدیدمی‌آورد. پس از آن باید با گردش خورشید که سبب پیدایی فصول سال می‌شود، و همچنین با گردش ستارگان دیگری که در همان جهت گردش خورشید می‌گردند، آشنا شد. برای پرهیز از تکرار، همین قدر می‌گوییم که باید ــ هر چند کار آسانی نیست ــ مدارهای آن سیارگان را شناخت، و برای آماده‌ساختن طبایعی که استعداد درک این گونه موضوعات را دارند، باید تعلیمات مقدماتی را به‌آنان داد. این تعلیمات مقدماتی عبارتند از: نخست دانش اعداد محض یا دانش مربوط به‌اعداد زوج و فرد به‌طور کلی، و پیدایش و اهمیت آنها برای طبیعت اشیاء. پس از آنکه دانش‌آموز ریاضیات محض را فراگرفت باید به‌دانشی روی

بیاورد که با نام مضحک هندسه (= ژئومتری به‌معنی مساحی زمین) خوانده می‌شود زیرا بیشتر اوقات به‌صورت هنری نمایان می‌شود که به‌یاری آن، اعدادی را که بر حسب طبیعت ناهمانندند، از طریق ارتباط با سطوح همانند می‌سازند، و این خود هنری است که هر کس بتواند آن را دریابد آن را اثری خدایی تلقی می‌کند نه ابداعی بشری. دانش سوم شناسایی اعدادی است که حاصل سه عامل برابرند و بدین جهت با طبیعت جسم شباهت دارند، و همچنین شناسایی اعدادی که از این نظر ناهمانند می‌نمایند، و این دانش را از طریق هنری دیگر می‌توان آموخت درست مانند همان دانشی که کسانی که نخستین بار با آن رو به‌رو شدند به‌نام هندسه‌اش خواندند. کسی که با این دانشها آشنا شده‌است و در احکام آنها دقیق می‌شود، از مشاهدهٔ این واقعیت که چگونه پیدایش هر توان و هر حاصلی همیشه، هم با دو برابری همراه است و هم با عکس آن، در شگفتی می‌افتد و آن
۹۹۱ را اثری خدایی تلقی می‌کند. حاصل نخستین، عدد یک است که چون دو برابر می‌شود عدد دو پدیدمی‌آید و با دو برابرشدن عدد دو، نخستین عدد مربع پدیدار می‌گردد و چون این یکی دو برابر می‌شود عدد مکعب که جنبهٔ جسمی دارد و به ادراک حسی درمی‌آید وجود می‌یابد و بدین‌سان عدد یک به‌عدد هشت می‌رسد. چون نخستین عدد مربع را عضو میانه بینگاریم می‌بینیم که این عدد از حاصل اول به‌همان مقدار بیشتر است که از عدد مکعب کمتر است، و یکی از اعضای بیرونی به‌همان مقدار از آن بزرگتر است که عضو بیرونی دیگر از آن کوچکتر است. اگر به‌همین ترتیب عضو میانهٔ بین ۶ و ۱۲ را بجوییم عددی می‌یابیم که یک برابر و نیم یکی و سه چهارم دیگری است، و آن عددی که میان آن دو قراردارد نحوهٔ بکاربردن اعتدال و هماهنگی را به‌آدمیان یاد داده‌است زیرا خود آن، عدد فرشتگان دانش و هنر است.

طبایع مستعد باید همهٔ این دانشها را به‌روشی که بیان کردیم بیاموزند و آنگاه برای تکمیل معرفت به‌مطالعهٔ طبیعت و نحوهٔ پیدایش خدایان، که زیباترین و والاترین موجودات دیدنی هستند بپردازند: البته تا آن حدی که خدا توانایی این مطالعه را به‌آدمیان بخشیده‌است؛ و باید توجه داشت که هیچ کس بدون آموختن آن دانشهای مقدماتی بدین مطالعه قادر نخواهدبود. از این گذشته، باید دانش‌آموزان را بر آن دارند که در همهٔ بحثها، از طریق سؤال و جواب و رد ادعاهای نادرست، همیشه جزء را به‌کل بازگردانند، زیرا این کار بهترین معیار

آدمی برای یافتن حقیقت است، و جز این هیچ معیار دیگری بکارنمی‌آید. سرانجام دانش‌آموزان باید به‌زمانی که در طی آن، اجسام آسمانی مدارهای خود را می‌پیمایند شناسایی دقیق بیابند. زیرا هر کس بدین اصل معتقد باشد که روح پیشتر و اصیل‌تر و خدایی‌تر از تن است، این واقعیت را نیز می‌پذیرد که همه جا آکنده از خدایان است و آن ذوات برین هرگز به‌علت فراموشی یا اهمال از ما غافل نیستند. همهٔ این شناساییها تنها هنگامی براستی سودمند می‌توانند بود که به همهٔ جزئیات آنها از دیدگاه صحیح توجه کنیم، و در غیر آن صورت بهتر آن است که از خدا یاری بخواهیم. اما دیدگاه درست که به‌آن اشاره کردیم چنین است: هر شکل و هر رابطهٔ عددی و تمام دستگاه هماهنگی و حرکات ستارگان باید به‌نظر کسی که حقیقت را دربارهٔ آنها می‌آموزد، به‌عنوان کل کامل بزرگ واحدی نمایان شود، و چنین خواهدشد، به‌شرط اینکه آن کس همواره آن واحد را به‌عنوان هدف پیش چشم داشته‌باشد. هر شخص دقیقی آشکارا می‌تواند دید که همهٔ آن چیزها ۹۹۲
را بندی طبیعی به‌هم پیوسته‌است، و هر کس جز این ببیند چاره‌ای ندارد غیر از اینکه، چنانکه گفتیم، از بخت و اتفاق یاری بجوید.

بدون شناسایی آن واحد، در هیچ جامعه‌ای مردی نیکبخت وجود نخواهد داشت، زیرا دیدگاه درست و تربیت درست و دانش ضروری ــ خواه دشوار باشد و خواه آسان ــ و راه درست، همان است که بیان کردیم. کسی که حقیقت شفابخش را دربارهٔ خدایان به‌نحو درست بیاموزد و فراگیرد از پرستش صحیح خدایان غافل نخواهدماند و در نتیجه دچار گناه نخواهدگردید. من تنها کسی را که از همهٔ آن دانشها به‌نحوی که بیان کردم بهره‌ور باشد دانا و صاحب معرفت به‌معنی راستین می‌نامم و به‌شما نیز، هم به‌سخن جدی و هم از سر مزاح و هم به‌زبان شاعرانه، اطمینان می‌دهم که چنان کسی همین که درگذرد دیگر نیازی به‌ادراکهای حسی گوناگون نخواهدداشت، بلکه از پریشانی و پراکندگی هستی رهایی خواهدیافت و به‌وحدت خواهدرسید و از کمال نیکبختی و دانایی و رستگاری لذت خواهدبرد و این لذت‌بردن، خواه در جزیره‌ای باشد و خواه در قاره‌ای، ابدی و انقطاع‌ناپذیر خواهدبود. خواه چنان کسی در حال اشتغال به‌شغلی دولتی زندگی خود را وقف آن تحقیق ساخته‌باشد و خواه به‌عنوان فردی خصوصی، خدایان پاداش برابر به‌او خواهندداد. آنچه در آغاز سخن گفتم، اینک ثابت شده، و روشن گردیده‌است که آدمی، به‌استثنای عده‌ای اندک، ممکن نیست به‌نیکبختی کامل برسد. زیرا تنها

کسانی که از نوع خدایینده و استعدادی خاص برای خویشتن‌داری و فضایل دیگر دارند و همهٔ دانشهای لازم برای نیکبختی را هم کسب کرده‌اند ــ و پیشتر گفتیم که اینان چگونه کسانی هستند ــ از همهٔ آنچه خدایان به‌آدمیان فانی می‌توانند بخشید بهره‌ور گردیده‌اند و همهٔ آن نعمتها را در اختیار دارند. پس بگذارید این سخن را، هم خودمان تصدیق کنیم و هم به‌صورت قانون درآوریم که تنها آن کسان چون به‌سن پیری برسند باید به‌بالاترین مقامات دولتی گماشته‌شوند، و همهٔ شهروندان دیگر باید در خداپرستی به‌آنان تأسی بجویند و آنان را سرمشق خود قراردهند، و ما خود نیز باید اعضای انجمن شبانه[1] را پس از آنکه با توجه به‌همان معیارها آزمودیم، انتخاب کنیم.

۱. رک. *قوانین*، کتاب دوازدهم ۹۶۱.

هیپارخوس

Hipparchos

دربارهٔ سودپرستی

سقراط: دربارهٔ سودپرستی چه عقیده داری؟ سودپرستی چیست و کدام کسان را سودپرست می‌نامند؟ ۲۲۵

دوست: به‌عقیدهٔ من سودپرست کسانی را می‌نامند که همیشه به‌دنبال گرد آوردن چیزهایی هستند که در حقیقت عاری از ارزشند.

سقراط: به‌عقیدهٔ تو آنان می‌دانند که آن چیزها بی‌ارزشند یا نمی‌دانند؟ اگر شق نخستین درست باشد پس آنان باید ابله باشند.

دوست: نه، ابله نیستند، بلکه زیرک و فاسدند و نمی‌توانند به‌ولع سودپرستی چیره شوند. از این رو با اینکه نیک می‌دانند که آن چیزها ارزشی ندارند بی‌شرمی و بی‌تربیتی نمی‌گذارد دست از طلب آنها بردارند.

سقراط: پس به‌عقیدهٔ تو سودپرست مثلاً کشاورزی است که می‌داند آنچه کاشته‌است هیچ فایده‌ای ندارد و با این همه کشتهٔ خود را می‌پرورد و درو می‌کند تا از آن سودی ببرد؟ سودپرست در نظر تو چنین مردی است؟

دوست: سقراط گرامی، سودپرست در این پندار است که از هر چیز باید سودی بجوید.

سقراط: پرسش مرا با چنان پاسخ کوتاهی از سر باز کردی که گویی کسی تو را رنجانده‌است. در موضوع بحث دقت بیشتری کن. بار دیگر می‌پرسم: آیا سودپرست می‌داند که آنچه می‌خواهد از آن سود ببرد چقدر ارزش دارد؟

دوست: البته.

سقراط: کسی که ارزش رستنیها را می‌شناسد و می‌داند که آنها را در کدام زمین و چه هنگام باید کاشت، کیست؟ مخصوصاً می‌گویم «در کدام زمین و چه هنگام»، تا سخن ما نیز با کلمات خوشاهنگی که سخنوران در دادگاهها کلام خود را با آنها زینت می‌بخشند، آراسته‌شود.

دوست: آن کس کشاورز است.

سقراط: اینکه می‌گوییم کسی می‌خواهد از چیزی سود بجوید، به‌عقیدهٔ تو بدین معنی نیست که آن کس معتقد است که باید از آن چیز سود جست؟

دوست: البته به‌همان معنی است.

۲۲۶ **سقراط:** خوب، اکنون باز بر آن مباش که با این جوانی من پیرمرد را استهزا کنی و در پاسخ سؤال من چیزی بگویی که خود به‌آن معتقد نیستی، بلکه عقیدهٔ واقعی خود را بگو. آیا می‌توان تصور کرد که کشاورزی بداند که گیاهی که می‌کارد و می‌پرورد هیچ ارزشی ندارد و به‌هیچ کاری نمی‌آید، و با این همه معتقد باشد که باید از آن گیاه سودی بجوید؟

دوست: نه، بخدا سوگندا چنین مردی را کشاورز نمی‌نامم.

سقراط: سوارکاری هم می‌توان تصور کرد که بداند غذایی که به‌اسب می‌دهد بی‌فایده‌است، و با این همه نداند که آن غذا مایهٔ تباهی اسب می‌شود؟

دوست: نه، چنان سوارکاری قابل تصور نیست.

سقراط: پس او هم نمی‌تواند معتقد باشد که از غذای بی‌ارزش باید سود جست؟

دوست: نه، نمی‌تواند.

سقراط: آیا معتقدی که ممکن است ناخدایی کشتی خود را با بادبانهای بی‌ارزش و سکان بی‌ارزش مجهز سازد و نداند که با این کار هم خود را به‌خطر می‌افکند و هم کشتی و بار کشتی را؟

دوست: نه، چنان اعتقادی ندارم.

سقراط: پس او معتقد نیست که از اسباب و آلات بی‌ارزش سودی می‌توان جست؟

دوست: نه.

سقراط: اگر سردار سپاهی بداند که سلاحهای سپاهش بی‌ارزش است، آیا ممکن است معتقد باشد که از آن سلاحها سودی می‌توان جست؟ آیا ممکن است حتی در این آرزو باشد که از سلاحهای بی‌ارزش فایده‌ای ببرد؟

دوست: هرگز.

سقراط: آیا نی‌نوازی که نی‌هایش بی‌ارزشند، یا چنگ‌نوازی که چنگش ارزشی ندارد، یا کمان‌داری که کمانش به‌کاری نمی‌آید، یا به‌طور کلی هر استادکار یا هر مرد عاقل دیگری که اسباب و آلات بی‌ارزش در اختیار دارد، ممکن است

معتقد باشد که از آن اسباب و آلات سودی می‌توان جست؟

دوست: بی‌گمان نه.

سقراط: پس به‌عقیدهٔ تو سودجو چگونه کسی است؟ از میان همهٔ کسانی که برشمردیم یکی را نمی‌توان یافت که بخواهد از چیزی بی‌ارزش، با آنکه از بی‌ارزشی آن آگاه است، سودی بجوید، مگر آنکه مرد سودپرستی باشد. ولی وقتی که تعریف تو را دربارهٔ مرد سودپرست درنظر می‌آوریم، می‌بینیم که مرد سودپرست اصلاً وجودندارد.

دوست: سقراط، آنچه من می‌خواستم بگویم این است: سودپرستان کسانی هستند که به‌سبب حرص سیری‌ناپذیر حتی چیزهای کوچکی را که ارزش اندکی دارند یا هیچ ارزشی ندارند، بزرگ و مهم می‌پندارند و می‌کوشند تا از آنها سودی بجویند.

سقراط: ولی نه با علم به‌اینکه آن چیزها بی‌ارزشند! مگر تحقیقی که تا کنون کردیم نشان‌نداد که چنین امری غیرممکن است؟

دوست: چنین می‌نماید.

سقراط: اگر از بی‌ارزشی آن چیزها آگاه نباشند، پس باید گفت نمی‌دانند آن چیزها بی‌ارزشند بلکه می‌پندارند که آنها ارزشی دارند.

دوست: بی‌گمان.

سقراط: مگر مردمان سودپرست، سود را دوست‌ندارند؟

دوست: البته دوست‌دارند.

سقراط: و سود عکس زیان است؟

دوست: البته. ۲۲۷

سقراط: آیا ممکن است زیان‌بردن‌برای کسی نیک باشد؟

دوست: هرگز.

سقراط: پس همیشه بد است؟

دوست: آری.

سقراط: بنا بر این، زیان مایهٔ تباهی آدمیان است؟

دوست: البته.

سقراط: پس باید گفت، زیان آفت است؟

دوست: آری.

سقراط: نگفتیم که زیان عکس سود است؟

دوست: چنین گفتیم.

سقراط: پس سود، نیک است؟

دوست: آری.

سقراط: و تو، کسانی را که نیکی را دوست‌دارند سودپرست می‌نامی؟

دوست: چنین می‌نماید.

سقراط: پس معلوم می‌شود سودپرستان در نظر تو مردمان خردمندی هستند. دربارهٔ خودت چه عقیده داری؟ چیزی را که نیک است دوست‌داری یا نه؟

دوست: البته دوست‌دارم.

سقراط: چیز نیکی هست که تو دوستش نداری و چیز بدی را بر آن برتری می‌نهی؟

دوست: نه به‌خدا سوگند.

سقراط: و همهٔ چیزهای نیک را دوست‌داری؟

دوست: آری.

سقراط: اگر از من نیز بپرسی، اقرار خواهم‌کرد که همهٔ چیزهای نیک را دوست‌دارم. آیا گذشته از من و تو، همهٔ کسان دیگر هم چیزهای نیک را دوست دارند و از بد بیزارند؟

دوست: به‌نظر من چنین می‌آید.

سقراط: و قبول کردیم که سود، چیز نیکی است؟

دوست: آری.

سقراط: بدین‌سان معلوم می‌شود که همهٔ مردمان سودپرست هستند، حال آنکه استدلال پیشین ما نشان‌می‌داد که هیچ کس سودپرست نیست. برای اینکه به‌راه خطا نرویم، کدام یک از آن دو استدلال را بپذیریم؟

دوست: سقراط، به‌عقیدهٔ من باید سودپرست را درست تعریف کنیم. کسی را باید سودپرست شمرد که می‌کوشد از چیزهایی سود بجوید که مردمان شریف و درستکار از سودجستن از آنها پرهیز دارند.

سقراط: ولی دوست من، دمی پیش گفتیم که سودجستن یعنی از چیزهای نیک فایده‌بردن.

دوست: از این سخن منظورت چیست؟

سقراط: بعلاوه هر دو متفق بودیم در اینکه هر کس همیشه در این آرزوست که هر چیز نیک را بدست‌آورد.

دوست: درست است.

سقراط: بنا بر این مردمان درست و شریف نیز در این آرزو هستند که از هر گونه سودی بهره‌مند شوند زیرا سود همیشه نیک است.

دوست: نه، آنان هر گونه سودی را نمی‌خواهند، زیرا پاره‌ای سودها مایهٔ ضررند.

سقراط: مرادت از «ضرر» همان زیان است یا چیز دیگری است؟

دوست: منظورم همان است.

سقراط: مردمان، اگر سود ببرند چیزی ازدست‌می‌دهند یا اگر زیان ببرند؟

دوست: در هر صورت: زیرا تنها زیان سبب نمی‌شود که چیزی از دست بدهند بلکه کسی هم که از راه نادرست سودی ببرد چیزی ازدست‌می‌دهد.

سقراط: به‌عقیدهٔ تو نادرستی هم، خوب و موافق شرف است؟

دوست: نه.

سقراط: دمی پیش قبول نکردیم که زیان بد است و سود عکس آن است؟ ۲۲۸

دوست: البته قبول کردیم.

سقراط: و نگفتیم که سود، چون نقطهٔ مقابل چیز بدی است، پس نیک است؟

دوست: چنین گفتیم.

سقراط: پس می‌بینی که می‌کوشی مرا بفریبی، زیرا عمداً ادعایی می‌کنی بر خلاف مطلبی که دمی پیش پذیرفته و تصدیق کرده‌ایم.

دوست: نه، سقراط، به‌خدا سوگند! تو مرا می‌فریبی که سخن را می‌چرخانی و زیر و بالا می‌کنی.

سقراط: تند مرو! هرگز بر آن سر نیستم که چنین گناهی مرتکب شوم و از فرمان مرد دانایی سربتابم.

دوست: مرادت کدام مرد است و فرمانش چیست؟

سقراط: مرادم همشهریمان هیپارخوس فرزند پسیستراتوس اهل فیلایدای است. این مرد بزرگترین و داناترین پسر پسیستراتوس بود و علاوه بر آثار زیبایی که از معرفت خود به‌یادگار نهاد، نخستین کسی بود که اشعار هومر را به‌شهر ما

آورد و راویان را بر آن داشت که در جشنهای «پان‌آتنه‌یا» یکی پس از دیگری آن اشعار را با چنان ترتیبی بخوانند که سخن هر راوی دنبالهٔ سخن راوی پیشین باشد، و می‌دانی که راویان امروز هم آن اشعار را به‌همین ترتیب می‌خوانند. از این گذشته زورقی پنجاه پارویی به‌نزد آناکرئون اهل تئوس فرستاد و با آن زورق او را به‌این شهر آورد، و سیمونیدس اهل کئوس را نیز با مزدی کلان و هدیه‌های زیبا به‌خود بسته‌بود و دمی از خود جدا نمی‌کرد. او همهٔ این کارها را برای آن می‌کرد که شهروندان را تربیت کند و مردمانی شریف و اصیل زیر فرمان خود داشته‌باشد، و چون خود از نظر معنوی و اخلاقی بر پایهٔ بلندی قرارداشت معتقد بود که دانش و تربیت را از هیچ‌کس نباید دریغ نمود. پس از آنکه ساکنان شهر از تربیت بهره‌ور شدند و شیفتهٔ معرفت او گردیدند، هیپارخوس به‌فکر تربیت روستاییان افتاد و بدین منظور میان شهر و هر قصبه‌ای بر سر راه ستونی نصب کرد و از انبوه کلمات قصار عالمانه‌ای که بعضی را از دیگران آموخته و پاره‌ای را خود ساخته‌بود، جمله‌هایی برگزید که به‌عقیده‌اش بیش از سایر جمله‌ها آکنده از معرفت بودند. آنگاه این جمله‌ها را به‌صورت شعر درآورد و داد بر آن ستونها نوشتند تا اولاً شهروندان از آن پس شیفتهٔ نوشته‌های پرستشگاه دلفوی، از قبیل «خود را بشناس» و «در هیچ کار زیاده‌روی مکن» نباشند، بلکه کلمات قصار هیپارخوس را برتر از آنها بشمارند، و در ثانی روستاییان در حین رفت و آمد آن جمله‌ها را بخوانند و به‌عمق و عظمت دانایی او پی‌ببرند و در نتیجه از روستا به‌شهر بیایند و بگذارند هیپارخوس آنان را نیز تربیت کند. روی هر ستون دو جمله نوشته
۲۲۹ شده‌بود: جمله‌ای که در طرف چپ ستون بود چنین معنی می‌داد که اینجا نیمه راه میان شهر و فلان قصبه است، و جملهٔ طرف راست مثلاً چنین بود: «این ستون را هیپارخوس برپا داشته‌است. راه را با اندیشهٔ نیک بپیمای.» روی ستونی که بر سر راه استیریا بود این جمله را نوشته‌بودند: «این ستون را هیپارخوس برپا داشته‌است. هرگز بر آن مباش که دوستی را بفریبی.» پس چگونه ممکن است من از فرمان چنین مردی سرببیچم و تو را که دوست منی بفریبم! پس از فوت هیپارخوس برادرش هیپیاس سه سال با زور و عنف بر آتنیان حکومت کرد، و از همهٔ پیرمردان می‌توانی شنید که آتن تنها در طی این سه سال از حکومت استبدادی رنج برده‌است حال آنکه پیش از آن آتنیان چنان زندگی می‌کردند که گویی تحت حکمفرمایی کرونوس بسرمی‌برند. مردان قابل اعتمادی که از چگونگی

مرگ هیپارخوس باخبرند می‌گویند سبب مرگ او به‌هیچ روی آن نیست که تودهٔ مردم می‌پندارند. مردمان در این پندارند که نفرین خواهر هارمودیوس، زن سبد به‌پشت، سبب مرگ او شد. ولی این سخن ابلهانه است. آن مردان قابل اعتماد می‌گویند هارمودیوس معشوق آریستوگیتون بود و زیر نظر او تربیت یافته‌بود. آریستوگیتون همواره می‌کوشید تا همهٔ مردمان را تربیت کند و هیپارخوس در این کار رقیب او بود. می‌گویند در آن زمان چنین اتفاق افتاد که هارمودیوس در دام عشق جوان زیبا و شریفی گرفتار شد ـ که نامش را از یاد برده‌ام ـ و این جوان نخست شیفتهٔ معرفت هارمودیوس و آریستوگیتون بود، ولی چون با هیپارخوس آشنا شد و چندی با او نشست و برخاست کرد به‌تحقیر آن دو تن پرداخت و آنان به‌سبب این اهانت هیپارخوس را کشتند.

دوست: سقراط گرامی، با این همه یا مرا دوست خود نمی‌دانی یا به‌فرمان هیپارخوس عمل نمی‌کنی، و در اثنای بحث، نمی‌دانم چگونه و از چه راه، مرا می‌فریبی.

سقراط: برای اینکه نپنداری قصد فریفتن تو را دارم، آماده‌ام هر یک از تصدیقهایت را که میل داری، به‌تو بازپس بدهم. مثلاً میل داری این جمله را، که گفتی همهٔ آدمیان آرزو دارند هر چیز نیکی را بدست‌آورند، پس بگیری؟

دوست: هرگز.

سقراط: یا این جمله را که گفتی «زیان بد است»؟

دوست: این را نیز پس نمی‌گیرم. ۲۳۰

سقراط: یا این جمله را که «سود، چون نقطهٔ مقابل چیز بدی است، پس نیک است؟»

دوست: نه، هیچ یک از این سخنها را پس نمی‌گیرم.

سقراط: پس چنین می‌نماید که به‌عقیدهٔ تو پاره‌ای سودها نیکند و پاره‌ای بد؟

دوست: آری.

سقراط: بسیار خوب. پس می‌گویی نوعی از سودها هست که نیکند و نوعی دیگر بد. ولی سودی که از نوع نیک است از حیث سودبودن کمتر از سود بد نیست. این مطلب را می‌پذیری؟

دوست: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: گوش فرادار تا توضیح بدهم. قبول داری که هم غذای خوب هست و هم غذای بد؟

دوست: آری.

سقراط: آیا یکی از آن دو از حیث غذابودن بیش از نوع دیگر است؟ یا هر دو از حیث غذابودن برابرند و از این حیث فرقی با یکدیگر ندارند و یگانه فرقشان این است که یکی خوب است و دیگری بد؟

دوست: شق اخیر درست است.

سقراط: این نکته را در مورد آشامیدنیها و هر چیز دیگر نیز صادق می‌دانی؟ مثلاً قبول داری که بعضی از آدمیان نیکند و بعضی بد؟

دوست: آری.

سقراط: ولی گمان می‌کنم هیچ یک از آن دو از حیث آدمی‌بودن فرقی با دیگری ندارد: آدمی نیک از حیث آدمی‌بودن نه کمتر از آدمی بد است و نه بیشتر.

دوست: حق با توست.

سقراط: آیا این قاعده را دربارهٔ سود هم بپذیریم، و تصدیق کنیم که هم سود خوب سود است و هم سود بد، و همچنین هم سودی که از راه درست بدست می‌آید سود است و هم سودی که از راه نادرست کسب می‌شود؟

دوست: جز این چاره نداریم.

سقراط: پس کسی که از راه درست سودی می‌برد سودش بیش از کسی نیست که سود را از راه نادرست بدست‌می‌آورد. در نتیجه، هیچ یک از آن دو نوع سود، بیش از نوع دیگر نیست. در این باره توافق داریم؟

دوست: آری.

سقراط: اکنون که معلوم شد هر دو آنها از حیث سودبودن و مفیدبودن برابرند، باید این سؤال را پیش بیاوریم که چرا تو هر دو را «سود» می‌نامی، و وجه اشتراکی که در هر دو آنها می‌بینی، چیست، و علت اینکه آن نام مشترک را به‌هر دو آنها می‌دهی کدام است؟ اگر از من بپرسی که چرا هم غذای خوب را «غذا» می‌نامم و هم غذای بد را، خواهم‌گفت «برای اینکه هر دو وسیله‌ای برای تغذیهٔ بدن هستند.» این نکته را تصدیق می‌کنی؟

دوست: البته.

سقراط: در مورد آشامیدنی هم همان گونه پاسخ خواهم‌داد و خواهم‌گفت

برای اینکه هر دو وسیلهٔ رفع تشنگی هستند اعم از آنکه خوب باشند یا بد، و در مورد دیگر چیزها نیز پاسخم از همین نوع خواهدبود. اینک بکوش تا از من تقلید ۲۳۱
کنی و به‌سؤال من همان گونه پاسخ بدهی. تصدیق می‌کنی که هم سودی که از راه درست بچنگ‌می‌آید سود است و هم سودی که از راه نادرست برده‌می‌شود. در آن دو چه می‌بینی که وادارت می‌کند سود نوع دوم را نیز سود بنامی؟ اگر خود پاسخ سؤال را نمی‌یابی، بگذار من پاسخ بدهم و آنگاه بگو که این پاسخ به‌نظرت درست می‌آید یا نادرست: در دو مورد می‌گوییم کسی سود می‌برد: یکی هنگامی است که آن کس بی آنکه خرجی بکند چیزی بچنگ‌می‌آورد، و دیگر موقعی که آن کس چیزی بدست‌می‌آورد بیش از خرجی که برای تحصیل آن کرده‌است.

دوست: آری، سود همین است که تشریح کردی.

سقراط: وقتی هم که کسی بی آنکه خرجی بکند، بر سفرهٔ دیگری چنان غذایی بخورد که بیمار شود، می‌گویی آن کس سود برده‌است؟

دوست: نه.

سقراط: ولی اگر به‌سبب خوردن غذا سالمتر شود می‌گویی سود برده‌است یا زیان؟

دوست: البته می‌گویم سود برده‌است.

سقراط: پس هر چه را که بدست‌آید سود نمی‌نامی؟

دوست: نه.

سقراط: اگر چیزی که بدست‌می‌آید بد باشد یا نیک نباشد، آن را سود نمی‌خوانی؟

دوست: نه! فقط کسی سود می‌برد که آنچه بدست‌می‌آورد براستی نیک باشد.

سقراط: ولی اگر بد باشد، باید بگوییم زیان برده‌است؟

دوست: چنین می‌نماید.

سقراط: می‌بینی؟ باز به‌همان نقطهٔ پیشین رسیده‌ای و معلوم شده‌است که سود چیزی است که نیک باشد و زیان چیزی است که بد باشد.

دوست: آری، سرگردان شده‌ام و نمی‌دانم چه بگویم.

سقراط: حق داری سرگردان بشوی. اکنون به‌این سؤال پاسخ بده: اگر کسی با خرجی اندک، مال بیشتری بدست‌آورد، آن را سود نمی‌نامی؟

دوست: البته چنان می‌نامم، به‌شرط آنکه آنچه بدست‌آورده‌است بد نباشد. اگر کسی با خرج اندکی زر و سیم، مقدار بیشتری زر و سیم بدست‌آورد، می‌گویم سود برده‌است.

سقراط: اتفاقاً همین نکته را می‌خواستم بپرسم. اگر کسی مقداری زر خرج کند و دو برابر وزن آن زر، سیم بدست‌آورد می‌گویی سود برده‌است یا زیان؟

دوست: البته زیان برده‌است زیرا ارزش زر دوازده برابر سیم است.

سقراط: ولی از حیث وزن و حجم دو برابر خرج خود را بچنگ‌آورده‌است! مگر دو برابر بیشتر از یک برابر نیست؟

دوست: درست است، ولی ارزش دو برابر وزن سیم، کمتر از ارزش نصف همان مقدار زر است.

سقراط: پس چنین می‌نماید که عامل ارزش را هم باید در نظر گرفت. می‌گویی آن مقدار سیم، با اینکه بیشتر از مقدار زر است، از حیث ارزش به‌پایهٔ زر نمی‌رسد، ولی زر به‌مقدار کمتر از لحاظ ارزش با سیم برابر است.

دوست: آری چنین می‌گویم و حقیقت همین است.

سقراط: بنا بر این، آیا چیزی سود دربردارد که دارای ارزش باشد، خواه مقدارش کم باشد و خواه بسیار، در حالی که چیز بی‌ارزش همیشه بی‌فایده است؟

دوست: آری.

سقراط: آیا وقتی که می‌گویی چیزی ارزش دارد، مرادت این است که با آن چیز می‌توان به‌چیز دیگری دست‌یافت غیر از خود آن؟

دوست: البته.

سقراط: و آن چیز دیگر باید مفید باشد یا بی‌فایده؟

۲۳۲ **دوست:** بی‌گمان باید مفید باشد.

سقراط: و چیز مفید، نیک است؟

دوست: آری.

سقراط: مرد عجیب، هیچ متوجه هستی که برای سومین یا چهارمین بار آشکار شد که سودمند، همان نیک است؟

دوست: چنین می‌نماید.

سقراط: بیادداری که این ادعا را از کجا آغاز کردیم؟

دوست: گمان می‌کنم آری.

سقراط: اگر بیادنداری، بگذار من به‌یادت بیاورم: تو آماده نبودی بپذیری که مردمان نیک و درستکار در این آرزو هستند که از هر گونه سودی بهره‌مند شوند و ادعا می‌کردی که آنان فقط در طلب سودی هستند که از راه درست بدست‌می‌آید در حالی که از سود نادرست و بد گریزانند.

دوست: راست است.

سقراط: ولی بحث ما مجبورمان کرد که هر گونه سودی را خواه بزرگ باشد و خواه کوچک، نیک بدانیم.

دوست: سقراط، حق با توست. بحث ما مرا بیش از آنکه براستی قانع کند، مجبور کرد.

سقراط: شاید در آینده قانعت کند. ولی لااقل در این دم خواه از روی اجبار و خواه به‌هر علت دیگر در این نکته با من همداستانی که هر نوع سود، اعم از کوچک و بزرگ، نیک است.

دوست: آری چنین است.

سقراط: این مطلب را نیز تصدیق می‌کنی که همهٔ مردمان نیک و درستکار هر چه را نیک باشد خواهانند؟

دوست: آری تصدیق می‌کنم.

سقراط: و دربارهٔ مردمان بد و نادرست از آغاز هم تردید نداشتی که خواهان هر گونه سودی هستند.

دوست: راست است.

سقراط: پس تو خود می‌گویی و تصدیق می‌کنی که همهٔ آدمیان سودپرستند، چه آدمیان شریف و درستکار و چه مردمان بد و نادرستکار.

دوست: چنین می‌نماید.

سقراط: پس کسی که دیگری را به‌سبب سودپرستی سرزنش می‌کند سخنش بجا نیست، زیرا سرزنش‌کننده خود نیز در سودپرستی دستی کمتر از او ندارد.

مینوس

Minos

دربارهٔ قانون

سقراط: ماهیت قانون چیست؟ ۳۱۳

دوست: مرادت کدام یک از قوانین است؟

سقراط: چه گفتی؟ مگر میان قانون و قانون از حیث قانون‌بودن فرق است؟ در آنچه پرسیدم درست دقت کن. اگر پرسیده‌بودم «زر چیست؟» و تو در برابر آن پرسش، پرسیده‌بودی «مرادت کدام زر است»، گمان نمی‌کنم پرسشت بجا می‌بود. زیرا که میان زر و زر و سنگ و سنگ از حیث زر یا سنگ‌بودن فرقی نیست. به‌همان ترتیب میان قانون و قانون نیز فرق وجود ندارد و همهٔ قوانین از لحاظ قانون‌بودن برابرند، نه آنکه یکی بیشتر یا کمتر از دیگری باشد. اکنون می‌توانی بگویی قانون چیست؟

دوست: قانون چیز دیگری نیست جز آنچه تقنین شده و مقرر گردیده است.

سقراط: آیا به‌عقیدهٔ تو زبان نیز سخن است و باصره چیز دیده شده‌است و سامعه چیز شنیده‌شده؟ یا زبان غیر از سخن است و باصره غیر از چیز دیده‌شده و سامعه غیر از چیز شنیده‌شده؛ و بنا بر این قانون نیز غیر از چیز تقنین‌شده است؟

دوست: البته آنها غیر از یکدیگرند.

سقراط: پس قانون هم چیز تقنین‌شده نیست؟

دوست: گمان می‌کنم نه.

سقراط: پس قانون چیست؟ بگذار مسأله را از این طریق بررسی کنیم: اگر

۳۱۴ کسی از ما بپرسد: «شما که می‌گویید آنچه دیده‌می‌شود به‌وسیلهٔ باصره دیده می‌شود، بگویید ببینم باصره چیست که به‌وسیلهٔ آن، چیزها دیده‌می‌شوند؟» در پاسخش می‌گوییم: «باصره آن حسی است که اشیاء را از طریق چشم بر ما معلوم می‌سازد.» اگر باز بپرسد: «اگر شنیده‌شده به‌وسیلهٔ سامعه شنیده‌می‌شود، بگویید ببینم سامعه چیست؟» پاسخ می‌دهیم: «سامعه آن حسی است که صداها را از

طریق گوش بر ما معلوم می‌سازد.» حال اگر بپرسد: «اگر آنچه تقنین می‌شود از طریق قانون تقنین می‌شود، پس خود قانون چیست؟» باید به‌این سؤال هم پاسخی بدهیم. آیا بگوییم قانون هم حسی یا شناسایی است، چنانکه مثلاً ما آنچه را یاد داده‌می‌شود از طریق شناسایی‌یی که آن را بر ما معلوم می‌سازد یاد می‌گیریم؟ یا کشفی است که آنچه کشف می‌شود به‌وسیلهٔ آن کشف می‌شود: چنانکه مثلاً تندرستی و بیماری به‌وسیلهٔ هنر پزشکی کشف می‌شود؛ و قصد و نیت خدایان، چنانکه پیشگویان ادعا می‌کنند، به‌وسیلهٔ هنر پیشگویی کشف می‌شود؟ آیا مگر فایدهٔ هنر این نیست که به‌یاری آن بتوانیم چیزها را کشف کنیم؟

دوست: حق با توست.

سقراط: قانون کدام یک از آن چیزهاست؟

دوست: اگر بخواهیم با توجه به‌آنچه تشریح کردی قانون را تعریف کنم باید بگویم قانون تصمیمها و دستورهای یک جامعه است.

سقراط: پس به‌عقیدهٔ تو قانون عبارت از عقاید سیاسی است؟

دوست: آری، همین است.

سقراط: شاید حق با تو باشد. ولی اگر به‌تحقیق ادامه‌دهیم مسأله روشنتر خواهدشد. بی‌گمان تو بعضی کسان را خردمند می‌دانی.

دوست: البته.

سقراط: و آنان به‌علت خرد، خردمندند؟

دوست: آری.

سقراط: عادلان نیز به‌علت عدالت عادلند؟

دوست: آری.

سقراط: مردمان تابع قانون نیز به‌علت تبعیت از قانون تابع قانونند؟

دوست: بی‌گمان.

سقراط: قانون‌شکنان نیز به‌علت قانون‌شکنی قانون‌شکنند؟

دوست: البته.

سقراط: مردمان تابع قانون عادلند؟

دوست: آری.

سقراط: و قانون‌شکنان ظالمند؟

دوست: البته.

سقراط: و آیا قانون و عدالت نیک است؟

دوست: بی‌تردید.

سقراط: و قانون‌شکنی و ظلم بد است؟

دوست: البته.

سقراط: و قانون و عدالت برای دولتها و جامعه‌ها و همهٔ چیزهای دیگر سودمند است در حالی که قانون‌شکنی و ظلم زیان‌آور است و همه چیز را نابود می‌سازد؟

دوست: آری.

سقراط: پس باید قانون را نیک و سودمند بشماریم و در طلبش بکوشیم؟

دوست: تردید نیست.

سقراط: آیا نگفتیم که قانون تصمیم جامعه است؟

دوست: چنین گفتیم.

سقراط: مگر بعضی از آن گونه تصمیمها نیک و بعضی دیگر بد نیست؟

دوست: البته چنین است.

سقراط: ولی دیدیم که قانون هرگز بد نیست.

دوست: حق با توست.

سقراط: پس نمی‌توان به‌طور اطلاق گفت که قانون تصمیم جامعه است؟

دوست: نه، نمی‌توان گفت.

سقراط: زیرا چنان سخنی درست نیست.

دوست: نه، درست نیست.

سقراط: با این همه من نیز چنین می‌پندارم که قانون عقیده‌ای است. ولی اگر عقیدهٔ بد و نادرست قانون نباشد، پس قانون یا باید عقیدهٔ نیک و درست باشد یا اصلاً عقیده نباشد.

دوست: حق با توست.

سقراط: عقیدهٔ نیک و درست جز عقیدهٔ مطابق حقیقت نمی‌تواند بود؟ ۳۱۵

دوست: نه.

سقراط: و عقیدهٔ مطابق حقیقت، کشف و شناسایی واقعیت است؟

دوست: آری.

سقراط: پس باید گفت قانون، کشف و شناسایی واقعیت است؟

دوست: ولی، سقراط گرامی، اگر قانون شناختن واقعیت است، پس چرا ما قانونی را که به‌امری خاص مربوط است همیشه حفظ نمی‌کنیم؟ مگر آن قانون شناسایی واقعیت آن امر خاص را به‌ما نمی‌دهد؟

سقراط: با این همه قانون شناسایی واقعیت است؛ و اگر مردمان همیشه قانون واحدی را حفظ نمی‌کنند گمان می‌کنم بدان جهت است که همیشه آنچه را قانون می‌خواهد، یعنی واقعیت را، درنمی‌یابند. بگذار بررسی را دنبال کنیم تا ببینیم آیا ما همیشه قوانین واحدی را اجرا می‌کنیم یا در این زمان این قوانین را بکارمی‌بندیم و در زمانی دیگر قوانین دیگری را؛ و همچنین آیا همهٔ آدمیان همیشه قوانین واحدی را بکارمی‌برند یا مردمان مختلف از قوانین مختلف پیروی می‌کنند؟

دوست: سقراط گرامی، این مسألهٔ دشواری نیست. بآسانی می‌توان دریافت که نه تنها مردمان مختلف قوانین مختلفی را بکارمی‌برند بلکه حتی یک گروه واحد نیز همیشه از قانون واحد پیروی نمی‌کند. مثلاً قربان‌کردن آدمی در جامعهٔ ما کار قانونی نیست بلکه حتی ناپسند شمرده‌می‌شود در حالی که برای کارتاژیان عملی قانونی و موافق دینداری است و شاید شنیده‌باشی که در آنجا بعضی کسان حتی پسران خود را در راه کرونوس قربان می‌کنند؛ و نه تنها اقوام غیریونانی قوانینی غیر از قوانین ما دارند بلکه ساکنان لوکایا و اقوامی که از نسل آثاماس برآمده‌اند، با آنکه یونانیند، قربان‌کردن آدمی را کاری قانونی می‌شمارند. از سوی دیگر بی‌گمان شنیده‌ای که ما در گذشته دربارهٔ مردگان چه قوانین و رسومی داشته‌ایم. مثلاً پیش از آنکه نعش از خانه بیرون برده‌شود برای آن قربانی می‌کردیم و حتی پیشینیان ما مردگان را در خانه دفن می‌کردند. هزاران مثال از این قبیل می‌توان‌آورد و دلیل کافی هست بر اینکه نه تنها اقوام مختلف قوانین مختلف دارند بلکه خود ما هم در زمانهای مختلف از قوانین مختلف پیروی کرده‌ایم.

سقراط: دوست گرامی، عجب نخواهدبود اگر در این باره حق با تو باشد. ولی اگر قرارباشد تو عقیدهٔ خود را با سخنی مفصل تشریح کنی و من نیز برای اثبات نظر خود خطابه‌ای دراز بخوانم گمان می‌برم هرگز به‌توافقی نخواهیم‌رسید. اما اگر هر دو در بررسی مسأله تشریک مساعی کنیم شاید بزودی به‌نتیجه برسیم و همداستان گردیم. اگر میل داری، تو بپرس و پاسخهای مرا با مشارکت من

بررسی کن، یا اگر میل داری، بگذار من بپرسم و تو پاسخ بده.

دوست: بسیار خوب، بپرس تا پاسخ بدهم.

سقراط: اینک می‌پرسم: آیا به‌عقیدهٔ تو حکم قانون این است که کار مخالف عدالت، عادلانه شمرده‌شود و کار موافق عدالت، غیرعادلانه؟ یا بعکس؟

دوست: به‌عقیدهٔ من حکم قانون این است که کار موافق عدالت، عادلانه شمرده‌شود و کار مخالف عدالت، ظالمانه.

سقراط: آیا این قاعده تنها در اینجا صادق است یا در همه جا و برای همهٔ ۳۱۶
آدمیان؟

دوست: البته در همه جا.

سقراط: در نزد ایرانیان نیز؟

دوست: آری، در نزد ایرانیان نیز.

سقراط: همیشه؟

دوست: آری، همیشه.

سقراط: همچنین آیا در نزد ما قانون چنین نیست که هر چه وزن بیشتر دارد سنگین شمرده‌شود و هر چه وزن کمتر دارد، سبک؟

دوست: البته چنین است.

سقراط: آیا این قانون در کارتاژ و لوکایا هم جاری است؟

دوست: آری.

سقراط: بی‌گمان دربارهٔ زشت و زیبا نیز قانون چنین است که زشت زشت است و زیبا زیبا؟

دوست: البته.

سقراط: آیا به‌طور کلی نه تنها در اینجا بلکه در همه جا قانون چنین است که چیزی واقعیت دارد که هست، نه چیزی که نیست؟

دوست: در این تردید نیست.

سقراط: پس کسی که دربارهٔ واقعیت به‌اشتباه می‌افتد دربارهٔ قانون نیز دچار اشتباه است؟

دوست: آری، سقراط، وقتی که استدلال تو را می‌شنوم چنین می‌پندارم که آنچه در همهٔ زمانها چه برای ما و چه برای دیگران موافق قانون است، یکی است؛ ولی همین که بیادمی‌آورم که ما دائم قوانین را دگرگون و زیر و بالا می‌کنیم،

نمی‌توانم سخن تو را بپذیرم.

سقراط: شاید هیچ متوجه نیستی که کسانی که قوانین را پیاپی دگرگون می‌سازند مانند نردبازانند که مهره‌های معین را پیاپی به‌این سو و آن سو می‌رانند. اجازه بده، مسأله را بدین‌سان که پیشنهاد می‌کنم با هم بررسی کنیم: آیا تا کنون کتابی دربارهٔ معالجهٔ بیماریها به‌دستت افتاده‌است؟

دوست: آری.

سقراط: آیا می‌دانی این گونه نوشته‌ها با کدام فن سروکار دارد؟

دوست: می‌دانم: با فن پزشکی.

سقراط: آیا به‌عقیدهٔ تو پزشکان در آن گونه امور صاحب‌نظر نیستند؟

دوست: بی‌گمان صاحب‌نظرند.

سقراط: آیا همهٔ آن صاحب‌نظران همیشه دربارهٔ امری واحد حکمی واحد می‌کنند، یا بعضی چنین می‌کنند و بعضی چنان؟

دوست: البته همیشه به‌یک نوع رفتار می‌کنند.

سقراط: آیا تنها در اینجا یونانیان با یونانیان چنین می‌کنند، یا غیر یونانیان نیز ــ هم با یکدیگر و هم با یونانیان ــ به‌همین گونه رفتار می‌کنند؟

دوست: بی‌گمان همهٔ صاحب‌نظران چه یونانی و چه غیریونانی، دربارهٔ یک امر همیشه یک نوع حکم می‌کنند و در این مورد، هم با خویشتن موافقند و هم با یکدیگر.

سقراط: خوب گفتی. همیشه چنان می‌کنند؟

دوست: البته.

سقراط: و پزشکان در مورد معالجهٔ بیماریها آنچه را مطابق واقع می‌دانند می‌نویسند؟

دوست: آری.

سقراط: پس آن گونه نوشته‌ها قوانین پزشکی هستند؟

دوست: بی‌گمان.

سقراط: نوشته‌ها و دستورهایی هم که با کشاورزی ارتباط دارند قوانین کشاورزی هستند؟

دوست: آری.

سقراط: دستورهای مربوط به‌باغبانی با حوزهٔ عمل کدام کسان ارتباط

دارند؟

دوست: با حوزهٔ عمل باغبانان.

سقراط: پس آنها هم قوانین باغبانی هستند؟

دوست: آری.

سقراط: و واضعان آنها کسانی هستند که توانایی اداره‌کردن باغها را دارند؟

دوست: آری.

سقراط: نوشته‌ها و دستورهای مربوط به‌آماده‌ساختن خوراکها با حوزهٔ عمل کدام کسان ارتباط دارند؟

دوست: با حوزهٔ عمل آشپزان.

سقراط: و آنها قوانین آشپزی هستند؟

دوست: آری.

سقراط: و واضعانشان کسانی هستند که بر آماده‌ساختن خوراکها توانایی دارند؟

دوست: آری.

سقراط: زیرا، به‌موجب آن مثل معروف، این کار کار آشپزان است؟ ۳۱۷

دوست: البته.

سقراط: بسیار خوب. تنظیم نوشته‌ها و دستورهای مربوط به‌ادارهٔ امور جامعه کار کدام کسان است؟ آیا نه کار کسانی است که در امر حکومت بر جامعه‌ها صاحب‌نظرند؟

دوست: چنین می‌نماید.

سقراط: آیا جز پادشاهان و مردان سیاسی کسی می‌شناسی که از عهدهٔ این کار برآید؟

دوست: نه، این کار کار همان کسانی است که نام بردی.

سقراط: پس آنچه مردمان به‌نام قانون می‌خوانند، نوشته‌های مربوط به‌ادارهٔ امور جامعه‌ها هستند؟ یعنی نوشته‌های پادشاهان و مردان سیاسی؟

دوست: آری حق با توست.

سقراط: آیا نگفتیم که صاحب‌نظران دربارهٔ امری واحد همیشه حکمی واحد می‌کنند و دستوری واحد می‌دهند، نه در هر زمان دستوری دیگر؟

دوست: راست است، چنین گفتیم.

سقراط: و آیا آنان دستورهای خود را دربارهٔ امور واحد پیاپی دگرگون نمی‌سازند؟

دوست: البته نه.

سقراط: پس اگر کسانی را ببینیم که دستورهای خود را پیاپی دگرگون می‌کنند، آنان را صاحب‌نظر خواهیم‌شمرد یا نادان؟

دوست: البته نادان.

سقراط: و آیا احکام و دستورهای درست را چه دربارهٔ پزشکی و چه در مورد آشپزی و باغبانی، احکام مطابق قوانین آن فنون نمی‌شماریم؟

دوست: بی‌گمان.

سقراط: و دستورها و احکام نادرست را مخالف آن قوانین؟

دوست: آری.

سقراط: پس آیا باید از میان دستورهای نوشته دربارهٔ حق و ناحق، و به طور کلی در مورد سازمانهای دولتی و دربارهٔ اینکه جامعه را چگونه باید اداره کرد، تنها آنچه را درست است قانون پادشاهی بنامیم و نوشته‌های نادرست را قانون نشماریم بلکه مخالف قانون بدانیم هر چند مردمان بی‌خبر به‌این گونه نوشته‌ها هم عنوان قانون بدهند؟

دوست: آری، حق با توست.

سقراط: پس آیا اینکه گفتیم قانون کشف و شناسایی آن چیزی است که درست و واقعی است، سخن صحیحی بود؟

دوست: البته.

سقراط: ولی مسألهٔ دیگری هم هست که باید بررسی کنیم: آن که می‌داند که تخمها را چگونه باید میان زمینها تقسیم کرد، کیست؟

دوست: کشاورز.

سقراط: و او کسی است که در هر زمین تخمی مناسب آن می‌کارد؟

دوست: آری.

سقراط: پس کشاورز تقسیم‌کنندهٔ خوبی است و احکام و دستورهایش در این باره درستند؟

دوست: آری.

سقراط: و آن که سازها را میان سرودها و آوازهای مختلف تقسیم می‌تواند

کرد، و می‌داند که کدام ساز با کدام سرود تناسب دارد، کیست؟ و قوانین و دستورهای کدام کس در این مورد درست است؟

دوست: استاد چنگ‌نوازی و نی‌زنی.

سقراط: پس آن کسی که در این مورد در کار تقسیم استاد است، بهترین استاد چنگ‌نوازی است؟

دوست: آری.

سقراط: آن کیست که در تقسیم خوراکها به‌بدنهای آدمیان صاحب‌نظر است؟ آیا نه آن کسی که برای هر بدن غذای مناسب آن را معین می‌تواند کرد؟

دوست: بی‌گمان.

سقراط: پس دستورهایی که چنین کسی در این مورد می‌دهد بهترین دستورها است؟ و بهترین قانونگذار در این مورد بهترین تقسیم‌کننده است؟

دوست: آری.

سقراط: او کیست؟

دوست: استاد ورزش.

سقراط: پس او در چراندن بدنهای آدمیان استادتر از دیگران است؟ ۳۱۸

دوست: آری.

سقراط: کسی را که در چراندن گله‌های گوسفند صاحب‌نظر است با چه نام می‌خوانیم؟

دوست: شبان گوسفندان.

سقراط: دستورهای شبانان گوسفندان در مورد گوسفندان بهترین دستورها است؟

دوست: آری.

سقراط: و همچنین است دستورهای شبانان گاوها در مورد گاوها؟

دوست: آری.

سقراط: در مورد ارواح آدمیان دستورها و قوانین کدام کسان بهترین قوانین است؟ آیا نه دستورهای شاهان؟

دوست: بی‌گمان چنین است.

سقراط: خوب گفتی. در میان پیشینیان کدام کسان بهترین قانونگذاران در مورد نی‌نوازی بوده‌اند؟ شاید نامهای آنان را در این دم به‌یاد نمی‌آوری و میل

داری من آنها را به‌یادت بیاورم؟

دوست: آری، تو بگو تا به‌یادم بیاید.

سقراط: آیا نمی‌گویند مارسواس و معشوقش اولومپوس در آن هنر استادتر از همه بوده‌اند؟

دوست: آری، حق با توست.

سقراط: و به‌همین جهت آهنگهایی که آنان ساخته‌اند الهی‌ترین آهنگها هستند و کسانی را که در آرزوی رسیدن به‌خدایانند به‌وجد می‌آورند و به‌علت دارا بودن خاصیت الهی، یگانه آهنگهایی هستند که تا کنون در یادها مانده‌اند.

دوست: آری، چنین است.

سقراط: از میان پادشاهان قدیم‌کدام یک بهترین قانونگذاران بشمارمی‌آید و قوانینش به‌علت دارابودن خاصیت الهی هنوز به‌قوت خود باقی‌است؟

دوست: در این دم به‌یادم نمی‌آید.

سقراط: آیا نمی‌دانی که کدام یک از اقوام یونانی قدیمترین قوانین را دارند؟

دوست: شاید مرادت اسپارتیانند، و قانونگذاری که در نظر داری لوکورگوس است؟

سقراط: ولی می‌دانی که از عمر این قوانین بیش از سیصد سال یا اندکی بیشتر نگذشته‌است. بعلاوه آیا می‌دانی که بهترین آنها در کجا پدیدآمده‌اند؟

دوست: می‌گویند در کرتا.

سقراط: پس در میان همهٔ اقوام یونانی، مردمان کرتا دارای قدیمترین قوانینند؟

دوست: آری.

سقراط: و می‌دانی که بهترین شاهان آنان کدام کسان بودند؟ بهترین آن شاهان مینوس و رادامانثوس، پسران زئوس و اروپا بودند و آن قوانین را آنها وضع کردند.

دوست: آری، سقراط گرامی، رادامانثوس، چنانکه می‌گویند، باید مرد بسیار عادلی بوده‌باشد. ولی مینوس، وحشی و خشن و ظالم بوده‌است.

سقراط: اینکه گفتی، داستانی است که در تئاترهای آتیکا رایج است.

دوست: چطور؟ مگر مردمان مینوس را دارای آن صفات نمی‌دانند؟

سقراط: راست است، ولی هومر و هسیودوس او را به‌آن صفات نمی‌شناسند و این دو تن شایان اعتمادتر از همهٔ تراژدی‌پردازانی هستند که آن داستان را به زبان تو و دیگران انداخته‌اند.

دوست: هومر و هسیودوس دربارهٔ مینوس چه می‌گویند؟

سقراط: به‌آنچه می‌گویم گوش فرادار تا از این پس مانند بیشتر مردمان دل به‌سخنان کفرآمیز نبندی، زیرا هیچ گناهی بدتر از آن نیست که آدمی دربارهٔ خدایان سخنی ناروا بگوید یا نسبت به‌آنان کاری ناشایسته بکند. پس از آن، ۳۱۹
بزرگترین گناهها گفتن سخنی ناورا دربارهٔ آدمیان خداگونه است، و از این رو هر کسی باید در ستایش و نکوهش دیگران بااحتیاط رفتار کند تا مبادا سخنی ناشایسته بر زبان براند، و بدین جهت باید بکوشد تا نیکان و بدان را از هم تمیز بدهد. خدا بر کسانی که مردی شبیه او را بنکوهند یا مردی را که شبیه به‌او نیست بستایند، خشم می‌گیرد، و مردان نیک و شریف شبیه خدا هستند. گمان مبر که تنها سنگها و چوبها و مرغان و ماران مقدس وجوددارد و زمین از آدمیان مقدس تهی است، بلکه بدان که نیکمردان بمراتب مقدستر از همهٔ آن چیزها هستند در حالی که بدان ناپاکتر از همهٔ اشیاءِ ناپاکند. اکنون می‌کوشم سخنانی را که هومر و هسیودوس دربارهٔ مینوس گفته‌اند به‌تو بازگو کنم تا تو، که آدمی و آدمیزاده هستی، در حق پهلوانی که پسر زئوس است سخنی ناروا به‌زبان نیاوری و خود را به‌گناه نیالایی. هومر، آنجا که دربارهٔ کرتا می‌گوید آدمیان بسیار در آن جزیره سکونت دارند و نود شهر در آنجا ساخته‌اند، به‌سخن چنین ادامه می‌دهد:

«مهمتر از همه، کنوسوس، شهر مینوس پادشاه است، که هر نه سال یک بار به‌مصاحبت زئوس بزرگ نایل میّشد.»

هومر با این سخن کوتاه، مینوس را چنان می‌ستاید که هیچ پهلوان دیگری را نستوده‌است. زیرا با همین یک بیت می‌خواهد ما را بدین نکته متوجه سازد که زئوس آموزگار حکمت است و مینوس هر نه سال یک بار به‌نزد او می‌رفته و از او حکمت می‌آموخته‌است، و می‌دانیم که هومر چنین افتخاری را در خور هیچ پهلوانی نمی‌داند که زئوس آموزگاریش را پذیرفته‌باشد. در حماسهٔ اودوسه‌ئوس نیز، آنجا که دربارهٔ جهان مردگان سخن می‌گوید، مینوس را با عصایی زرین مجسم می‌سازد که به‌داوری دربارهٔ مردگان مشغول است، در حالی که چنین مقامی را به‌رادامانثوس نمی‌دهد و هیچ جا هم نمی‌گوید که رادامانثوس به‌نزد

زئوس می‌رفته و با او مصاحب می‌شده‌است. بدین جهت است که می‌گویم هومر هیچ پهلوانی را مانند مینوس نمی‌ستاید؛ و چه ستایشی برتر از اینکه می‌گوید مینوس پسر خداست و آموزگاری جز زئوس ندارد؛ و بی‌گمان این مصرع «که هر نه سال یک بار به‌مصاحبت زئوس بزرگ نایل می‌شد» حاکی از این است که معاشرت مینوس با زئوس به‌قصد تعلیم و تعلّم بوده‌است. بنا بر این مینوس هر نه سال یک بار به‌نزد زئوس می‌رفته‌است تا از یک سوی از زئوس درس بگیرد و از سوی دیگر کارهایی را که در نه سال گذشته به‌پیروی از درس او بجاآورده‌است به‌او گزارش دهد. مردمان شعر هومر را بدین معنی می‌فهمندکه مصاحبت آن دو به‌قصد شراب
خوردن و بازی‌کردن بوده‌است، ولی این تفسیر به‌هیچ روی درست نیست و اکنون ۳۲۰
گوش فرادار تا دلیل نادرستی آن را بیان کنم: هیچ یک از اقوام بیشمار یونانی و غیریونانی از بزمهای باده‌خواری دوری نمی‌جویند به‌استثنای مردمان کرتا. اسپارتیان نیز کناره‌جویی از آن گونه بزمها را از کرتیان آموخته‌اند. قانونی که مینوس در کرتا نهاده‌است چنین است که آدمیان نباید در مصاحبت یکدیگر تا حد مستی شراب بخورند؛ و در این نکته تردید نیست که هر فرمانروایی هر چه را خود دوست‌بدارد زیردستان خود را نیز به‌موجب قانون وادار می‌سازد که همان را دوست‌بدارند. هیچ کس نمی‌تواند تصور کند که مینوس چنان مرد فرومایه‌ای بوده است که عملش با قانونی که نهاده‌است فرق داشته و از پیروی از قانونی که خود وضع کرده‌است سرپیچیده‌باشد. از این رو من بر آنم که موضوع گفت و شنید زئوس با مینوس جز فضیلت نبوده و مینوس از طریق این گفت و شنید از زئوس درس فضیلت می‌آموخته‌است و در نتیجهٔ این آموزش توانسته‌است به‌هموطنان خود چنان قوانینی ببخشد که کرتا را به‌برکت و نیکبختی برساند، و مردمان لاکدایمون نیز از هنگامی که آن قوانین را بکارمی‌بندند در طریق نیکبختی پیش می‌روند زیرا منشأ آن قوانین خود خداست.

رادامانثوس گرچه شاگرد مینوس بود ولی آنچه از مینوس آموخت هنر پادشاهی نبود بلکه هنر قضاوت بود که در خدمت هنر پادشاهی قراردارد و از این رو همه او را به‌عنوان قاضی عادل می‌شناسند، و مینوس مقام قضاوت در پایتخت خود را به‌عهدهٔ او نهاده‌بود و تالوس را مأمور قضاوت در سایر شهرهای یونان ساخته‌بود. تالوس هر سه سال یک بار در همهٔ شهرهای کرتا می‌گشت و بر اجرای قوانین نظارت می‌کرد و الواحی آهنین که قوانین بر آنها حک شده‌بود با خود

می‌برد و از این رو به«مرد آهنین» شهرت داشت.

سخن هسیودوس نیز دربارهٔ مینوس به‌گفتار هومر شباهت دارد، زیرا آنجا که نام او به‌میان می‌آید، می‌گوید:

«سرآمد همهٔ شاهان جهان بود
و بر بسیاری از اقوام فرمان‌می‌راند
در حالی که عصای زئوس را بدست‌داشت؛
و بدین جهت شاه اقوام خوانده‌می‌شد.»

و مرادش از «عصای زئوس» درسی بود که زئوس به‌مینوس می‌داده‌است.

دوست: پس به‌چه علت مینوس به‌نادانی و خشونت شهرت یافته‌است؟

سقراط: به‌همان علت که تو، اگر عاقل باشی، خواهی‌کوشید مانند همهٔ عاقلان از خشمگین‌ساختن شاعران بپرهیزی، زیرا ستایش و نکوهش شاعران در مردمان اثری عمیق می‌بخشد. اشتباه مینوس آن بود که با شهر ما، که فرهنگ و هنرش در کمال شکفتگی است و شاعرانی بارآورده‌است که در همهٔ انواع شعر و از آن جمله در تراژدی مهارت فراوان دارند، جنگ آغاز کرد. شهر ما از قدیم از حیث ۳۲۱
تراژدی بسیار غنی بوده‌است و اینکه می‌گویند این هنر نخستین‌بار در تسپیس و فرونیخوس پیدا شده‌است درست نیست، بلکه اگر نیک دقت کنی درخواهی‌یافت که هنر تراژدی از ابداعات بسیار قدیم شهر ماست. مردمان این هنر را بیشتر از همهٔ انواع شعر دوست‌دارند و اثر آن نیز بمراتب بیش از همهٔ انواع شعر است، و ما در تراژدیهای خود مینوس را از آن جهت که ما را مجبور کرد آن خراج معروف را به‌او بپردازیم نکوهیده‌ایم. پس می‌بینی که اشتباه مینوس آنجا بود که ما را بخشم آورد و بدنام شد؛ وگرنه چنانکه پیشتر گفتیم او قانونگذاری خوب بود و شبانی نیک برای گلهٔ مردمان، و بهترین دلیل این سخن قوانین اوست که هنوز بی هیچ تغییر به‌قوت خود باقی‌است و اجرا می‌شود زیرا او ماهیت راستین جامعه و دولت و راه درست ادارهٔ جامعه را کشف کرده و شناخته‌بود.

دوست: سقراط گرامی، چنین می‌نماید که توجیهی که آوردی کاملاً درست است.

سقراط: اگر توجیهم درست است پس باید تو نیز معتقد شده‌باشی که مردمان کرتا که هموطنان مینوس و رادامانتوسند قدیمترین قوانین را دارند.

دوست: آری، چنین می‌نماید.

سقراط: پس مینوس و رادامانثوس در میان پیشینیان بهترین قانونگذاران و استادترین شبانان بوده‌اند و هومر نیز سردار سپاه خوب را شبان و نگهبان خوب می‌نامد.

دوست: و حق با اوست.

سقراط: بسیار خوب. اگر کسی از ما بپرسد: «آنکه برای بدنها قانونگذار و شبان و نگهبان خوبی است چه تجویز می‌کند تا آنها را نیک ببارآورد؟» خواهیم گفت: «غذا و ورزش؛ تا یکی مایهٔ رشد تن شود و دیگری تن را ورزیده و نیرومند سازد.»

دوست: درست است.

سقراط: و اگر بپرسد: «آن کسی که برای روح قانونگذار و شبان و نگهبان خوبی است، چه تجویز می‌کند تا روح بهتر گردد؟» چه پاسخی باید بدهیم تا در این سن به‌شرم نیفتیم؟

دوست: پاسخ این سؤال از عهدهٔ من برنمی‌آید.

سقراط: برای من و تو شرم‌آور است که هیچ نمی‌دانیم روحمان از چه چیز سود می‌برد و از چه چیز زیان می‌بیند، در حالی که به‌همهٔ این امور چه در مورد تنمان و چه در مورد چیزهای دیگر واقف هستیم.

آلکیبیادس

(دوم)

Alkibiades

(دربارهٔ دعا)

سقراط: آلکیبیادس[1] گرامی، به‌پرستشگاه می‌روی تا نیایش بجاآوری و دعا کنی؟ ۱۳۸

آلکیبیادس: آری، سقراط.

سقراط: براستی هم قیافه‌ای جدی داری و چشم به‌زمین دوخته و در فکر فرورفته‌ای.

آلکیبیادس: چه فکری، سقراط گرامی؟

سقراط: فکر دربارهٔ بزرگترین چیزها. بی‌گمان تو نیز بر این عقیده‌ای که خدایان از چیزهایی که ما از آنان، چه برای خود و چه برای جامعه‌مان، به‌دعا می‌خواهیم، بعضی را به‌ما می‌بخشند و بعضی را نه، و خواهش بعضی دعاکنندگان را برمی‌آورند و خواهش بعضی را برنمی‌آورند.

آلکیبیادس: البته.

سقراط: آیا گمان نمی‌کنی که آدمی هنگام دعا باید احتیاط کند تا مبادا در دمی که خدا آمادگی برای اجابت دعا دارد چیزی از او بخواهد که در واقع برای او مایهٔ بدبختی است، در حالی که او خود آن را مایهٔ نیکبختی خود می‌داند؟ مثلاً می‌گویند اویدیپوس از خدا خواست که پسرانش ارثیهٔ پدری خود را با شمشیر تقسیم کنند و، در حالی که برای او بهتر آن بود که تخفیف دردهای موجود خود را بخواهد، با آن دعا دردی تازه از خدا خواست، و چون دعایش مستجاب شد دردهایی تازه به‌او روی‌آورد که لازم نیست همهٔ آنها را برشمارم.

آلکیبیادس: ولی سقراط، هنگامی که او این دعا را می‌کرد دچار جنون بود.

---

۱. دو رسالهٔ منسوب به‌افلاطون هست که هر دو دارای عنوان «آلکیبیادس» می‌باشند و محتوای هر دو گفت و گوی سقراط با آلکیبیادس است. یکی از این دو رساله که مفصلتر است به «آلکیبیادس اول» شهرت دارد و رسالهٔ حاضر که کوتاهتر است «آلکیبیادس دوم» نامیده شده است. ـ م.

مگر کسی که عقل و هوشش بجاست چنان چیزی از خدا می‌خواهد؟

سقراط: پس به‌عقیدهٔ تو جنون ضد خردمندی است؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: و معتقدی که بعضی از آدمیان دیوانه‌اند و بعضی خردمند؟

آلکیبیادس: تردید نیست.

سقراط: پس بگذار ببینیم کدام کسان چنینند و کدام چنان. زیرا در این مطلب اتفاق نظر داریم که بعضی کسان خردمندند و بعضی بی‌خرد و حتی دیوانه.

آلکیبیادس: آری، در این اتفاق نظر داریم.

سقراط: آیا بعضی کسان تندرستند؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و بعضی بیمار؟

۱۳۹ **آلکیبیادس:** البته.

سقراط: و آن دو یکی است؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: آیا کسانی هم هستند که در هیچ یک از آن دو حالت نیستند؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: پس هر کسی یا تندرست است یا بیمار؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: دربارهٔ خردمندی و بی‌خردی نیز همین عقیده را داری؟

آلکیبیادس: مرادت چیست؟

سقراط: آیا معتقدی که یک تن یا خردمند است یا بی‌خرد؟ یا حالت سومی هم هست که سبب می‌شود یک تن، نه خردمند باشد و نه بی‌خرد؟

آلکیبیادس: نه، حالت سوم وجودندارد.

سقراط: پس هر کسی باید یا چنین باشد یا چنان؟

آلکیبیادس: من چنین می‌پندارم.

سقراط: بیادداری که گفتی دیوانگی ضد خردمندی است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و می‌گویی حالت سومی وجودندارد که سبب شود یک تن نه خردمند باشد و نه بی‌خرد؟

آلکیبیادس: آری چنین می‌گویم.

سقراط: و قبول داری که یک چیز نمی‌تواند دو ضد داشته‌باشد؟

آلکیبیادس: آری، قبول دارم.

سقراط: پس چنین می‌نماید که بی‌خردی و دیوانگی یکیست.

آلکیبیادس: آری چنین می‌نماید.

سقراط: آلکیبیادس گرامی، وقتی که می‌گوییم همهٔ بی‌خردان، خواه همسال تو باشند و خواه مسن‌تر از تو، دیوانه‌اند، آیا از این سخن این نتیجه بدست‌نمی‌آید که در میان همهٔ افراد جامعهٔ ما تعداد اندکی خردمندند و تعداد بیشتری بی‌خرد، یا چنانکه گفتی، دیوانه؟

آلکیبیادس: آری، همین نتیجه بدست‌می‌آید.

سقراط: ولی اگر چنین بود آیا گمان می‌کنی می‌توانستیم در میان انبوهی از دیوانگان براحتی زندگی کنیم بی آنکه ما را بزنند یا آسیب دیگری بر ما وارد آورند یا کارهایی کنند از آن قبیل که از دیوانگان سرمی‌زند؛ و ما از زندگی در چنین جامعه‌ای بیزار نمی‌شدیم؟ پس، دوست گرامی، بیندیش و ببین، شاید راستی غیر از این باشد که گفتی.

آلکیبیادس: آری، چنین می‌نماید که راستی غیر از این است، ولی چگونه است؟

سقراط: من نیز بر این عقیده‌ام. پس بگذار مطلب را از این طریق بررسی کنیم.

آلکیبیادس: از کدام طریق؟

سقراط: گفتیم بعضی کسان بیمارند. چنین نگفتیم؟

آلکیبیادس: آری، چنین گفتیم.

سقراط: آیا بیمار تنها چنان کسی است که دچار درد مفاصل یا تب یا بیماری چشم است، یا ممکن است بیماری دیگری داشته‌باشد؟ می‌دانی که بیماریهای بسیار هست و بیماری منحصر به‌آن چند مرض نیست.

آلکیبیادس: آری، حق با توست.

سقراط: آیا هر گونه درد چشم بیماری است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و هر بیماری درد چشم است؟

آلکیبیادس: البته نه، ولی نمی‌دانم در این باره چه بگویم.

۱۴۰ **سقراط:** اگر به‌گفتار من بدقت گوش دهی، مشکل را به‌همراهی یکدیگر خواهیم‌گشود.

آلکیبیادس: سقراط گرامی، با کمال دقت گوش می‌دهم.

سقراط: پس آیا در این نکته اتفاق نظر داریم که هر درد چشمی بیماری است ولی هر بیماری درد چشم نیست؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: و حق این است که اتفاق نظر داشته‌باشیم، زیرا کسانی که دچار تبند بیمارند ولی همهٔ بیماران دچار تب یا درد مفاصل یا بیماری چشم نیستند. هر چند همهٔ اینها بیمارند ولی بیماریها، چنانکه پزشکان می‌گویند، از حیث اثربخشی گوناگونند و همهٔ مردمان دچار یک یا چند نوع بیماری خاص نمی‌شوند بلکه یکی دچار این بیماری می‌شود و دیگری دچار بیماری دیگر، در حالی که همهٔ آنها بیمارند. به‌همین سان صنعتگران و هنرمندان نیز گوناگونند. چنین نیست؟

آلکیبیادس: البته چنین است.

سقراط: بعضی کفشدوزند، بعضی درودگر، بعضی سنگ‌تراش، و علاوه بر اینها هنرها و هنرمندان بسیار وجوددارند. اینان اجزای صنعت و هنر را میان خود تقسیم کرده‌اند و از این رو همه صنعتگر و هنرمندند ولی همه کفشدوز یا درودگر یا سنگتراش نیستند.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: بی‌خردان نیز بی‌خردی را میان خود تقسیم کرده‌اند، و ما کسانی را که بزرگترین جزءِ بی‌خردی را مالکند دیوانه می‌نامیم ولی آنان را که تنها جزءِ کوچکی از بی‌خردی را دارند ابله و احمق می‌خوانیم و چون می‌خواهیم نام خفیف‌تری به‌آنان بدهیم گاه اصطلاح ساده‌لوح را درباره‌شان بکارمی‌بریم، و گاه آنان را بی‌عقل یا بی‌تجربه می‌نامیم، و اگر بجویی نامهای دیگری هم از این قبیل می‌توانی یافت. همهٔ اینها بی‌خردند و فرقشان با یکدیگر از همان نوعی است که در مورد صنعتگران و هنرمندان دیدیم. عقیدهٔ تو چنین نیست؟

آلکیبیادس: همین است.

سقراط: بگذار این جملهٔ معترضه را رها کنیم و به‌بحث خود بازگردیم.

به‌آنجا رسیده‌بودیم که گفتیم باید ببینیم مراد از اینکه یکی را خردمند می‌دانی و یکی را بی‌خرد، چیست؟ در اینکه آن هر دو وجوددارند اتفاق نظر یافته‌بودیم.

آلکیبیادس: راست است.

سقراط: آیا معتقد نیستی که خردمندان کسانی هستند که می‌دانند آدمی چه باید بکند و چه باید بگوید؟

آلکیبیادس: البته چنین معتقدم.

سقراط: بی‌خردان کیستند؟ کسانی که هیچ یک از این دو را نمی‌دانند؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: و چنان کسان ناچار بارها، بی‌آنکه خود بدانند، کارهایی می‌کنند و سخنانی می‌گویند که نباید گفت و کرد؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

۱۴۱ **سقراط:** به‌عقیدهٔ من یکی از آنان اویدیپوس است و اگر نیک دقت کنی در میان معاصران ما نیز کسان بسیاری خواهی‌یافت که، نه مانند اویدیپوس در حال خشم، بلکه بی‌آنکه خود بدانند چیزهای بدی از خدا می‌خواهند به‌گمان اینکه آن چیزها برای ایشان نیک است. مثلاً اگر خدایی که تو اکنون قصد داری به‌پرستشگاه او بروی، پیش از آنکه دست به‌دعا برداری بر تو ظاهر شود و بپرسد «آیا حکومت بی‌قید و بند بر شهر آتن برای تو کافی است؟» و چون ببیند که به‌این مقدار خرسند نیستی بپرسد: «آیا به‌حکومت بر سراسر یونان راضی می‌شوی؟» و چون باز تو را ناراضی ببیند، فرمانروایی بر سراسر اروپا را به‌تو ببخشد، گمان می‌کنم با دلی شادمان به‌خانه برخواهی‌گشت و معتقد خواهی‌شد که بزرگترین نیکیها را بدست آورده‌ای.

آلکیبیادس: سقراط، هر که چنین نعمتی بدست‌آورد شادمان می‌شود.

سقراط: با این همه گمان نمی‌کنم اگر فرمانروایی بر همهٔ کشورهای یونانی و بیگانه را به‌قیمت زندگیت به‌تو ببخشند، این معامله را بپذیری.

آلکیبیادس: البته نمی‌پذیرم، زیرا چه فایده دارد اگر نتوانم آن فرمانروایی را بکاربیرم؟

سقراط: گمان می‌کنم اگر قرارشود آن را به‌نحو بدی بکاربیری، در آن صورت هم از پذیرفتنش سر باز خواهی‌زد.

آلکیبیادس: البته سر باز خواهم‌زد.

سقراط: پس می‌بینی که اگر آن چیزها مایهٔ زیانی برای تو باشند یا زندگی تو را در خطر بیفکنند نه آنها را ـ اگر به‌تو بخشیده‌شوند ـ خواهی‌پذیرفت و نه از خدا خواهی‌خواست. با این همه کسان بسیاری را می‌توانم نام برد که در طلب فرمانروایی مطلقند و دائم آرزوی رسیدن به‌این هدف را در سر می‌پرورانند، چه آن را برای خود سودی بزرگ می‌پندارند، حال آنکه همان قدرت بی‌حد و قید مایهٔ تباهیشان می‌گردد. بی‌گمان وقایعی از این قبیل به‌گوشت رسیده‌است؛ مثلاً شنیده‌ای که آرخلائوس فرمانروای مستبد مقدونیه، معشوقی داشت که عشقش به‌قدرت و جاه، کمتر از عشق آرخلائوس به‌او نبود، و از این رو عاشق خود را کشت تا قدرت او را مالک شود و نام و آوازه‌ای بیابد. ولی چهار روز بیشتر نگذشت که
به‌دست دیگران از پای درآمد. از معاصران ما نیز کسان بسیاری دیده‌ای که در راه ۱۴۲
رسیدن به‌مقام سرداری سپاه از هیچ کوششی فروگذاری نکرده و سرانجام آن مقام را بدست‌آورده‌اند ولی چندی نگذشته‌است که یا از کشور ما تبعید شده و یا زندگی را بر سر این کار گذاشته‌اند، و نیکبخت‌ترینشان نه تنها در زمان سرداری سپاه در معرض خطرهای گوناگون قرارگرفته‌است بلکه پس از بازگشت به‌وطن نیز ستمی که از لاف‌زنان کشیده کمتر از آسیبی نبوده‌است که در میدان جنگ از دشمنان دیده‌است، و سرانجام بدین نتیجه رسیده که کاش هرگز به‌مقام سرداری نمی‌رسید. همهٔ آن خطرها و آسیبها اگر سودی دربرداشت باز قابل تحمل بود حال آنکه جز زیان نتیجه‌ای نداشت. داشتن فرزندان نیز همین گونه است: کسان بسیاری آرزو کرده‌اند صاحب اولاد شوند ولی همین که این آرزو برآورده شده‌است بزرگترین دردها و غمها در پی آن آمده: بعضی مجبور شده‌اند همهٔ عمر خود را با نگرانی و اندوه بسربببرند زیرا فرزندانشان از راه راست منحرف گردیده‌اند، و آنان که فرزندان خود را به‌نیکی بارآورده‌اند آنان را از دست داده و به‌اندوهی بزرگتر از اندوه گروه نخستین دچار شده‌اند و بدین ترتیب هر دو گروه بدین نتیجه رسیده‌اند که کاش هرگز صاحب فرزند نمی‌شدند. با همهٔ این احوال کم کسی می‌توان یافت که چیزی را که به‌او بخشیده‌می‌شود نپذیرد یا، اگر آن چیز را از راه دعا می‌توان بدست‌آورد، آن را به‌دعا از خدا نخواهد. بیشتر مردمان فرمانروایی و سرداری سپاه را، و هر چیز دیگری را هم که زیان مالک‌بودنش بیش از سود آن است، اگر به‌آنان عرضه شود با اشتیاق تمام می‌پذیرند و اگر عرضه نشود آنها را به دعا از خدا می‌خواهند ولی همین که مالک شدند زبان به‌لعن و نفرین می‌گشایند.

از این رو من بر آنم که مردمان بیهوده از خدایان شکوه می‌کنند و آنان را عامل بدبختی خود می‌شمارند، و گمان می‌کنم شاعری که گفته‌است:

«ای زئوس بزرگ، به‌ما نیکی ببخش: ۱۴۳
«خواه آن را از تو بخواهیم و خواه نه؛
و بدی را از ما دور بدار، هر چند آن را از تو بخواهیم»

مرد دانایی بوده که دوستان بی‌خردی داشته‌است و چون دیده‌است آن دوستان چیزهایی از خدا می‌خواهند که صلاحشان در آن نیست، مطمئن‌ترین راهها را برگزیده و دعایی در یک بیت نوشته‌است که برای همه کس مناسب است. عقیدهٔ من چنین است؛ تو جز این می‌اندیشی؟

آلکیبیادس: سقراط، مخالفت با این سخن آسان نیست، و من خود می‌بینم که نادانی منشأ چه بدی‌هایی برای آدمی است، و ما به‌علت نادانی خود را دچار هزار گونه بدبختی می‌سازیم، و بدتر اینکه آنها را به‌دعا از خدا می‌خواهیم و هر یک در این گمانیم که از این طریق به‌نعمتهای بزرگ دست‌می‌یابیم نه به‌زیان‌آورترین چیزها؛ از این رو دعاهای ما به‌نفرین شبیه‌تر است تا به‌دعا.

سقراط: ولی، دوست گرامی، شاید کسی که از من و تو داناتر است ادعا کند که ما حق نداریم نادانی را به‌نحو مطلق بنکوهیم، بلکه لااقل باید بپذیریم که نادانی در پاره‌ای موارد و در اوضاع و احوالی خاص برای بعضی کسان نعمتی است.

آلکیبیادس: چه گفتی؟ آیا می‌توان تصور کرد که نادانی برای کسی سودمندتر از دانایی باشد؟

سقراط: آری من چنین می‌اندیشیم. تو گمان نمی‌بری چنین باشد؟

آلکیبیادس: به‌خدا سوگند نه.

سقراط: حق داری، چون گمان نمی‌کنم تو بخواهی با مادرت همان گونه رفتار کنی که اورستس و آلکمئون و بعضی کسان دیگر کرده‌اند.

آلکیبیادس: خدا نکند! چرا سخن کفرآمیز می‌گویی!

سقراط: آلکیبیادس گرامی، کسی که آرزو نمی‌کند تو چنان عملی را مرتکب شوی سخن کفرآمیز نمی‌گوید. چنین سخنی گفتار کسی است که خلاف آن را آرزو کند. می‌پنداری اگر اورستس خردمند بود و می‌دانست کدام کار برای او نیک است، مرتکب چنان رفتاری می‌شد؟

آلکیبیادس: البته نه.

سقراط: من نیز بر همین عقیده‌ام.

آلکیبیادس: البته.

سقراط: پس چنین می‌نماید که نادانی بر اینکه چه نیک است، یعنی نشناختن نیک، مایهٔ بدبختی است.

آلکیبیادس: آری.

۱۴۴ **سقراط:** بگذار مطلب را از این نظر هم بررسی کنیم: فرض کنیم روزی در این پندار باشی که برای تو بهتر آن است که خنجری بدست‌بگیری و به‌خانهٔ دوست و سرپرستت پریکلس بروی و او را بکشی، و چون به‌آنجا برسی بگویند پریکلس در خانه است. البته به‌هیچ وجه بر آن نیستم که ممکن است روزی چنین پنداری پیدا کنی بلکه تنها فرض می‌کنم که چنین شود. زیرا اگر کسی نداند که چه برایش نیک است و چه بد، مانعی نیست که روزی بدترین امور را برای خود نیک بینگارد. یا تو معتقد نیستی که چنین امری ممکن است؟

آلکیبیادس: البته معتقدم.

سقراط: و فرض می‌کنیم که چون وارد خانهٔ پریکلس شوی، او را ببینی ولی بازنشناسی و گمان کنی که آن که می‌بینی کس دیگری است. آیا آماده می‌شوی آن کس را بکشی؟

آلکیبیادس: نه، به‌خدا سوگند.

سقراط: زیرا تو نمی‌خواستی هر کسی را که پیش‌آید بکشی، بلکه تنها قصد کشتن پریکلس را داشتی. چنین نیست؟

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: پس اگر تو بارها با همان قصد به‌خانهٔ پریکلس بروی ولی او را نشناسی، نخواهی‌کشت؟

آلکیبیادس: البته نه.

سقراط: می‌پنداری اگر اورستس هم مادر خود را بازنمی‌شناخت او را می‌کشت؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: زیرا اورستس می‌خواست مادر خود را بکشد نه هر زن یا هر مادری را که پیش‌آید؟

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: پس برای کسانی که در چنان حالتی هستند و چنان قصدی دارند، ندانستن و نشناختن بهتر و سودمندتر است؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: بنا بر این، می‌بینی که نادانی در پاره‌ای موارد و در اوضاع و احوال خاص برای بعضی کسان موهبتی است.

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: اگر این بررسی را ادامه دهی گمان می‌برم دچار حیرت خواهی‌شد.

آلکیبیادس: مرادت چیست؟

سقراط: برای اینکه سخن بی‌پرده بگویم، چنین می‌نماید که دارابودن همهٔ شناساییها بی شناختن اینکه بهترین چیزها برای آدمی چیست، تنها در موارد اندک سود دربردارد در حالی که در بیشتر موارد زیان می‌آورد. آیا معتقد نیستی که وقتی که می‌خواهیم کاری بکنیم یا سخنی بگوییم، در صورتی می‌توانیم با دلی قوی عمل کنیم یا سخن بگوییم که نخست بدانیم، یا لااقل گمان بکنیم می‌دانیم، که چه باید بکنیم و چه باید بگوییم؟

آلکیبیادس: آری، چنین معتقدم.

سقراط: مثلاً سخنوران بدین علت در مجامع ملی، چه در مورد جنگ و صلح و چه در مورد ساختن حصارها و بنادر، به‌مردمان توصیه‌هایی می‌توانند کرد که یا براستی می‌دانند صلاح مردم چیست یا در این گمانند که می‌دانند. زیرا هر ۱۴۵
کاری که دولت چه در حوزهٔ سیاست خارجی و چه در امور مربوط به‌سیاست داخلی انجام‌می‌دهد به‌تبعیت از توصیهٔ سخنوران صورت‌می‌گیرد.

آلکیبیادس: حق با توست.

سقراط: تو بعضی کسان را خردمند می‌دانی و بعضی را بی‌خرد؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: اکثریت مردمان بی‌خردند و تنها اقلیتی کوچک خردمندند؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: آیا هر کسی را نسبت به‌امر خاصی خردمند یا بی‌خرد می‌دانی؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: کسی را که در آن گونه امور به‌مجامع ملی توصیه‌ای می‌کند بی آنکه بداند که آیا آن توصیه نیک است یا بد، و چه هنگام باید چنان توصیه‌ای

کرد، خردمند می‌دانی؟

آلکیبیادس: نه.

سقراط: بی‌گمان کسی را هم که در لشکرکشی و جنگ‌کردن صاحب‌نظر است ولی نمی‌داند چه هنگام و تا چه وقت باید جنگ کرد، خردمند نمی‌دانی.

آلکیبیادس: درست است.

سقراط: همچنین کسی که در کشتن و گرفتن مال مردمان و تبعیدکردن آنان صاحب‌نظر است ولی نمی‌داند آن کارها چه هنگام و در مورد کدام کسان نیک است، به‌عقیدهٔ تو خردمند نیست؟

آلکیبیادس: البته نه.

سقراط: پس خردمند کسی است که در آن کارها صاحب‌نظر است و در عین حال می‌داند چه نیک است و چه نیک نیست. ولی آیا شناختن آنچه نیک است برابر نیست با شناختن آنچه سودمند است؟

آلکیبیادس: البته هر دو یکی است.

سقراط: پس چنان کسی را باید مشاور خوبی، هم برای دولت و هم برای خود او، بدانیم، و هر کسی را که چنان نباشد باید مشاور بدی بشماریم؟

آلکیبیادس: در این باره با تو همداستانم.

سقراط: کسی را که در اسب‌سواری یا تیراندازی یا مشت‌زنی یا کشتی‌گیری یا در یکی از انواع هنرها صاحب‌نظر است، چگونه می‌نامی؟ به‌عبارت دیگر، کسی را که می‌داند بهترین چیز مطابق قواعد هنر چیست، به‌چه نام می‌خوانی؟ مثلاً کسی را که در اسب‌سواری تجربهٔ کافی دارد استاد فن اسب‌سواری نمی‌خوانی؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: و کسی را که در مشت‌زنی ماهر است استاد فن مشت‌زنی می‌خوانی، و کسی را که در نی‌نوازی صاحب‌نظر است استاد هنر نی‌نوازی؟

آلکیبیادس: البته.

سقراط: آیا معتقدی هر کس که در آن هنرها صاحب‌نظر است، بضرورت باید خردمند باشد؟ یا باید بگوییم آن صاحب‌نظری برای خردمندی کافی نیست؟

آلکیبیادس: به‌خدا سوگند کافی نیست.

سقراط: اگر کشوری از تیراندازان استاد و نی‌نوازان ماهر و مشت‌زنان صاحب‌نظر و دیگر استادان هنرهای گوناگون و همچنین از کسانی که در لشکرکشی

و آدم‌کشی و سخنوری ماهرند تشکیل یافته‌باشد ولی هیچ یک از آن کسان نداند که بهترین چیزها کدام است و کسی هم نداشته‌باشند که بداند چه هنگام بکار بستن آن هنرها نیک است، به‌عقیدهٔ تو آن کشور چگونه کشوری است؟

آلکیبیادس: سقراط گرامی، به‌عقیدهٔ من باید کشور بدی باشد.

۱۴۶ **سقراط:** آلکیبیادس، در این عقیده راسختر خواهی‌شد اگر نیک دقت کنی و ببینی که آن مردمان چگونه از روی جاه‌طلبی دائم در این کوششند که از یکدیگر پیشتر بیفتند و خود را برتر از همه می‌پندارند در حالی که به‌آنچه برای تمام جامعه و خودشان بهترین چیزهاست بی‌اعتنا می‌مانند و به‌جای آنکه به بصیرتِ متکی بر خرد اعتماد کنند به‌تصورات دل‌می‌بندند. آیا چنین کشوری دستخوش پریشانی و بی‌قانونی نیست؟

آلکیبیادس: به‌خدا سوگند همچنان است که می‌گویی.

سقراط: آیا اکنون براستی معتقد هستی که ما برای اینکه کاری را از روی اعتماد انجام‌دهیم یا سخنی را با قوت قلب بگوییم نخست باید در آن کار و در مورد آن سخن شناسایی و بصیرت داشته‌باشیم یا لااقل معتقد باشیم که چنانیم؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: و آیا نباید قبول کنیم که اگر کسی کاری را پیشه کند که می‌داند یا لااقل معتقد به‌دانستن آن است، و در عین حال عملش با شناخت «نیک» همراه باشد، نتیجهٔ کارش هم برای جامعه سودمند خواهدبود و هم برای خود او؟

آلکیبیادس: راستی چنین است.

سقراط: و در غیر آن صورت نه جامعه از آن کار سودی خواهدبرد و نه خود او؟

آلکیبیادس: بی‌گمان.

سقراط: آلکیبیادس، هنوز هم بر این عقیده باقی‌هستی؟

آلکیبیادس: البته هنوز هم بر این عقیده‌ام.

سقراط: آیا نگفتی که بیشتر مردمان بی‌خردند و تنها اقلیت کوچکی خردمند است؟

آلکیبیادس: آری، چنین گفتم.

سقراط: آیا به‌همان سخن پیشین رسیده‌ایم که گفتیم بیشتر مردمان از آنچه نیک است غافلند زیرا بیشتر اوقات به‌جای بصیرت متکی بر خرد از تصورات

خود پیروی می‌کنند؟

آلکیبیادس: چنین است.

سقراط: پس آیا برای بیشتر مردمان بهتر آن است که نه چیزی بدانند و نه بپندارند که می‌دانند، چه، اگر چیزی بدانند یا بپندارند که می‌دانند موافق آن عمل خواهندکرد در حالی که زیان عملشان بیش از سود آن خواهدبود؟

آلکیبیادس: آری، حق با توست.

سقراط: آیا پیشتر، وقتی که گفتم همهٔ شناساییها اگر با شناسایی «نیک» همراه نباشند فقط در موارد نادر مفید می‌توانند بود در حالی که بیشتر اوقات زیان ببارمی‌آورند، حق با من بود؟

آلکیبیادس: آن زمان این سخن را نمی‌توانستم باور کنم ولی اکنون درستی آن را دریافته‌ام.

سقراط: پس هر جامعه و هر فردی باید تنها به‌این شناسایی اعتماد کند
۱۴۷ همچنان که بیمار به‌پزشک اعتماد می‌کند و مسافر دریا به‌ناخدا. زیرا کسی که از این شناسایی بی‌بهره است به‌همان نسبتی که از توانگری و نیرومندی تن بهره‌ور باشد بیشتر مرتکب خطا خواهدشد؛ و هر چه از حیث استعداد آموختن دانشها و هنرها قوی باشد دستخوش توفانهای بیشتری خواهدبود و همهٔ عمر خود را در میان دریایی توفانی، بی آنکه ناخدایی به‌یاریش برسد، سرگردان خواهدماند. چنین می‌نماید که شاعر، آنجا که شخص خاصی را می‌نکوهد، حق دارد بگوید:

«بسی چیزها می‌دانست، ولی همه را بد می‌دانست.»

آلکیبیادس: ولی، سقراط، این سخن چگونه درست می‌تواند بود؟ به‌عقیدهٔ من این مصرع اصلاً معنی ندارد.

سقراط: البته معنی دارد. شاعر در اینجا مانند همهٔ شاعران سخن در پرده می‌گوید، و اصلاً تمام این شعر مرموز است و فهمیدن آن از هر کسی برنمی‌آید. گمان نمی‌کنم بر این عقیده باشی که هومر، یعنی الهی‌ترین و داناترین شاعران که گویندهٔ آن شعر است و در نکوهش مارگیتس سخن می‌گوید، نمی‌دانسته‌است که «بددانستن» ناممکن است. من بر آنم که او بعمد سخن مرموز می‌گوید و به‌جای «به‌زیان» کلمهٔ «بد» را بکارمی‌برد. اگر «به‌زیان» را به‌جای بد بگذاریم، هر چند وزن شعر آشفته‌می‌شود، ولی مراد شاعر آشکار می‌گردد زیرا شاعر می‌خواهدبگوید: «بسی چیزها می‌دانست، و هر چه می‌دانست به‌زیان او بود.» اگر استدلالی که تا

کنون کرده‌ایم درست باشد، معلوم می‌شود آن کس چون از شناختن نیک بی‌بهره بود همهٔ دانشهایش نتیجه‌ای جز زیان نداشت.

آلکیبیادس: سقراط گرامی، البته استدلال ما درست بود. من خود اگر به‌آن استدلال اعتماد نکنم، پس به‌چه استدلالی اعتماد می‌توانم کرد؟

سقراط: حق با توست. ولی می‌بینی درماندگی من که تو هم در آن با من شریکی، به‌چه اندازه است؟ تو خود دائم به‌این سو و آن سو می‌گرایی و عقیده‌ای را که پیشتر در آن راسخ بودی پس از اندک زمانی ازدست‌می‌دهی یا لااقل درباره‌اش به‌تردید می‌افتی. اکنون اگر آن خدایی که به‌پرستشگاهش می‌روی تا ۱۴۸
به‌درگاهش دعا کنی، بر تو نمایان شود و پیش از آنکه زبان به‌دعا بگشایی، یا به‌تو بگوید که آماده است چیزهایی را که پیشتر به‌تو عرضه کرد در اختیارت بنهد، و یا تو را آزاد بگذارد که هر چه میل داری، از او بخواهی، آیا آن چیزها را خواهی پذیرفت یا به‌دعا از خدا خواهی‌خواست؟

آلکیبیادس: سقراط، نمی‌دانم چه بگویم. زیرا چنین می‌نماید که من خود نیز نوعی مارگیتس هستم، و معتقدم که باید احتیاط بسیار بکاربرم تا ندانسته بلایی را، به‌گمان اینکه مایهٔ نیکبختی من خواهدشد، از خدا نخواهم، و چنانکه پیشتر گفتی، پس از بدست‌آوردن آن از کردهٔ خود پشیمان نشوم و زبان به‌شکوه نگشایم.

سقراط: پس آیا شاعر، که از خدا می‌خواهد بدی را از ما دور بدارد هر چند ما آن را از او بخواهیم، خردمندتر از ماست؟

آلکیبیادس: چنین می‌نماید.

سقراط: آلکیبیادس گرامی، مردمان لاکدایمون نیز، خواه به‌پیروی از شاعر و خواه بدان جهت که خود بر اثر تفکر بدان نتیجه رسیده‌اند، خواه در زندگی خصوصی و خواه در مورد امور عمومی، همان گونه دعا می‌کنند و همیشه از خدا می‌خواهند که نیکی و زیبایی را نصیبشان سازد، و به‌همین جهت تا کنون همیشه نیکبخت بوده‌اند، و اگر هم گاه به‌گاه در موارد جزئی به‌مقصود نرسیده‌باشند این امر ناشی از دعای ایشان نیست زیرا خدایان در اجابت دعاها یا رد آنها آزادند.

اکنون گوش فرادار تا سرگذشتی را که از مردی سالخورده شنیده‌ام برای تو حکایت کنم. یک بار که میان آتنیان و لاکدایمونیان دشمنی پیدا شده‌بود، اتفاق چنان افتاد که شهر ما در هر جنگی که در خشکی یا دریا روی‌داد شکست

خورد و در هیچ نبردی نتوانست بر دشمن چیره شود. آتنیان که راه چاره را از هر سو بسته دیدند کسانی را به‌پرستشگاه آمون فرستادند تا از او بپرسند که چرا خدایان، لاکدایمونیان را بر ما برتری می‌نهند و پیروزی را نصیب آنان می‌سازند،
۱۴۹ در حالی که ما بیشتر از همهٔ یونانیان برای آنان قربانی می‌کنیم و بیشتر از هر شهر دیگر پرستشگاههای آنان را با هدایای خود می‌آراییم و دسته‌های جشن برای بزرگداشت آنان براه‌می‌اندازیم و بیش از مجموع همهٔ یونانیان در راه آنان پول خرج می‌کنیم و لاکدایمونیان به‌هیچ یک از آن کارها نمی‌پردازند بلکه به‌خدایان چنان بی‌اعتنا هستند که همیشه حیوانات شل و بیمار را قربان می‌کنند و در هر عملی که برای بزرگداشت خدایان بجامی‌آورند کمال خست را بکارمی‌برند در حالی که داراییشان کمتر از دارایی شهر ما نیست. چون فرستادگان آن پیغام را رساندند و پرسیدند که برای رهایی از گرفتاری کنونی چه باید بکنند، مفسر سخن خدا چنین پاسخ داد: «آمون به‌آتنیان چنین می‌گوید: من سکوت دیندارانهٔ لاکدایمونیان را از همهٔ قربانیهای سایر یونانیان دوستتر دارم» و هیچ سخن دیگر بر آن نیفزود. به‌گمان من مراد خدا از سکوت دیندارانه، دعای لاکدایمونیان است که با دعاهای اقوام دیگر فرق دارد زیرا دیگر یونانیان وقتی که می‌خواهند دعا کنند گاوان نر که شاخهایشان در زر گرفته‌شده‌است قربان می‌کنند یا هدیه‌های زیبا به‌پرستشگاه می‌فرستند و چون زبان به‌دعا می‌گشایند هر چه به‌ذهنشان برسد از خدا می‌خواهند، خواه نیک باشد و خواه بد، و خدایان چون آن سخنان ناشایسته را می‌شنوند همهٔ هدایا و قربانیهای آنان را به‌چشم حقارت می‌نگرند و از آنها روی‌برمی‌گردانند. از این رو معتقدم که آدمی باید بهوش باشد و نیک بیندیشد تا ببیند در برابر خدا چه باید گفت و چه نباید گفت. هومر نیز آنجا که به وصف مردمان تروپا می‌پردازد، چنین می‌گوید: آنگاه برای بزرگداشت خدایان جشن گرفتند، باد بوی قربانی را در هوا پراکند، و رایحهٔ خوشبو را به‌آسمان برد؛ ولی خدایان اعتنایی به‌آن نکردند زیرا از تروپا و پریاموس و اقوام زیر دست پادشاه نیزه‌انداز بیزار بودند. بنا بر این می‌بینیم که همهٔ آن قربانیها سودی نبخشید زیرا خدایان مردمان تروپا را دوست‌نداشتند. من بر آنم که خدایان را نمی‌توان مانند رباخواران فرومایه با هدیه فریفت؛ و اگر بخواهیم در هدیه‌دادن به‌خدایان بر لاکدایمونیان پیشی بگیریم عمل ما ابلهانه خواهدبود؛ چگونه
۱۵۰ می‌توان پنداشت که خدایان به‌هدیه‌ها و قربانیهای ما می‌نگرند نه به‌دل ما، تا

ببینند آیا دلی دیندار و حق‌پرست داریم یا نه. بی‌گمان آنان به‌درون مردمان توجه دارند نه به‌دسته‌های پرخرج و قربانیهای گرانبهای اقوام و افرادی که دائم در برابر خدایان و آدمیان دست به‌گناه می‌آلایند. آری، خدا از طریق مفسر سخنان خود به‌آتنیان چنان پاسخ داد که شنیدی، و براستی هم اگر نیک بنگری خواهی دید که خدایان، و همچنین مردمان خردمند، عدالت و بصیرت را برتر از همه چیز می‌شمارند، و بصیر و عادل کسی است که بداند در برابر خدایان و آدمیان چه باید کرد و چه باید گفت. اکنون میل دارم عقیدهٔ تو را در این باره بشنوم.

آلکیبیادس: سقراط گرامی، نظر من نیز در این باره با نظر تو و نظر خدا موافق است و غیر از این چه می‌توانم گفت.

سقراط: بیادداری که گفتی می‌ترسی از خدا چیز بدی بخواهی به‌گمان آنکه نیک است؟

آلکیبیادس: آری.

سقراط: پس می‌بینی که هنگامی که روی در خدا می‌آوری نباید جانب احتیاط را فروبگذاری تا مبادا او به‌سبب سخنان ناروایت از قربانی تو روی‌بگرداند و تو از دعا حاصلی جز زیان نبری. به‌عقیدهٔ من بهتر آن است که در آن دم خاموش بمانی زیرا می‌ترسم به‌علت غروری که داری نتوانی دعای لاکدایمونیان را به‌زبان برانی. پس چاره‌ای نداری جز اینکه صبر کنی تا زمانی برسد که آموخته باشی که در برابر خدایان و آدمیان چه رفتاری باید درپیش‌بگیری.

آلکیبیادس: سقراط، آن زمان کی خواهدرسید؟ و آموزگار من کدام کس خواهدبود؟ بسیار آرزومند دیدن او هستم.

سقراط: او کسی است که خواهان نیکبختی توست. هومر می‌گوید «آتنه» تاریکی را از پیش چشم دیومدس برداشت:

«تا خدایان را نیک بشناسد و آدمیان فانی را.»

از پیش چشم روح تو نیز تاریکی را، که اکنون آن را فراگرفته‌است، باید برداشت، و آنگاه باید به‌روح تو آن چیزی را آموخت که به‌یاری آن نیک را از بد باز می‌توانی شناخت. چنین می‌نماید که هنوز از این کار ناتوانی.

آلکیبیادس: بگو آن مرد بیاید و تاریکی یا هر چه را صلاح می‌داند از میان بردارد و من آماده‌ام خود را در اختیار او، هر که باشد، بگذارم و از فرمانش پیروی کنم و بهتر گردم.

۱۵۱ **سقراط:** او سخت در اندیشهٔ توست.

آلکیبیادس: می‌اندیشم که بهتر آن است از قربانی و دعا دست بازدارم تا آن زمان برسد.

سقراط: حق داری چنین کنی، تا مبادا خود را در خطری بزرگ بیفکنی.

آلکیبیادس: سقراط گرامی، پندی گرانبها به‌من دادی. پس بگذار این تاج گل را بر سر تو بنهم. تاج گل و هر هدیهٔ دیگری را که مطابق رسم باید به‌خدایان داد هنگامی به‌پیشگاه آنان خواهم‌برد که آن روز فرارسیده‌باشد، و اگر خود آنان بخواهند رسیدن آن روز طولی نخواهدکشید.

سقراط: بسیار خوب. می‌پذیرم و آن را علامتی نیک می‌شمارم: همان گونه که در شعر اوریپیدس، کرئون چون ترزیاس را آراسته به‌تاج گل می‌بیند و از او می‌شنود که آن تاج را به‌عنوان هدیه برای پیروزی بر دشمن به‌او داده‌اند، می‌گوید:

«تاج پیروزی تو را علامتی نیک می‌شمارم،
زیرا، چنانکه می‌بینی موج و توفان ما را در تنگنا افکنده‌است»

من نیز بر این عقیده‌ام که موج و توفان مرا مانند کرئون در تنگنا افکنده‌است و آرزومندم از نبردی که با عاشقانت درپیش‌دارم پیروز بدرآیم.

عاشقان

سقراط حکایت می‌کند:

به‌نزد دیونوسیوس که آموزگار درسهای ابتدایی است رفته‌بودم. در آنجا پسرانی را دیدم که چه از حیث زیبایی جسمانی و چه از لحاظ شأن و شهرت پدرانشان، برگزیده‌ترین نوجوانان بشمارمی‌آیند. عاشقان این نوجوانان نیز آنجا بودند. دو تن از پسران با هم نزاع می‌کردند. موضوع نزاع را نتوانستم درست بشنوم، ولی چنین می‌نمود که دربارهٔ آناکساگوراس و اوریپیدس اختلاف نظر داشتند. به‌هر حال دایره‌هایی رسم می‌کردند و در حالی که به‌روی آنها خم شده بودند با دست شیبهایی را به‌هم نشان‌می‌دادند و هر دو سخت برافروخته بودند. با آرنج به‌پهلوی یکی از عاشقان که در کنارش نشسته‌بودم، زدم و پرسیدم این دو پسر بر سر چه اختلاف نظر یافته‌اند؟ گمان می‌کنم موضوعی مهم در میان باشد.

گفت: چه موضوع مهمی؟ دربارهٔ اجرام آسمانی یاوه‌گویی می‌کنند و به تقلید از دانشمندان سخن بیهوده می‌گویند.

از این سخن به‌حیرت افتادم و گفتم: جوان، به‌عقیدهٔ تو طلب دانش کار زشت و بیهوده‌ای است؟ یا از مطلبی دیگر چنین ناراحت شده‌ای؟

عاشق دیگر همان پسر که رقیب آن یکی بود و در کنارش نشسته‌بود گفت و گوی ما را می‌شنید. روی به‌من کرد و گفت: «سقراط، کار عبثی می‌کنی که از او می‌پرسی آیا طلب دانش کار زشتی است یا نه. مگر نمی‌دانی که او همهٔ عمر خود را با خوردن و خوابیدن و زد و خورد گذرانده‌است؟ از او پاسخی نمی‌توانی شنید جز اینکه طلب دانش کاری بیهوده‌است.» معلوم شد این شخص دوم همهٔ اوقات خود را صرف موسیقی و ادبیات می‌کند و روح خود را می‌پرورد در حالی که آن عاشق نخستین دلبستهٔ ورزش و کشتی‌گیری است. از این رو بر آن شدم که دیگر با او گفت و گویی نکنم، زیرا او خود اقرار داشت که به‌عمل بیش از سخن ارج می‌نهد، بلکه تنها با این یکی که خود را دانشمند می‌پنداشت به‌گفت و شنید

بپردازم و چیزهایی از او بیاموزم. پس گفتم: «سؤال من از هر دو شما بود و چون معتقدی که تو بهتر از او جواب می‌توانی داد اینک از تو می‌پرسم: آیا طلب دانش کار پسندیده‌ای است؟

۱۳۳ در این میان پسران هم متوجه گفت و شنید ما گردیده و دست از نزاع برداشته و خاموش شده‌بودند تا سخنان ما را بشنوند. نمی‌دانم عاشقانشان چه حالی داشتند ولی من خود مبهوت زیبایی آنان شده‌بودم همچنان که همیشه در برابر پسران زیبا اختیار ازدست‌می‌دهم. چنین می‌نمود که عاشقی هم که اکنون با او گفت و گو آغاز کرده‌بودم مانند من مضطرب شده‌بود زیرا همین که سؤال مرا شنید جواب پرآب و تابی به‌این شرح داد:

سقراط اگر طلب دانش در نظر من کار زشتی بود خود را انسان نمی‌شمردم همچنان که کسانی را که آن را زشت می‌پندارند انسان نمی‌شمارم؛ ــ و در این حال به‌عاشق دیگر اشاره کرد و صدایش را بلندتر ساخت تا معشوقش بشنود چه می‌گوید.

گفتم: پس چنین می‌نماید که تو طلب دانش راکاری پسندیده می‌شماری؟

گفت: البته.

پرسیدم: آیا می‌پنداری که دربارهٔ چیزی می‌توانیم گفت نیک یا بد است، اگر ندانیم خود آن چیست؟

گفت: نه.

گفتم: پس تو می‌دانی طلب دانش چیست؟

گفت: آری.

گفتم: چیست؟

گفت: همان است که سولون درباره‌اش می‌گوید:

«در حالی که بسی چیزها می‌آموزم به‌سوی پیری پیش می‌روم.» به‌عقیدهٔ من نیز کسی که بخواهد فیلسوف به‌معنی راستین شود باید چه در جوانی و چه در پیری هر روز چیزی تازه بیاموزد و چیزهای بسیار بداند.

نخست گمان کردم سخنی بامعنی می‌گوید. پس چون درست اندیشیدم پرسیدم: آیا فلسفه به‌عقیدهٔ تو دانستن چیزهای بسیار است؟

گفت: آری.

گفتم: فلسفه و طلب دانش به‌عقیدهٔ تو، تنها چیز پسندیده‌ای است، یا آن

را چیز نیکی هم می‌دانی؟

گفت: البته آن را نیک هم می‌دانم، و حتی بسیار نیک.

گفتم: تنها فلسفه و اشتیاق به‌دانش چنین است یا این حکم را دربارهٔ امور دیگر نیز صادق می‌دانی؟ مثلاً اشتیاق به‌ورزش، تنها پسندیده است یا آن را نیک هم می‌شماری؟

مخاطب من پاسخی مزاح‌آمیز و دوپهلو داد، زیرا گفت: اگر آن مرد که آنجا نشسته‌است چنین می‌پرسید، می‌گفتم نه این است و نه آن، ولی سقراط، به‌تو می‌گویم که هر دو صفت دربارهٔ آن صادق است.

گفتم: آیا به‌عقیدهٔ تو، ورزش بسیار کردن عشق به‌ورزش است؟

گفت: البته، همچنان که بسیار دانستن عشق به‌دانش است.

گفتم: آیا کسانی که به‌ورزش عشق می‌ورزند در پی چیز دیگری هستند جز آنچه برای تنشان سودمند است؟

گفت: نه.

گفتم: آیا آنچه برای تن سودمند است ورزش بسیار و مکرر است؟

گفت: البته. مگر با ورزش کم می‌توان تن را به‌بهترین نحو پرورد؟ ۱۳۴

در این هنگام اندیشیم که باید آن عاشق دیگر را که دلبستهٔ ورزش است به‌میدان بحث بکشم تا به‌من یاری کند. از این رو روی به‌او کردم و گفتم: چرا در برابر ادعاهای این شخص خاموش مانده‌ای؟ یا تو هم بر این عقیده‌ای که تندرستی حاصل ورزش مفرط است نه ورزش معتدل؟

گفت: سقراط، تا کنون گمان می‌کردم خوکها هم می‌دانند که ورزش معتدل برای رشد تن سودمندتر است تا چه رسد به‌مرد گرسنه و بی‌خوابی کشیده‌ای که به‌علت افراط در موشکافی گردنش کج و تنش خشک شده‌است.

کودکان به‌شنیدن این سخن شادمان شدند و خندیدند، ولی آن عاشق دیگر سرخ شد. روی به‌او کردم و گفتم: اکنون چه می‌گویی؟ می‌پذیری که افراط و تفریط در ورزش به‌رشد تن یاری نمی‌کند و تنها ورزش معتدل برای تن سودمند است؟ یا می‌خواهی در برابر ما دو تن در عقیدمات پابرجا بمانی و از سخنت دفاع کنی؟

پاسخ داد: در برابر آن مرد میل دارم پابرجا بمانم و قدرت کافی هم برای دفاع از سخنم دارم و حتی از سخنهای بی‌معنی‌تری هم می‌توانم دفاع کنم زیرا

مغلوب‌کردن او کار آسانی است. ولی در برابر تو حق ندارم بر خلاف اعتقادم سخن بگویم و از این رو می‌پذیرم که برای آدمی تنها ورزش معتدل سودمند است نه افراط و تفریط.

پرسیدم: در مورد خوراک چگونه است؟ خوراک معتدل سودمند است یا افراط و تفریط در خوردن؟

گفت: خوراک نیز چنین است.

پس از آن دربارهٔ چیزهای دیگری هم که برای تن سودمندند گفت و شنید کردیم و به‌این نتیجه رسیدیم که در همهٔ موارد اعتدال بهتر از افراط است.

پرسیدم: دربارهٔ روح چه می‌گویی؟ به‌او هم اگر هر چیز را به‌اعتدال بدهیم بهتر رشد می‌کند یا به‌افراط و تفریط؟

گفت: البته شق نخستین درست است.

گفتم: یکی از چیزهایی که به‌روح داده‌می‌شود دانش نیست؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: پس آیا دانشها نیز اگر به‌اعتدال به‌روح داده‌شوند برای آن سودمند می‌شوند نه به‌افراط و تفریط؟

گفت: چنین است.

گفتم: برای اینکه بدانیم مقدار معتدل غذا و ورزش برای تن چه مقدار است، به‌کدام کس باید رجوع کنیم؟

در این باره هر سه اتفاق نظر داشتیم که باید به‌پزشک و استاد ورزش رجوع کرد.

گفتم: برای تعیین مقدار معتدل تخمی که در زمین باید پاشید به‌کدام کس رجوع باید کرد؟

در این مورد نیز هر سه این نظر را داشتیم که باید به‌کشاورز رجوع کرد.

گفتم: در مورد کاشتن تخم دانش در روح، کدام کس می‌تواند به‌ما بگوید که کدام دانشها از خاصیت اعتدال برخوردارند و از آنها چه مقدار باید به‌روح داد؟

۱۳۵ هر سه از یافتن پاسخ این سؤال ناتوان ماندیم. روی به‌آن دو آوردم و برای اینکه مزاحی به‌سخن آمیخته‌باشم گفتم: شاید بر این عقیده‌اید که چون خود ما نمی‌توانیم پاسخ درست را بیابیم بهتر است پاسخ سؤال را از این کودکان بخواهیم؟ یا از این کار شرم داریم همچنان که هومر می‌گوید خواستگاران زن اودوسه‌ئوس

چون از کشیدن کمان ناتوان شدند آرزو کردند که هیچ کس دیگر نتواند آن را بکشد؟

دیدم حوصله ندارند بحث را با من از این طریق دنبال کنند. از این رو کوشیدم از راهی دیگر درآیم، و پرسیدم: اگر بر آن باشیم که فیلسوف نباید همهٔ دانشها یا دانشهای بسیاری را کسب کند، پس در تحصیل کدام دانشها باید بکوشد

عاشق دوم، که به‌تربیت روح بیش از پرورش تن دلبستگی داشت، پاسخ داد، شریفترین دانشها که برای فیلسوف شایسته است دانشهایی است که اگر آنها را بدست‌آورد بهترین نام و آوازه را به‌عنوان فیلسوف می‌تواند یافت، و آنها دانشهایی است که تحصیلشان درخور آزادمردان است و با ذهن و روح آدمی ارتباط دارد نه با فنونی که مستلزم کار دست است.

گفتم: گویا منظورت این است که مثلاً در کار ساختمان، بنا یا نجار ماهری را با پنج یا شش مینه مزد می‌توان به‌کار واداشت در حالی که به‌معمار قابل باید لااقل ده‌هزار درهم پرداخت زیرا در سراسر یونان تنها چند تنی می‌توان یافت که دارای چنان هنری باشند. مرادت همین است؟

تصدیق کرد که منظورش همین است.

گفتم: آیا گمان نمی‌کنی برای یک تن کسب چنان مهارتی حتی در دو هنر ناممکن باشد تا چه رسد در چندین هنر؟

گفت: سقراط، سخن مرا درست درنیافتی. منظور من این نبود که فیلسوف راستین مانند استادان دیگر هنرها به‌غور هر دانشی برسد بلکه آنجا که سخن دربارهٔ هنری در میان می‌آید باید آن گونه که شایستهٔ فضلای واقعی است بهتر از همه بتواند در بحثهای استادان شرکت بجوید و اظهار عقیده کند و از این طریق بصیرتر و فاضلتر از همه جلوه کند.

گمان کردم که هنوز منظور اصلی او را درنیافته‌ام. از این رو پرسیدم: گویا می‌خواهی فیلسوف در برابر استادان هنرها همان مقامی را داشته‌باشد که کسانی که به‌پنج نوع ورزش می‌پردازند در برابر ورزشکارانی دارند که تنها در دویدن یا کشتی‌گرفتن مهارت یافته‌اند. آن کسان در مسابقه‌های دویدن یا کشتی همیشه عقب می‌مانند و مقام دوم را بدست‌می‌آورند ولی چنین می‌نمایند که در همهٔ انواع ورزش صاحب‌نظرند. شاید منظورت این باشد که فیلسوف هم باید از استادان ۱۳۶
هنرها عقب بماند و مقام دوم را حائز شود و با این همه بصیرتر از همهٔ آنان نمایان

گردد، و به‌بیان کوتاه، فیلسوف باید همیشه و در همهٔ موارد در مقام دوم جای بگیرد. آیا منظورت همین است؟

گفت: سقراط، عقیدهٔ مرا دربارهٔ فلسفه بسیار خوب دریافتی و با تمثیلی که آوردی کاملاً روشن کردی. براستی فیلسوف مردی است که خود را در خدمت هیچ چیز قرارنمی‌دهد و هیچ موضوعی را به‌نحو دقیق و با پرداختن به‌همهٔ جزئیات تحقیق نمی‌کند و مجبور نمی‌شود مانند استادان فنون همهٔ نیروی خود را صرف موضوعی واحد بسازد و از دیگر موضوعها غافل بماند، بلکه به‌هر موضوعی به‌اندازه‌ای معین و محدود می‌پردازد.

این سخن کنجکاویم را بیشتر کرد و بر آن شدم که به‌عقیدهٔ واقعیش پی‌ببرم. از این رو پرسیدم: آیا تو مردان قابل را سودمند می‌دانی یا بی‌فایده؟

گفت: البته سودمند می‌دانم.

گفتم: اگر چنین است، پس مردان ناقابل باید بی‌فایده باشند.

گفت: آری، درست است.

گفتم: آیا فیلسوفان به‌عقیدهٔ تو مفیدند یا بی‌فایده؟

گفت: نه تنها مفیدند بلکه مفیدترین مردمانند.

گفتم: پس بگذار ببینیم این استادان نیمه‌تمام در کدام مورد برای ما مفیدند؟ مگر معلوم نساختیم که فیلسوف در هر فنی از استاد آن فن عقب‌تر است؟

گفت: آری، این نکته را معلوم ساختیم.

گفتم: اگر تو خود روزی بیمار شوی یا یکی از عزیزانت دچار بیماری شود، برای بازگرداندن تندرستی به‌او یا به‌خود، از یکی از آن استادان نیمه‌تمام یاری می‌جویی یا از پزشک؟

گفت: من از هر دو یاری می‌جویم.

گفتم: سخن از هر دو مگو، بلکه بگو ببینم کدام یک را بر دیگری برتری می‌نهی؟

گفت: منکر این مطلب نمی‌توان شد که در چنین حالی هر کسی پزشک را بر فیلسوف برتری می‌نهد.

گفتم: در میان دریای توفانی به‌ناخدا اعتماد می‌کنی یا به‌فیلسوف؟

گفت: به‌ناخدا.

گفتم: آیا در همهٔ موارد چنین است که آنجا که استاد فنی حاضر است از فیلسوف فایده‌ای برنمی‌آید؟

گفت: در این تردید نیست.

گفتم: آیا از آنچه گفتیم این نتیجه بدست‌نمی‌آید که فیلسوف به‌هیچ کاری نمی‌خورد؟ می‌دانیم که برای هر فن و هر هنر استادی هست، و در این نکته هم توافق نظر داریم که مردمان قابل سودمندند و ناقابلان بی‌فایده.

چاره‌ای جز تصدیق سخن من ندید.

پرسیدم: اجازه می‌دهی سؤالی دیگر بکنم؟

گفت: بپرس.

۱۳۷ گفتم: هیچ قصدی در این پرسش ندارم جز اینکه موضوع گفت و گو روشن شود. تا کنون توافق کرده‌ایم در اینکه پرداختن به‌فلسفه اشتغالی پسندیده است و فیلسوفان مردانی قابلند، و مردان قابل مفیدند و ناقابلان بی‌فایده‌اند. ولی در عین حال پس از چند سؤال و جواب بدین نتیجه رسیدیم که آنجا که استادان فنون و هنرها حاضر باشند از فیلسوفان کاری برنمی‌آید، و استادان فنون و هنرهای گوناگون هم در همه جا وجوددارند و حاضرند. آیا در همهٔ این مطالب اتفاق نظر داریم یا نه؟

گفت: البته اتفاق نظر داریم.

گفتم: ولی اگر براستی، فلسفه عبارت از پرداختن به‌فنون و هنرها بدان نحو باشد که تو بیان کردی، مجبوریم با توجه به‌تصدیقهایی که نمودی معترف گردیم که تا هنگامی که استادان فنون و هنرها وجوددارند فیلسوفان را باید مردمانی ناقابل شمرد. ولی، دوست گرامی، گمان نمی‌کنم حقیقت چنین باشد و فلسفه نباید عبارت از بسیار دانستن باشد. من خود تا کنون بر این عقیده بودم که آن گونه بسیار دانستن پست و بی‌ارج است. برای اینکه روشن شود آیا عقیدهٔ من درست بوده‌است یا نه، بدین پرسش پاسخ بده: کدام کسان در تربیت اسب استادند؟ کسانی که اسب را نیک بارمی‌آورند یا دیگران؟

گفت: البته کسانی که اسب را نیک بارمی‌آورند.

گفتم: این سخن دربارهٔ تربیت سگ نیز صادق است؟

گفت: البته.

گفتم: آیا هنر تربیت درست عین همان هنری است که آنچه را تربیت

می‌شود بهتر می‌سازد؟

گفت: آری، چنین می‌پندارم.

گفتم: و هنری که درست تربیت می‌کند و بهتر می‌سازد عین همان هنری است که به‌یاری آن نیک و بد را از هم باز می‌توان شناخت؟

گفت: آری، هر دو یک هنر است.

گفتم: آیا همین سخن را در مورد تربیت آدمیان نیز صادق می‌دانی و معتقدی هنری که آدمیان را بهتر می‌سازد همان هنر است که به‌یاری آن آدمیان را بدرستی می‌توان تربیت کرد و نیکان و بدان را از هم باز می‌توان شناخت؟

گفت: آری.

گفتم: هنری که در مورد یک فرد آن اثر را می‌بخشد در مورد افراد بسیار هم همان اثر را می‌کند؟ و آنچه در مورد افراد بسیار چنان می‌کند در مورد یک فرد نیز همان گونه مؤثر واقع می‌شود؟

گفت: آری.

گفتم: اعم از آنکه آن یک فرد یا افراد بسیار، اسب باشند یا هر موجود دیگر؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: آن هنری که در جامعه لگام‌گسیختگان و قانون‌شکنان را تربیت می‌تواند کرد، کدام است؟ اجرای صحیح قانون است؟

گفت: آری.

گفتم: یعنی عدالت؟

گفت: آری.

گفتم: و به‌یاری همان هنر می‌توان نیکان را از بدان باز شناخت؟

گفت: البته.

گفتم: و کسی که دربارهٔ یک تن حکم درست می‌تواند کرد دربارهٔ افراد بسیار نیز حکم درست می‌کند؟

گفت: آری.

گفتم: و آنکه دربارهٔ افراد بسیار چنان حکم می‌کند دربارهٔ یک فرد نیز حکم درست می‌تواند کرد؟

گفت: البته.

گفتم: اگر اسبی نداند که کدام اسب نیک است و کدام بد، پس باید گفت خود را نیز نمی‌شناسد و نمی‌داند که نیک است یا بد؟

گفت: البته نمی‌داند.

گفتم: این سخن را دربارهٔ سگ نیز صادق می‌دانی؟

گفت: آری.

۱۳۸ گفتم: پس آدمیی هم که آدمیان نیک را از آدمیان بد باز نمی‌تواند شناخت، خود را نیز، چون آدمی است، نمی‌شناسد و نمی‌داند آیا نیک است یا بد؟

گفت: حق با توست.

گفتم: آیا نشناختن خود، خویشتن‌داری است یا خلاف خویشتن‌داری؟

گفت: خلاف خویشتن‌داری.

گفتم: پس شناختن خود خویشتن‌داری است؟

گفت: آری.

گفتم: پس آیا معنی سخنی که در پرستشگاه دلفوی نوشته‌شده، این است که آدمی باید خویشتن‌دار و عادل باشد؟

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: ما به‌یاری همین شناسایی، یعنی شناختن خود، می‌توانیم خود و دیگران را تربیت کنیم؟

گفت: آری.

گفتم: ولی آن شناسایی که ما به‌یاری آن به‌تربیت درست توانا می‌شویم، عدالت است، و آن شناسایی که ما را به‌شناختن خود و دیگران توانا می‌سازد خویشتن‌داری است. چنین نیست؟

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: پس عدالت و خویشتن‌داری یکی است؟

گفت: آری.

گفتم: می‌دانی که نظم کشورها هنگامی تأمین می‌شود که کسانی که مرتکب عمل خلاف حق می‌گردند به‌کیفر برسند.

گفت: حق با توست.

گفتم: پس آیا هنر سیاست نیز با آن دو یکی است؟

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: مردی که بتنهایی کشوری را درست اداره می‌کند شاه نامیده نمی‌شود؟

گفت: البته.

گفتم: آیا او آن کشور را به‌یاری هنر پادشاهی یا هنر سیاست اداره می‌کند؟

گفت: آری.

گفتم: پس این هنرها نیز با عدالت و خویشتن‌داری یکی است؟

گفت: آری.

گفتم: مردی راکه خانه‌ای را درست اداره می‌کند چگونه می‌نامند؟ آیا پدر خانواده یا کدخدا نمی‌نامند؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: او نیز خانهٔ خود را به‌یاری هنر عدالت درست اداره می‌کند یا با سودجویی از هنری دیگر؟

گفت: به‌یاری عدالت.

گفتم: پس معلوم می‌شود شاه و فرمانروا و مرد سیاسی و پدر خانواده و کدخدا و خویشتن‌دار و عادل همه یکی است، و هنر پادشاهی و هنر فرمانروایی و هنر سیاست و هنر کدخدایی و عدالت و خویشتن‌داری یک هنر بیش نیست.

گفت: راست است.

گفتم: آیا معتقدی که اگر فیلسوفی نه از دستوری که پزشک دربارهٔ یک بیمار می‌دهد پیروی کند و نه خود بتواند دربارهٔ معالجهٔ بیمار نظری اظهار کند، (و همچنین در مورد هنرها و فنون دیگر و کسانی که در آنها صاحب‌نظرند همان حال را داشته‌باشد) این وضع برای او ننگ‌آور است، ولی اگر در برابر قاضی یا پادشاه دچار همان حال باشد برایش ننگ‌آور نیست؟

گفت: سقراط گرامی، اگر او نتواند دربارهٔ اموری بدین اهمیت نظری اظهار کند البته ننگ‌آور است.

گفتم: آیا فیلسوف باید در مورد آن امور هم نیمه‌استاد باشد و مقام دوم را احراز کند و عاطل و بی‌فایده باشد؟ یا لااقل باید بتواند آن مقدار توانایی داشته باشد که مجبور نشود ادارهٔ خانهٔ خود را به‌دیگری واگذار کند و در این کار نیز در مقام دوم بماند بلکه باید در خانهٔ خود وظیفهٔ قاضی را بعهده‌بگیرد تا خانه‌اش

نظمی بیابد؟

گفت: تصدیق می‌کنم و حق با توست.

گفتم: اگر دوستانش او را به‌داوری برگزینند یا دولت او را مأمور کند که ۱۳۹
مسأله‌ای را بررسی کند یا در امری قضاوت نماید و حکم بدهد آیا برای او ننگ‌آور نخواهدبود که در این موارد هم به‌مقام دوم و سوم قناعت کند و نتواند مقام نخستین را حائز گردد و از همه برتر و پیشتر باشد؟

گفت: بی‌گمان ننگ‌آور خواهدبود.

گفتم: پس دوست گرامی، درست نیست اگر کسی را فیلسوف بدانیم که در همهٔ رشته‌ها معلوماتی بدست‌آورده و از همهٔ هنرها اطلاعی کسب کرده‌باشد.

مخاطب من چون این سخن را شنید شرم‌زده شد و خاموشی گزید آن عاشق دیگر سخنم را تصدیق کرد و دیگران نیز با او هماواز شدند.

ثئاگس

Theages

دمودوکوس: سقراط گرامی، اگر وقت داری اجازه بده با تو دربارهٔ مطلبی گفت و گو کنم و اگر هم کاری دیگر داری به‌خاطر من آن را به‌وقتی دیگر بگذار. ۱۲۱

سقراط: وقت دارم و اگر سخنی با من داری در اختیار توام.

دمودوکوس: میل داری برویم و در تالار زئوس که حامی آزادی است بنشینیم؟

سقراط: آماده‌ام.

دمودوکوس: پس بیا برویم. چنین می‌نماید که همهٔ چیزهایی که می‌رویند و رشد می‌کنند، اعم از گیاهان که از زمین می‌رویند و موجودات زنده، مانند جانوران و آدمیان، از یک حیث عین یکدیگرند: مثلاً وقتی که رستنیها را در نظر می‌آورم، می‌بینم که برای ما کشاورزان آماده‌ساختن مقدمات تخم‌پاشی و سپس خود تخم‌پاشی کار آسانی است. ولی چون آنچه کاشته‌ایم شروع به‌زندگی می‌کند ناچاریم برای حفظ جوانه‌ها، که سر از زمین بدرآورده‌اند، و بزرگ‌کردن و ببارآوردن آنها زحمات و مشقات فراوان تحمل کنیم. همین سخن دربارهٔ آدمیان نیز صادق است. مثلاً نطفه‌گذاشتن برای اینکه پسر من در وجود آید سهلترین کارها بود. ولی تربیت‌کردن و بارآوردنش تا کنون بزرگترین مشقات و دشواریها را سبب شده‌است و دائم در حال بیم و اضطراب بسربرده‌ام. اگر بخواهم علت این بیم و نگرانی را شرح دهم سخن دراز می‌شود. ولی بتازگی هوسی در او پیدا شده‌است که با اینکه هوس زشتی نیست نگرانی و پریشانیم را بیشتر ساخته‌است. مطلب از این قرار است که بتازگی، به‌قول خودش، اشتیاقی به‌تحصیل معرفت یافته‌است و آنچه این هوس را در او بیدار کرده این است که چند تنی از همسالانش که بکرات از روستای ما به‌شهر می‌روند دربارهٔ خطابه‌هایی که در شهر می‌شنوند با او سخن می‌گویند و تحریکش می‌کنند و او هم می‌خواهد از همسالان خود عقب نماند و
بدین منظور چندی است به‌من اصرار می‌کند به‌یکی از سوفسطاییان پول بدهم تا ۱۲۲

معرفت خود را به‌او بیاموزد. پول‌دادن مسألهٔ مهمی نیست ولی می‌ترسم او از این طریق در خطری برزگ بیفتد. تا کنون او را با وعده دلخوش ساخته و تسلی داده‌ام ولی چنین می‌نماید که اکنون ناچارم تقاضایش را بپذیرم تا مبادا بی‌اطلاع من به‌هر سوفسطایی که پیش‌آید سربسپارد و فاسد شود. امروز به‌همین قصد به‌شهر آمده‌ام و تو سخت بهنگام رسیده‌ای زیرا هیچ کس نمی‌تواند مرا در این امر بهتر از تو راهنمایی کند. پس خواهش دارم هر پندی را که به‌نظرت درست می‌آید از من دریغ مدار.

سقراط: دمودوکوس گرامی، به‌قول آن مَثَل معروف، پنددادن امر مقدسی است، و اگر در هر مورد دیگر چنین باشد، در موردی که تو با من مشورت می‌کنی و از من پند می‌خواهی مقدستر از همهٔ موارد است. زیرا هیچ مسأله‌ای برای ما مقدستر از مسألهٔ تربیت خود و خویشان ما نیست. از این رو بگذار نخست در مورد موضوع مشورت اتفاق نظر بیابیم، چه، ممکن است نظرهای ما مختلف باشد و در نتیجه، در پایان گفت و گو دربیابیم که هر دو کاری خنده‌آور کرده‌ایم و من پنددهنده در موضوعی پند داده‌ام که اصلاً مورد توجه تو نبوده‌است.

دمودوکوس: حق با توست، سقراط گرامی، نخست باید چنان کنیم که تو می‌گویی.

سقراط: آری، حق با من است، ولی نه در هر آنچه می‌گویم. مثلاً پیشنهادی را که دمی پیشتر کردم باید تصحیح کنم زیرا هم‌اکنون بدین نکته توجه یافتم که شاید آنچه این دوست جوان ما در نظر دارد غیر از آن باشد که من و تو درباره‌اش سخن می‌گوییم. از این رو بهتر آن است که با او گفت و گو کنیم و بپرسیم که او خود چه هوایی در سر دارد.

دمودوکوس: آری، من نیز معتقدم که باید چنین کنیم.

سقراط: پس نخست بگو که چه نام دارد و چگونه باید خطابش کنیم؟

دمودوکوس: نامش ثئاگس است.

سقراط: دمودوکوس، به‌فرزندت نامی زیبا و دیندارانه نهاده‌ای. ثئاگس گرامی، آیا می‌خواهی صاحب معرفت شوی و از پدرت می‌خواهی مردی را پیدا کند که برای رسیدن به‌این آرزو به‌تو یاری کند، و تو را به‌او بسپارد؟

ثئاگس: آری.

سقراط: و صاحب معرفت به‌عقیدهٔ تو کسی است که در رشته‌ای دانا باشد

نه نادان؟

ثئاگس: آری.

سقراط: ولی مگر پدرت تو را به‌نزد آموزگاران نفرستاده و سبب نشده‌است که تو همهٔ چیزهایی را که فرزندان پدران قابل به‌آموختن آنها همت می‌گمارند، مانند خواندن و نوشتن و حساب و چنگ‌نوازی و کشتی‌گیری و دیگر ورزشها، بیاموزی؟

ثئاگس: البته همهٔ آنها را آموخته‌ام.

۱۲۳ **سقراط:** با این همه گمان می‌کنی هنوز از دانش خاصی بی‌بهره مانده‌ای و از پدرت می‌خواهی وسایل آموختن آن را هم برای تو فراهم‌سازد؟

ثئاگس: آری.

سقراط: آن دانش کدام است؟ بگو تا شاید من نیز بتوانم در این راه به‌تو خدمت کنم.

ثئاگس: سقراط، پدرم نیک می‌داند که منظور من چیست زیرا این مطلب را بارها به‌او گفته‌ام، و اکنون عمداً با تو چنان سخن می‌گوید که گویی نمی‌داند من چه می‌خواهم. در برابر من نیز همین گونه رفتار می‌کند زیرا نمی‌خواهد مرا به‌نزد مردی صاحب معرفت ببرد.

سقراط: تا کنون با او بی‌گواه سخن گفته‌ای. ولی اکنون بگذار من گواه تو باشم و در حضور من بگو که دانشی که میل داری بیاموزی کدام است. فرض کن آنچه می‌خواهی بیاموزی دانشی است که آدمی به‌یاری آن کشتی می‌تواند راند، و از تو می‌پرسم: «ثئاگس دانشی که آرزوی آموختنش را داری کدام است»، آیا در پاسخ من نمی‌گویی: «دانش ناخدایی؟»

ثئاگس: البته چنین پاسخ می‌دهم.

سقراط: اگر آنچه می‌خواهی بیاموزی دانش ارابه‌رانی باشد و همان سؤال را بکنم، پاسخ می‌دهی «هنر ارابه‌رانی»؟

ثئاگس: آری.

سقراط: خوب. دانشی که اکنون براستی آرزو داری بیاموزی بی‌نام است یا نامی دارد؟

ثئاگس: گمان می‌کنم نامی دارد.

سقراط: آیا خود آن دانش را می‌شناسی ولی نامش را نمی‌دانی، یا هر دو

را می‌دانی؟

ثئاگس: نامش را هم می‌دانم.

سقراط: پس بگو نامش چیست؟

ثئاگس: غیر از معرفت چه نامی می‌خواهی داشته‌باشد؟

سقراط: ارابه‌رانی هم نوعی معرفت نیست؟ یا تو آن را نادانی می‌شماری؟

ثئاگس: نه، نادانی نیست.

سقراط: پس دانایی و معرفت است؟

ثئاگس: آری.

سقراط: از آن معرفت چه سودی می‌بریم و به‌یاری آن به‌چه کاری توانا می‌شویم؟ به‌راندن ارابه‌ای که اسب به‌آن بسته‌باشند؟

ثئاگس: آری.

سقراط: هنر ناخدایی هم معرفت نیست؟

ثئاگس: البته معرفت است.

سقراط: و به‌یاری آن در دریا کشتی می‌توانیم راند؟

ثئاگس: آری.

سقراط: آنچه تو اکنون آرزوی آموختنش را داری کدام معرفت است و دانستن چه چیز است؟ اگر آن را بیاموزیم چه چیزی را می‌توانیم به‌پیش برانیم یا اداره کنیم؟

ثئاگس: گمان می‌کنم آدمیان را.

سقراط: آدمیان بیمار را؟

ثئاگس: نه.

سقراط: چون آن کار از هنر پزشکی برمی‌آید؟

ثئاگس: آری.

سقراط: آیا به‌یاری آن می‌توانیم آدمیانی را که با هم آواز می‌خوانند، یعنی همسرایان را، اداره کنیم؟

ثئاگس: نه.

سقراط: چون برای آن کار به‌دانش موسیقی نیاز داریم؟

ثئاگس: آری.

سقراط: پس مرادت کدام آدمیان است؟ آدمیانی که چه کار می‌کنند؟

بکوش تا به‌پیروی از نمونه‌هایی که دادم پاسخ سؤال مرا بیابی.

ثئاگس: گمان می‌کنم آدمیانی را که در جامعه زندگی می‌کنند. ۱۲۴

سقراط: مگر بیماران در جامعه زندگی نمی‌کنند؟

ثئاگس: چرا. ولی منظور من همهٔ آدمیانی است که در جامعه زندگی می‌کنند.

سقراط: نمی‌دانم آیا منظورت را دریافته‌ام یا نه. گمان نمی‌کنم مرادت ادارهٔ کسانی باشد که زمین را شخم می‌کنند و تخم می‌پاشند و حاصل را می‌دروند. زیرا دانشی که به‌یاری آن به‌این کار توانا می‌شویم دانش کشاورزی است چنین نیست؟

ثئاگس: البته.

سقراط: یا کسانی که اره می‌کنند و رنده می‌کنند و چوب را سوراخ می‌کنند، زیرا دانشی که با این کارها ارتباط دارد دانش درودگری است.

ثئاگس: حق با توست.

سقراط: شاید منظورت دانشی است که ما به‌یاری آن می‌توانیم نه تنها بر کسانی که برشمردیم، بلکه حتی به‌معماران و همهٔ هنرمندان و بی‌هنران و مردان و زنان، فرمان برانیم و آنان را اداره کنیم؟ آیا دانشی که آرزوی آموختنش را داری، این است؟

ثئاگس: آری سقراط، مرادم همین دانش است.

سقراط: اکنون بگو ببینم، آیگیستوس، قاتل آگاممنون، در شهر آرگوس بر همهٔ مردمان اعم از هنرمند و بی‌هنر و زن و مرد فرمان می‌راند یا بر مردمان خاصی؟

ثئاگس: بر همهٔ مردمان فرمان می‌راند.

سقراط: همچنین پلئوس پسر آیاکوس در شهر فتیا؟

ثئاگس: آری.

سقراط: بی‌گمان نام پریاندروس پسر کوپلسوس را هم که زمانی در کورینت حکومت می‌کرد شنیده‌ای.

ثئاگس: آری، شنیده‌ام.

سقراط: او هم بر همهٔ آن مردمان حکومت می‌کرد؟

ثئاگس: آری.

سقراط: آیا معتدی آرخلائوس پسر پردیکاس که تازه به‌فرمانروایی مقدونیه رسیده‌است بر همان مردمان فرمان می‌راند؟

ثئاگس: آری.

سقراط: هیپیاس پسر پسیستراتوس در شهر ما به‌کدام مردمان حکومت می‌کرد؟ آیا نه به‌همهٔ مردمان؟

ثئاگس: البته.

سقراط: بگو ببینم باکیس و سیبولا و همشهری خودمان آمفی‌لوتوس به چه نام خوانده‌می‌شوند؟

ثئاگس: مفسر سخنان خدا.

سقراط: درست است. اکنون بکوش تا به‌سؤال من دربارهٔ آن مردان نیز همین گونه پاسخ بدهی: هیپیاس و پریاندروس را با توجه به‌فرمانروایی‌شان به‌چه نام می‌خوانند؟

ثئاگس: گمان می‌کنم آنان را فرمانروای مستبد و حکمران جابر می‌خوانند.

سقراط: کسی که آرزو دارد بر همهٔ مردمان در جامعه فرمان براند بی‌گمان می‌خواهد مانند آن کسان حکومت کند یعنی به‌استبداد و زور همه را مطیع خود سازد.

ثئاگس: معلوم است.

سقراط: آیا تو هم نگفتی که در آرزوی همانی؟

ثئاگس: آری، از آنچه تا کنون گفته‌ام نتیجه‌ای جز این برنمی‌آید.

۱۲۵ **سقراط:** عجب جوان شریری هستی که برای اینکه همهٔ ما را اسیر خود سازی پدرت را سرزنش می‌کنی که چرا نمی‌گذارد تو دانش زورگویی بیاموزی! دمودوکوس، تو که مدتهاست می‌دانی پسرت چه آرزویی در سر دارد، هیچ شرم نمی‌کنی که تا کنون او را سرگردان ساخته‌ای و نمی‌گذاری به‌آرزویش برسد؟ به‌هر حال اکنون که شکایتش را در حضور من تشریح کرد، بگذار با هم بیندیشیم تا ببینیم او را به‌کدام مدرسه باید فرستاد، و آموزگاری که پسرت در پرتو معاشرت با او حکمران مستبد قابلی می‌تواند شد، کیست؟

دمودوکوس: آری، سقراط، به‌خدا سوگند باید با هم بیندیشیم. زیرا یافتن راه درست بسیار دشوار می‌نماید.

سقراط: ولی بگذار نخست به‌راز دلش نیک پی‌ببریم.

دمودوکوس: راست می‌گویی، به‌گفت و شنید ادامه بده.

سقراط: تئاگس گرامی، بگذار در این گفت و گو اندکی از اوریپیدس یاری بجوییم. این شاعر در جایی می‌گوید:

«فرمانروایان مستبد در مصاحبت دانایان دانا می‌شوند»

اگر گفته‌بود: «کشاورزان در مصاحبت دانایان دانا می‌شوند» و از او پرسیده‌بودند: «آن دانایان در کدام رشته باید دانا باشند» بی‌گمان پاسخ می‌داد: «در کشاورزی.» چنین نیست؟

تئاگس: البته چنین است.

سقراط: و اگر گفته‌بود: «آشپزان در مصاحبت دانایان دانا می‌شوند» و همان پرسش را از او کرده‌بودند، پاسخ می‌داد: «در آشپزی»؟

تئاگس: آری.

سقراط: و اگر گفته‌بود: «کشتی‌گیران در مصاحبت دانایان دانا می‌شوند» و همان سؤال را کرده‌بودند پاسخ می‌داد: در فن کشتی‌گیری؟

تئاگس: آری.

سقراط: ولی می‌گوید: «فرمانروایان مستبد در مصاحبت دانایان دانا می‌شوند.» حال اگر همان سؤال را از او بکنند، چه پاسخ می‌دهد و کدام موضوع را نام می‌برد؟

تئاگس: به‌خدا سوگند نمی‌دانم.

سقراط: میل داری من بگویم؟

تئاگس: آری، اگر میل داری، بگو.

سقراط: این همان مطلبی است که آناکرئون شاعر به‌کالیکریته نسبت می‌دهد. آن سرود را نمی‌شناسی؟

تئاگس: می‌شناسم.

سقراط: پس تو هم آرزو داری با مردی مصاحب شوی که همان هنر کالیکریته دختر کوئانه را داشته‌باشد و در استبداد و زورگویی صاحبنظر باشد، تا سرانجام بتوانی بر کشور ما مسلط گردی و بر همهٔ ما به‌استبداد فرمان برانی؟

تئاگس: سقراط، دیرزمانی است که مرا استهزا می‌کنی!

سقراط: منظورت چیست؟ مگر نگفتی در طلب دانشی هستی که به‌یاری آن بتوانی بر مردمان فرمان‌برانی؟

تئاگس: راست است. البته من آرزو دارم فرمانروایی مستبد بشوم و بر همهٔ
۱۲۶ مردمان، و اگر ممکن نباشد لااقل به‌عده‌ای هر چه بیشتر، به‌استبداد فرمان‌برانم و معتقدم تو و همهٔ مردمان نیز همین آرزو را دارید و حتی می‌خواهید خدا شوید. ولی موضوع آرزوی کنونی من این نیست.

سقراط: پس چیست؟ منظورت فرمانروایی بر شهروندان نیست؟

تئاگس: راست است، ولی مراد من آن نیست که مردمان را بزور تابع خود سازم و به‌استبداد حکومت کنم بلکه می‌خواهم با اراده و رأی آزاد آنان زمام حکومت را بدست‌گیرم همان گونه که مردان نامدار دیگر به‌حکومت رسیده‌اند.

سقراط: مقصودت ثمیستوکلس و پریکلس و کیمون و مردان دیگری از این قبیل است؟

تئاگس: آری، به‌خدا سوگند، همین مردان را در نظر دارم.

سقراط: اگر بخواهی سوارکار قابلی شوی، به‌کدام کسان رجوع می‌کنی؟ آیا نه به‌سوارکاران؟

تئاگس: بی‌گمان.

سقراط: یعنی به‌کسانی که خود در سواری استادند و همیشه اسب در اختیار دارند و می‌دانند با اسبهای خود و اسبهای دیگران چگونه رفتار باید کرد؟

تئاگس: البته.

سقراط: اگر می‌خواستی نیزه‌انداز ماهری شوی، به‌نزد استادان همین فن می‌رفتی، یعنی کسانی که همیشه نیزه در اختیار دارند و می‌دانند با نیزه‌های خود و دیگران چگونه باید رفتار کنند؟

تئاگس: بی‌تردید.

سقراط: پس اکنون که می‌خواهی مرد سیاسی قابلی شوی، آیا معتقدی که باید این هنر را از کسان دیگر بیاموزی نه از خود همان مردانی که نام بردیم، یعنی مردانی که خود مردان سیاسیند و همیشه با کشور خود و کشورهای دیگر چه در یونان و چه در بیرون از یونان سروکار دارند؟

تئاگس: سقراط، بارها از تو شنیده‌ام که پسران مردان سیاسی بزرگ از هیچ حیث بهتر از پسران کفشدوزان نیستند و به‌عقیدهٔ من در این سخن حق با توست. بنا بر این ابلهانه است اگر من گمان ببرم که یکی از آنان می‌تواند معرفت خود را به‌من بیاموزد در حالی که به‌پسر خود نتوانسته‌است بیاموزد.

سقراط: عزیز من، اگر تو خود پسری داشتی که آرزو می‌کرد نقاش ماهری شود ولی آماده نبود به‌نزد استادان این هنر برود و از آنان چیزی بیاموزد و در عین حال تو را، که پدرش هستی، سرزنش می‌کرد که از خرج‌کردن پول برای برآوردن تقاضای او سر باز می‌زنی، چه می‌کردی؟ یا اگر می‌خواست نی‌زن یا چنگ‌نواز شود ولی آماده نبود به‌نزد نی‌زنان و چنگ‌نوازان برود؟ آیا می‌دانستی او را به‌نزد کدام کسان باید بفرستی؟

ثئاگس: نه به‌خدا سوگند، نمی‌دانستم.

۱۲۷ سقراط: اکنون که تو خود در برابر پدرت همین روش را در پیش گرفته‌ای، باز تعجب می‌کنی که چرا او نمی‌داند با تو چه کند و تو را به‌کجا بفرستد؟ پس بگذار تو را به‌نزد هر آتنی که در امور سیاسی استاد است بفرستیم تا تو را بی اخذ مزد به‌شاگردی بپذیرد. در این صورت لازم نخواهدبود پولی خرج کنی و احترامت هم در نزد مردمان بیشتر از هنگامی خواهدبود که در حلقهٔ شاگردان کسان دیگر درآیی.

ثئاگس: سقراط، مگر تو خود یکی از همان آتنیان قابل نیستی؟ اگر تو آماده باشی مرا به‌مصاحبت خود بپذیری تو را بر هر کس دیگر مقدم خواهم‌شمرد.

سقراط: چه گفتی؟

دمودوکوس: سقراط، سخن ثئاگس مرا بسیار خوش‌آمد. اگر پسر من مصاحبت تو را دوست‌بدارد و تو هم دریغ نورزی معتقد خواهم‌شد که پسرم به گنجی گرانبها دست‌یافته‌است. نمی‌دانم این آرزوی خود را چگونه به‌زبان بیاورم و یگانه کاری که می‌توانم کرد این است که از شما هر دو خواهش کنم: که تو سقراط، او را به‌مصاحبت خود بپذیری، و تو ثئاگس، در پی مصاحب دیگری نگردی. اگر چنین کنید مرا از نگرانی بزرگی رهایی بخشیده‌اید. در حال حاضر دائم بیم آن دارم که پسرم به‌دست کسانی بیفتد که فاسدش کنند.

ثئاگس: پدر، اگر بتوانی سقراط را قانع سازی که مصاحبت خود را از من دریغ ندارد، دیگر لازم نخواهدبود نگرانی به‌خود راه بدهی.

دمودوکوس: چه بهتر از این. سقراط اکنون سخن دیگری با تو دارم. اگر پسر مرا بپذیری و هر چه را می‌توانی یاد داد به‌پسر من یاد بدهی آماده‌ام هم خود به‌بندگی تو درآیم و هم هر چه دارم به‌پای تو بریزم.

سقراط: دمودوکوس، از این شور و حرارت تو در شگفتی نمی‌افتم زیرا

گمان داری که پسرت در زیر دست من از تربیت نیکو بهره می‌تواند یافت، و
بزرگترین آرزوی هر مردی این است که فرزندش هر چه بهتر و قابلتر شود. تعجب
من تنها از این است که چه سبب شده‌است که گمان می‌بری من بهتر از دیگران
می‌توانم به‌پسرت یاری کنم تا شهروندی بهتر از تو بشود، و خود او از کجا چنین
اعتمادی یافته‌است. اولاً تو سالخورده‌تر از منی و در ثانی به‌بزرگترین مقامات
دولتی آتن رسیده‌ای و مردمان ناحیه‌ای که در آن سکونت داری برای تو احترام
بسیار قائلند و دیگران نیز تو را کمتر از هیچ کس دیگر نمی‌شمارند، در حالی که
من از هیچ یک از آن دو مزیت بهره‌ای ندارم. اگر هم نمی‌خواهی ثئاگس را به‌نزد
مردان سیاسی بفرستی و در پی کسانی می‌گردی که ادعا می‌کنند جوانان را تربیت
می‌توانند کرد، مردانی مانند پرودیکوس اهل کئوس و گرگیاس اهل لئونتینی و
پولوس اهل آکراگاس و عدهٔ دیگری از همان قبیل وجوددارند که معرفتشان به ۱۲۸
درجه‌ای است که از شهری به‌شهری می‌روند و در همه جا شریفترین و توانگرترین
جوانان را، که می‌توانند بی پرداخت مزد در حلقهٔ مصاحبت هر یک از هموطنان
خود درآیند، بر آن می‌دارند که از مصاحبت همشهریان خود دست‌بکشند و شاگرد
آنان شوند و برای این کار هم به‌آنان مزد بپردازند و هم بار منتشان را به‌دوش
بگیرند. پس بهتر آن است که تو و پسرت به‌یکی از آنان روی‌بیاورید نه بمن. زیرا
من با اینکه آرزو دارم از دانشهای زیبای آنان بهره‌ور شوم، تا کنون دست به‌آنها
نیافته‌ام و از این رو در همه جا فاش می‌گویم که هیچ نمی‌دانم، و یگانه هنری که
در آن صاحب‌نظرم هنر عشق است، و معتقدم که در این هنر از همهٔ پیشینیان و
معاصران استادترم.

ثئاگس: پدر می‌بینی؟ سقراط میل ندارد مرا به‌مصاحبت خود بپذیرد. اگر او آماده باشد، از سوی من قصوری نیست، ولی می‌بینی که او با این سخنان ما را ریشخند می‌کند. من نیک می‌دانم که کسانی از همسالان من و چند تنی اشخاص مسنتر از ما از هنگامی که مصاحبت او را برگزیده‌اند بمراتب بهتر و قابلتر از دیگران شده‌اند.

سقراط: ای پسر دمودوکوس، می‌دانی این ماجرا چگونه است؟

ثئاگس: آری، بدین گونه است که اگر تو بخواهی، من نیز خواهم‌توانست مانند آنان شوم.

سقراط: نه عزیز من، نمی‌دانی چگونه است. پس گوش فرادار تا بگویم. خدا

**خواسته‌است که از روزگار کودکی چیز عجیبی همراه من باشد و آن، صدایی است که بعضی اوقات چون می‌خواهم به‌کاری دست‌بیازم مرا از آن بازمی‌دارد ولی هیچ گاه به‌کردن کاری امر نمی‌کند. گاه هم اگر یکی از دوستانم به‌من خبر دهد که قصد دارد کاری معین بکند آن صدا بلند می‌شود و دستور می‌دهد که آن کس از آن کار خودداری ورزد. برای راستی این سخن گواهانی دارم. خارمیدس زیبا، پسر گلاوکن را می‌شناسید. او روزی به‌من گفت می‌خواهد تمرین دوندگی کند تا در مسابقه‌هایی که در نمِئا برپا می‌شود شرکت ورزد. همین که این سخن از زبانش درآمد آن صدا بلند شد و از آن رو کوشیدم تا خارمیدس را از آن کار بازدارم و گفتم: «در اثنای سخنت آن صدای دایمونی به‌گوشم رسید. از تمرین چشم‌بپوش.» خارمیدس گفت: «شاید می‌خواهد به‌تو خبر دهد که جایزه نصیب من نخواهدشد. اگر چنین است، تمرین‌کردن به‌هر حال فایده دارد.» از تمرین چشم‌نپوشید و نتیجه‌ای را که از این کاربرد بهتر است از خود او بپرسید. اما اگر از کلئیتوماخوس برادر تیمارخوس بپرسید که تیمارخوس، هنگامی که او را می‌بردند به‌دست ۱۲۹
دژخیمان بسپارند تا هم او و هم اوئاثلوس را ــ که در اثنای گریز پناهش داده‌بود ــ بکشند، به‌او چه گفت...**

ثئاگس: چه گفت؟

سقراط: گفت: «کلئیتوماخوس، مرا خواهندکشت، زیرا سخن سقراط را نشنیدم.» می‌دانید منظور تیمارخوس چه بود؟ گوش فرادارید تا بگویم: روزی او و فیلمون پسر فیلمونیدس در بزم باده‌نوشی بپاخاستند تا بروند و نیکیاس پسر هروسکاماندروس را بکشند و جز خود آنان کسی از قصدشان خبر نداشت. تیمارخوس هنگامی که بپامی‌خواست روی به‌من کرد و گفت: «سقراط، شما به نوشیدن ادامه دهید. من باید به‌جایی بروم و اگر بتوانم بازخواهم‌گشت.» آن ندای غیبی به‌گوشم رسید و به‌او گفتم: «مرو، زیرا باز آن علامت خدایی بر من جلوه‌گر شده‌است». او نشست. پس از ساعتی باز برخاست و گفت: «اکنون باید بروم.» باز آن صدا را شنیدم و مجبورش کردم بماند. بار سوم وقتی که من به‌چیزی دیگر مشغول بودم پنهان از من برخاست و رفت و آن قتل را بانجام‌رساند و به‌کیفر آن کشته‌شد، و منظورش از سخنی که به‌برادرش گفت همین واقعه بود. دربارهٔ وقایع سیسیل نیز از کسان بسیاری می‌توانید شنید که ازهم‌پاشیدن لشکر را پیشگویی کرده بودم؛ و همچنین در مورد همهٔ رویدادهای گذشته، کسانی که ماجرا را می‌دانند

می‌توانند به‌شما خبر بدهند. حتی اکنون خودتان می‌توانید راستگویی آن صدا را بیازمایید: وقتی که سانیون زیبا می‌خواست به‌لشکر ملحق شود و این قصد را با من در میان نهاد، باز آن صدا را شنیدم: او اکنون همراه ثراسولوس به‌افه‌سوس و ایونیا حمله کرده‌است و یقین دارم که یا کشته خواهدشد یا بلایی شبیه آن به‌سرش خواهدآمد، و حتی از سرنوشت خود لشکر هم بیمناکم. همهٔ این وقایع را برای آن شرح دادم تا به‌شما بگویم که هر وقت می‌خواهم کسی را به‌مصاحبت خود برگزینم تصمیم نهایی را آن صدا اتخاذ می‌کند، و مرا از مصاحبت بسی کسان بازمی‌دارد و در آن صورت یقین می‌یابم که آنان از مصاحبت من سودی نخواهندبرد و از آن رو آنان را نمی‌پذیرم. بعضی کسان هم با آنکه آن صدا مرا از مصاحبتشان بازنمی‌دارد سودی نمی‌برند؛ و تنها کسانی که نیروی آن علامت خدایی به‌یاریشان می‌رسد،
۱۳۰ چنانکه گفتی، در مصاحبت من بهتر می‌گردند. از اینان نیز تنها بعضی در نیکی پابرجا می‌مانند حال آنکه بعضی دیگر تا وقتی که با منند نیکند و همین که از من جدا می‌شوند کاری نمی‌توانند کرد که مایهٔ مباهاتشان باشد. مثلاً آریسته‌ئیدس پسر لوسیماخوس و نوهٔ آریسته‌ئیدس تا هنگامی که با من معاشر بود با گامهای سریع در راه نیکی پیش‌می‌رفت. ولی پس از آن مجبور شد برای خدمت سربازی از من جدا شود و با کشتی از شهر ما برود. هنگامی که بازگشت ثوکودیدس پسر ملِسیاس و نوهٔ ثوکودیدس را در نزد من دید. روز پیشش ثوکودیدس در اثنای گفت و گو با من نزاعی کرده‌بود. آریسته‌ئیدس پس از آنکه با من احوالپرسی کرد و دربارهٔ چند موضوع دیگر سخن به‌میان آورد، گفت: «سقراط، شنیده‌ام ثوکودیدس با تو از روی غرور رفتار می‌کند و گمان می‌برد حق دارد چنان کند.» گفتم: «راست است.» گفت: «مگر نمی‌داند پیش از آنکه مصاحب تو شود چه حالی داشت؟ گفتم: «چنین می‌نماید.» گفت: «سقراط، من نیز حال مضحکی یافته‌ام. پیش از آنکه از نزد تو بروم با همه کس می‌توانستم بحث کنم و با کمال میل در پی کسان هوشمندی می‌گشتم تا با آنان به‌بحث بپردازم. ولی اکنون همین که مرد تربیت‌یافته‌ای در برابر خود می‌بینم عقب‌نشینی می‌کنم و از ناتوانی خود به‌شرم می‌افتم.» گفتم: «توانایییت یکباره از دست رفت یا بتدریج؟» گفت: «بتدریج.» گفتم: «وقتی که آن توانایی را داشتی آن را از آن طریق بدست‌آورده‌بودی که چیزی از من آموخته بودی، یا از طریق دیگر؟» گفت: «سقراط، در پاسخ این سؤال باید مطلبی را بگویم که باورنکردنی می‌نماید ولی به‌خدا سوگند راست است. اگر حقیقت را بخواهی

چیزی از تو نیاموختم ولی هر بار که با تو بودم پیشرفتی می‌کردم، حتی آنگاه که در خانه‌ای بودم که تو هم در آن بودی هر چند هر دو در یک اتاق نبودیم. البته وقتی که با تو در یک اتاق بودم پیشرفت بیشتری می‌کردم، و بیشتر از آن، وقتی که چون تو سخن می‌گفتی به‌روی تو می‌نگریستم نه به‌چیزی دیگر. اما هنگامی که در نزد تو می‌نشستم و می‌توانستم دست به‌تن تو بسایم پیشرفتم بیش از هر وقت دیگر بود. ولی اکنون همهٔ آن توانایی از من دور شده‌است.»

ثئاگس، اثر مصاحبت من چنین است: اگر خدا بخواهد تو را هم در راه پیشرفت سیر خواهدداد، وگرنه پیشرفتی نخواهی‌کرد. پس نیک بیندیش و ببین آیا بهتر آن است که برای تربیت‌یافتن به‌نزد کسانی بروی که خودشان توانایی پیش‌بردن تو را دارند، یا در نزد من بمانی و خود را به‌دست اتفاق بسپاری.

ثئاگس: سقراط گرامی، گمان می‌کنم بهتر آن است که چنین کنیم: نخست ۱۳۱
در مصاحبت یکدیگر، آن صدای دایمونی را که می‌شنوی می‌آزماییم. اگر با این مصاحبت موافق بود، چه بهتر. در غیر آن صورت باز با هم شور می‌کنیم تا ببینیم آیا باید در حلقهٔ شاگردان کسی دیگر درآیم یا بکوشم تا نظر لطف آن موجود خدایی را که در تو جای دارد از راه دعا و قربانی و هر عمل دیگری که پیشگویان توصیه می‌کنند، جلب کنم.

دمودوکوس: سقراط، سخن ثئاگس را می‌پسندم و تو نیز تکلیف دیگری به عهدهٔ او مگذار.

سقراط: اگر معتقدید که باید چنان کنیم حرفی ندارم.

دربارهٔ عدالت

سقراط: آیا می‌توانی به‌من بگویی عدالت چیست؟ یا روا نمی‌دانی در این باره گفت و گو کنیم. ۳۷۲

دوست: البته روا می‌دانم.

سقراط: پس بگو چیست؟

دوست: عدالت چه می‌تواند بود جز آنچه عموماً عدالت خوانده‌می‌شود.

سقراط: آن گونه پاسخ مده، بلکه بدین نحو که شرح می‌دهم: اگر از من می‌پرسیدی: «چشم چیست؟» می‌گفتم: «آنچه به‌وسیلهٔ آن می‌بینیم» و اگر می‌خواستی، آن را نشان‌می‌دادم؛ و اگر می‌پرسیدی: «آن چیست که روح نامیده می‌شود؟» می‌گفتم: «آن چیزی است که ما با آن می‌شناسیم» و اگر باز می‌پرسیدی: «زبان چیست؟» پاسخ می‌دادم: «آن چیزی است که ما به‌یاری آن با هم گفت و گو می‌کنیم.» اکنون تو نیز وقتی می‌پرسم «عدالت چیست؟» آن چیزی را بیان کن که ما عدالت را برای آن بکارمی‌بریم.

دوست: نمی‌دانم به‌پرسشت چه پاسخی بدهم.

سقراط: اگر نمی‌دانی، بگذار بکوشیم تا از این طریق آن را بیابیم: کوچکتر و بزرگتر را از چه طریق می‌توانیم از هم تشخیص دهیم؟ به‌یاری معیار و مقیاس؟

دوست: آری.

سقراط: و معیار و مقیاس را به‌یاری کدام فن بکارمی‌بریم؟ آیا به‌یاری فن اندازه‌گیری؟

دوست: بی‌گمان.

سقراط: و سبک و سنگین را به‌وسیلهٔ وزن‌کردن بازمی‌شناسیم؟ ۳۷۳

دوست: آری.

سقراط: و وزن را به‌یاری کدام فن بکارمی‌بریم؟ به‌یاری فن توزین؟

دوست: البته.

سقراط: اکنون بگذار عدل و ظلم را در نظر بیاوریم. به‌یاری کدام وسیله و کدام ابزار آن دو را از یکدیگر تمیز می‌دهیم، و آن وسیله و ابزار را به‌یاری کدام هنر بکارمی‌بریم؟ اکنون مطلب را دریافته‌ای؟

دوست: نه.

سقراط: پس بیا تحقیق را از راهی دیگر آغاز کنیم. اگر من و تو دربارهٔ بزرگتر و کوچکتربودن چیزی اختلاف نظر بیابیم، کدام کس در آن باره داوری می‌تواند کرد؟ کسی که در هنر اندازه‌گیری ماهر است؟

دوست: بی‌گمان.

سقراط: ولی اگر دربارهٔ حق و ناحق اختلاف نظر بیابیم به‌نزد کدام کسان می‌رویم، و کسانی که در دعوی ما داوری می‌کنند کیستند؟

دوست: فهمیدم، منظورت قاضیانند.

سقراط: درست گفتی. استادان فن اندازه‌گیری برای بازشناختن بزرگتر از کوچکتر چه می‌کنند؟ اندازه می‌گیرند؟

دوست: آری.

سقراط: استادان فن توزین برای تشخیص سبک از سنگین چه می‌کنند؟ وزن می‌کنند؟

دوست: البته.

سقراط: حسابدانان برای تشخیص کم از بسیار چه می‌کنند؟ حساب می‌کنند؟

دوست: آری.

سقراط: قاضیان برای داوری دربارهٔ حق و ناحق چه می‌کنند؟

دوست: نمی‌دانم.

سقراط: گمان می‌کنم می‌اندیشند و آنگاه سخن می‌گویند. چنین نیست؟

دوست: البته.

سقراط: پس قاضیان وقتی که می‌خواهند در دعوی ما دربارهٔ حق و ناحق داوری کنند، می‌اندیشند و سخن می‌گویند؟

دوست: آری.

سقراط: و استادان فن اندازه‌گیری برای داوری دربارهٔ بزرگ و کوچک‌بودن چیزی اندازه می‌گیرند: زیرا تنها به‌وسیلهٔ معیار و مقیاس می‌توانند داوری کنند؟

دوست: چنین است.

سقراط: و استادان فن توزین برای داوری دربارهٔ سبک و سنگین‌بودن چیزی وزن می‌کنند: زیرا تنها به‌وسیلهٔ وزن‌کردن می‌توانند در این باره داوری کنند؟

دوست: درست است.

سقراط: و حسابدانان حساب می‌کنند: زیرا آنان تنها به‌یاری عدد می‌توانند داوری کرد؟

دوست: درست است.

سقراط: و توافق کردیم که قاضیان دعوی ما را دربارهٔ حق و ناحق با اندیشیدن و سخن‌گفتن حل و فصل می‌کنند: زیرا داوری در آن باره تنها از این طریق امکان‌پذیر است؟

دوست: تردید نیست.

سقراط: بسیار خوب. اندیشه و سخن، چه چیز را حق اعلام می‌کنند و چه چیز را ناحق؟ اگر کسی از ما بپرسد: «می‌گویید داوری‌کننده دربارهٔ بزرگتر و کوچکتربودن، اندازه و فن اندازه‌گیری و استاد اندازه‌گیری است. پس بگویید که آنها کدام چیز را بزرگتر اعلام می‌کنند و کدام چیز را کوچکتر؟» پاسخ می‌دهیم: «آنچه را متجاوز از دیگری است بزرگتر می‌نامند و آنچه را آن دیگری متجاوز از آن است کوچکتر.» اگر بپرسد: «چون دربارهٔ سنگین و سبک‌بودن، داوری با وزن و فن توزین و استاد فن توزین است، کدام چیز را آنها سنگین می‌شمارند و کدام را سبک؟ پاسخ می‌دهیم: «آنچه را سبب می‌شود کفهٔ ترازو به‌پایین میل کند سنگین می‌نامند و آنچه را سبب می‌شود کفه به‌بالا بگراید سبک.» اکنون اگر آن کس بپرسد: «چون داوری دربارهٔ حق و ناحق با اندیشیدن و سخن‌گفتن و هنر قضاوت و قاضی است، آنها کدام چیز را حق اعلام می‌کنند و کدام را ناحق؟» چه باید پاسخ دهیم؟ یا از پاسخ آن پرسش ناتوانیم؟

دوست: ناتوانیم.

سقراط: گمان می‌کنی آدمیان با ارادهٔ آزاد و خواسته و دانسته عمل ناحق ۳۷۴ می‌کنند و بیدادگرند؟

دوست: آری، من بر این عقیده‌ام، زیرا بیدادگران مردمان شریری هستند.

سقراط: پس تو معتقدی که مردمان خواسته و دانسته بد و شریرند؟

دوست: آری من این عقیده را دارم. تو جز این می‌پنداری؟

سقراط: آری: اگر بتوان به‌سخن شاعر اعتماد کرد.

دوست: کدام سخن و کدام شاعر؟

سقراط: به‌سخن آن شاعری که می‌گوید: «هیچ کس به‌خواست خود زندگی را ببدی نمی‌گذراند و هیچ کس بر خلاف خواست خود نیکبخت نیست.»

دوست: ولی سقراط آن مثل قدیم هم درست است که «شاعران بسیار دروغ می‌گویند.»

سقراط: اگر معلوم شود این شاعر هم دروغ گفته‌است سخت در شگفتی خواهم‌افتاد. پس اگر وقت داری بیا تحقیق کنیم تا ببینیم سخنش راست است یا دروغ؟

دوست: وقت دارم.

سقراط: از این دو کدام یک را موافق حق می‌دانی: دروغ‌گفتن یا راست گفتن را؟

دوست: البته راست‌گفتن را.

سقراط: و دروغ را مخالف حق؟

دوست: آری.

سقراط: فریب‌دادن را موافق حق می‌دانی یا فریب‌ندادن را؟

دوست: البته فریب‌ندادن را.

سقراط: پس فریب‌دادن را خلاف حق می‌دانی.

دوست: آری.

سقراط: زیان‌رساندن را موافق حق می‌دانی یا سودرساندن را؟

دوست: سودرساندن را.

سقراط: زیان‌رساندن را مخالف حق می‌دانی؟

دوست: آری.

سقراط: پس راست‌گفتن و فریب‌ندادن و سودرساندن حق است و دروغ گفتن و فریب‌دادن و زیان‌رساندن ناحق؟

دوست: آری، به‌خدا سوگند، چنین است.

سقراط: در برابر دشمنان نیز؟

دوست: نه، به‌هیچ روی.

سقراط: پس زیان‌رساندن به‌دشمنان حق است و سودرساندن به‌آنان ناحق؟

دوست: البته.

سقراط: و زیان‌رساندن به‌دشمنان از طریق فریب‌دادن هم حق است؟

دوست: بی‌گمان.

سقراط: و دروغ‌گفتن به‌منظور فریب‌دادن دشمن و زیان‌رساندن به‌او هم حق است؟

دوست: آری.

سقراط: سودرساندن به‌دوستان را حق نمی‌دانی؟

دوست: البته حق می‌دانم.

سقراط: تنها سودرساندن از این طریق که دوستان را فریب ندهیم؟ یا اگر دوستی را به‌منظور سودرساندن به‌او، فریب دهیم، این عمل نیز حق است؟

دوست: آری، به‌خدا سوگند که این نیز حق است؟

سقراط: آیا اگر به‌منظور سودرساندن به‌دوست او را فریب بدهیم حق است ولی اگر به‌همان منظور دروغ بگوییم حق نیست؟ یا معتقدی که دروغ‌گفتن به منظور سودرساندن هم حق است؟

دوست: این نیز حق است.

سقراط: پس معلوم می‌شود راست‌گفتن و دروغ‌گفتن، هم حق است و هم ناحق.

دوست: آری، چنین است.

سقراط: همچنین فریب‌دادن و فریب‌ندادن؟

دوست: چنین می‌نماید.

سقراط: و همچنین سودرساندن و زیان‌رساندن؟

دوست: آری.

سقراط: هر یک از آن چیزها، با آنکه یکی بیش نیست، هم حق است و هم ناحق؟

دوست: من چنین می‌پندارم.

سقراط: آیا من و دیگران، یک چشم راست داریم و یک چشم چپ؟

دوست: آری.

سقراط: و یک سوراخ بینی راست و یک سوراخ بینی چپ؟

دوست: آری.

سقراط: و یک دست راست و یک دست چپ؟

دوست: آری.

سقراط: آیا اعضای تن مرا یک بار راست می‌نامی و یک بار چپ؟ اگر بپرسم کدام یک را راست می‌نامی و کدام یک را چپ، بی‌گمان پاسخ می‌دهی: «اعضایی را که در این سو قراردارند راست می‌نامم و اعضایی را که در آن سو هستند چپ می‌خوانم.» چنین نیست؟

دوست: درست است.

سقراط: در مورد اعضای تن تو چگونه است؟ آنها را هم یک بار راست می‌خوانی و یک بار چپ؟ آیا می‌توانی بگویی کدام را راست می‌شماری و کدام را چپ؟

دوست: چنین می‌پندارم که هر عضوی را که در جای درست در زمان مقتضی عمل می‌کند راست می‌خوانم و عکس آن را چپ.

سقراط: خوب گفتی! پس هر کس که هر یک از آن چیزها را در هنگام درست و شایسته بکاربرد درست و موافق حق عمل می‌کند وگرنه بناحق و نادرست؟

دوست: آری.

۳۷۵۰ **سقراط:** و کسی که موافق حق عمل می‌کند عادل است و کسی که کار بناحق می‌کند ظالم؟

دوست: چنین است.

سقراط: آن کس که می‌تواند در مکان درست و زمان مناسب ببرد و بسوزاند، کیست؟

دوست: پزشک.

سقراط: برای آنکه از آن کارها سردرمی‌آورد یا به‌علتی دیگر؟

دوست: برای آنکه از آن امور سردرمی‌آورد.

سقراط: و آن کیست که می‌تواند در زمان و جای مناسب شخم بزند و تخم بکارد؟

دوست: کشاورز.

سقراط: بدان علت که آن کارها را می‌داند یا به‌علت دیگر؟

دوست: برای اینکه در آن امور داناست.

سقراط: آیا این سخن در همهٔ موارد صادق است؟ کسی که در امری داناست، می‌تواند کار شایسته را در زمان و مکان مناسب انجام‌دهد و کسی که نادان است از آن کار ناتوان می‌باشد؟

دوست: آری.

سقراط: پس در مورد دروغ‌گفتن و فریفتن و سودرساندن نیز باید همان سخن صادق باشد. بدین معنی که تنها کسی که به‌آن امور براستی داناست، می‌تواند آن کارها را در زمان و مکان مناسب به‌نحو مناسب انجام‌دهد، و آن که از آن دانایی بی‌بهره است نمی‌تواند. عقیدهٔ تو نیز چنین است؟

دوست: آری.

سقراط: آیا کسی که آن کارها را در موارد درست و شایسته انجام‌دهد، عادل است؟

دوست: آری.

سقراط: و تنها به‌علت بصیرت و دانایی است که می‌تواند آنها را در موارد درست و شایسته انجام‌دهد؟

دوست: بی‌گمان.

سقراط: پس عادل به‌علت بصیرت و دانایی عادل است؟

دوست: آری.

سقراط: و ظالم به‌علتی ضد آن علت ظالم است؟

دوست: چنین می‌نماید.

سقراط: و گفتیم عادل به‌علت معرفت و دانایی عادل است؟

دوست: آری.

سقراط: پس باید گفت ظالم به‌علت نادانی ظالم است؟

دوست: آری.

سقراط: بنا بر این هر معرفتی که از پیشینیان ما به‌ما رسیده‌است عدالت است و هر نادانی ظلم است؟

دوست: چنین می‌نماید.

سقراط: آیا آدمیان بر خلاف ارادهٔ خود نادانند یا از روی اراده و عمد؟

دوست: بر خلاف اراده.

سقراط: پس بر خلاف میل و ارادهٔ خود ظالمند؟

دوست: البته.

سقراط: پس مردمان بر خلاف میل خود شریر و ظالمند؟

دوست: بی‌گمان.

سقراط: و چون ظالمند بر خلاف عدالت عمل می‌کنند؟

دوست: آری.

سقراط: پس سخن شاعر دروغ و نادرست نیست؟

دوست: نه، چنین می‌نماید که دروغ و نادرست نیست.

فضیلت سیاسی

سقراط: آیا فضیلت سیاسی آموختنی است یا نه؟ و دولتمردان بافضیلت، فطرتاً بافضیلتند یا به‌چه علت؟ ۳۷۶

دوست: سقراط گرامی، در این دم پاسخ سؤال تو را نمی‌دانم.

سقراط: پس بگذار مسأله را از این طریق بررسی کنیم: اگر کسی بخواهد آن توانایی را بدست‌آورد که آشپزان در پرتو آن آشپزان توانا می‌شوند، چه باید بکند؟

دوست: باید زیردست آشپزان توانا شاگردی کند.

سقراط: و اگر کسی بخواهد پزشک توانایی شود به‌کدام کسان باید رجوع کند؟

دوست: ناچار باید به‌پزشکان توانا رجوع کند.

سقراط: و اگر بخواهد هنری را بچنگ‌آورد که آدمی در پرتو آن معمار قابل می‌تواند بود به‌نزد کدام کسان باید برود؟

دوست: به‌نزد معماران توانا.

سقراط: پس اگر کسی بخواهد از هنری بهره‌ور شود که دولتمردان توانا و بافضیلت در پرتو آن چنانند، آن را از کدام کسان باید بیاموزد؟

دوست: اگر این هنر نیز آموختنی باشد باید آن را از دولتمردان توانا و بافضیلت بیاموزد.

سقراط: آیا می‌توانی دولتمردان توانا را نام ببری؟

دوست: ثوکودیدس و ثمیستوکلس و آریسته‌ئیدس و پریکلس.

سقراط: آیا می‌توانیم آموزگاران هر یک از آنان را نام ببریم؟

دوست: نه، زیرا نامی از آنان برده نشده‌است.

سقراط: آیا می‌توانی خودی یا بیگانه‌ای را، چه آزاد و چه بنده، نام ببری که از طریق شاگردی آن مردان، توانا و بافضیلت شده‌باشد؟

دوست: نه، سقراط، چنین کسی هم شناخته نیست.

سقراط: آیا آنان خسیس بودند که فضیلت خود را به‌کسی نیاموختند؟

دوست: شاید.

سقراط: آیا آنان نیز، مانند آشپزان و پزشکان و معماران چون نمی‌خواستند رقیبی برایشان پیدا شود، فضیلت خود را به‌دیگران نیاموختند؟ می‌دانی که کثرت عدهٔ رقیبان برای ارباب فنون و هنرها سودمند نیست. آیا این سخن در مورد دولتمردان نیز صادق است؟

دوست: ممکن است صادق باشد.

سقراط: آیا آن دولتمردان، نیک و عادل نیستند؟

دوست: البته نیک و عادلند.

سقراط: آیا کسی هست که زندگی در میان مردمان نیک و عادل برای او سودمند نباشد بلکه از زندگی در میان بدان و شریران سود ببرد؟

دوست: نمی‌دانم در پاسخ این پرسش چه بگویم.

سقراط: لااقل می‌توانی بدین سؤال پاسخ بدهی: آیا نیکان زیان می‌رسانند و بدان سود؟ یا حقیقت خلاف این است؟

دوست: البته خلاف این است.

۳۷۷ **سقراط:** پس مردان نیک و بافضیلت، سودمندند و بدان زیان‌آورند؟

دوست: آری.

سقراط: آیا کسی هست که زیان را بر سود برتری بنهد؟

دوست: البته نه.

سقراط: بنا بر این هیچ کس نمی‌خواهد در میان بدان زندگی کند بلکه زندگی در میان نیکان را بر آن برتری می‌نهد؟

دوست: بی‌گمان.

سقراط: پس نمی‌توان تصور کرد که یکی از دولتمردان بافضیلت نخواسته باشد دیگران را مانند خود بسازد.

دوست: بنا بر آنچه تا کنون گفته‌شد، البته نمی‌توان تصور کرد.

سقراط: آیا شنیده‌ای که ثمیستوکلس پسری به‌نام کلئوفانتوس داشته است؟

دوست: آری، شنیده‌ام.

سقراط: آیا این مطلب بدیهی نیست که ثمیستوکلس، که خود مردی نیک و بافضیلت بود و نیک‌ساختن را از دیگران دریغ نداشت، قابل‌ساختن و نیک بارآوردن را از پسر خود دریغ نمی‌داشته‌است؟

دوست: البته بدیهی است.

سقراط: می‌دانی که ثمیستوکلس پسر خود را به‌نزد آموزگاری فرستاد که او را سوارکاری هنرمند و توانا بارآورد، چنانکه می‌توانست در حالی که بر پشت اسب ایستاده می‌تاخت نیزه بیندازد و با هنرنماییهای خود همه را به‌حیرت آورد. از آموختن هنرهای دیگر نیز به‌او دریغ نورزید. آیا این مطلب را از سالخوردگان نشنیده‌ای؟

دوست: شنیده‌ام.

سقراط: پس پسر او را نمی‌توان جوان بی‌استعداد شمرد؟

دوست: نه.

سقراط: ولی آیا شنیده‌ای که کلئوفانتوس پسر ثمیستوکلس از هنر و فضیلتی هم که پدرش داشت، بهره‌ور شده‌باشد؟

دوست: نه، این را نشنیده‌ام.

سقراط: اگر فضیلت سیاسی آموختنی است، پس چگونه می‌توان باور کرد که ثمیستوکلس پسر خود را از همهٔ هنرها بهره‌ور کرد ولی در معرفتی که خود داشت پسرش را بهتر از پسران همسایگانش نساخت؟

دوست: نه، نمی‌توان باور کرد.

سقراط: پس تکلیف یکی از آموزگاران فضیلت، که پیشتر نام بردی، معلوم شد. اکنون بگذار آریسته‌ئیدس را در نظر آوریم که لوسیماخوس را تربیت کرد و در همهٔ دانشها و هنرهایی که از آموزگار می‌توان آموخت، بهتر از همهٔ آتنیان ساخت ولی نتوانست او را از هنر سیاست بهره‌ور کند، و من و تو او را دیده و با او معاشر بوده‌ایم و می‌دانیم چگونه بود.

دوست: درست است.

سقراط: پریکلس هم می‌دانی که پسران خود پارالوس و کسانثیپوس را چگونه تربیت کرد و حتی گمان می‌کنم تو خود عاشق یکی از آنان بوده‌ای. او این دو پسر را در فن سواری به‌جایی رساند که از هیچ آتنی عقب نمی‌ماندند و در موسیقی و دیگر هنرها هم آنچه را می‌توان آموخت به‌آنان یاد داد. ولی آیا

نمی‌خواست آنان مردان سیاسی توانایی شوند؟

دوست: سقراط، اگر آن دو در جوانی نمی‌مردند شاید مرد سیاسی هم می‌شدند.

سقراط: البته جای شگفتی نیست که از معشوقت دفاع کنی. ولی اگر فضیلت سیاسی آموختنی بود و پریکلس می‌خواست آنان را در هنر سیاست ماهر سازد از همان آغاز کار هنر خود را زودتر از موسیقی و ورزش به‌آنان می‌آموخت.
۳۷۸ ولی چنین می‌نماید که فضیلت سیاسی آموختنی نیست زیرا ثوکودیدس نیز دو پسر خود ملِسیاس و استفانوس را نیک تربیت کرد و نمی‌توانی بگویی آن دو در جوانی مردند زیرا یکی، چنانکه می‌دانی، به‌سالخوردگی رسید و دیگری نیز در سنین پیری درگذشت. این دو را نیز پدرشان در هنرهای گوناگون، خاصه در فن کشتی‌گیری سرآمد اقران ساخت و بدین منظور کسانثیاس را به‌آموزگاری یکی از آنان برگزید و دیگری را به‌اودوروس سپرد و می‌دانی که آن دو بهترین کشتی‌گیران زمان خود بودند.

دوست: راست است.

سقراط: پس آیا می‌پذیری که این مرد همهٔ چیزهایی را که آموختنشان مستلزم خرج‌کردن پول بود به‌پسران خود آموخت ولی هنری را که آموختنش خرجی نداشت از آنان دریغ کرد و نخواست پسرانش دولتمردان قابلی شوند؟

دوست: البته نه.

سقراط: می‌دانی که ثوکودیدس مردی بی‌نام و آوازه نبود و در میان آتنیان و متحدان دوستان بسیار داشت و از خانواده‌ای نامور برخاسته‌بود و در نزد یونانیان سیاستمداری توانا شمرده‌می‌شد. بنا بر این اگر خود او به‌علت پرداختن به‌امور کشور وقت کافی نداشت می‌توانست از یونانیان یا بیگانگان، کسانی را پیدا کند که فرزندانش را دولتمردان توانایی بارآورند. ولی دوست گرامی، چنین پیداست که فضیلت سیاسی آموختنی نیست.

دوست: آری، چنین پیداست.

سقراط: اگر آموختنی نیست، پس دولتمردان قابل آن فضیلت را از بطن مادر با خود می‌آورند؟ برای روشن‌ساختن این نکته ناچاریم تحقیق را از این طریق دنبال کنیم: آیا اسبهای خوب وجوددارند که فطرتاً خوبند؟

دوست: آری.

سقراط: آیا کسانی هم هستند که به‌یاری هنری خاص می‌توانند نیکی جسمانی اسبها و توانایی آنها را به‌تیزروی و همچنین نیکی روحی آنها و پردلی و جبنشان را تشخیص دهند؟

دوست: آری.

سقراط: آن هنر کدام است و چه نام دارد؟

دوست: هنر سوارکاری.

سقراط: آیا در مورد سگها هم هنری هست که به‌یاری آن بتوان گفت که کدام سگ طبیعتی نیک دارد و کدام طبیعت بد؟

دوست: آری هست.

سقراط: آن کدام هنر است؟

دوست: هنر شکارگری.

سقراط: بی‌گمان صنعتگرانی هم هستند که زر و سیم نیک و بد را از هم بازمی‌توانند شناخت؟

دوست: آری.

سقراط: آنان را به‌چه نام می‌خوانی؟

دوست: زرگر.

سقراط: بی‌گمان استادان کشتی‌گیری هم وجوددارند که می‌توانند حالت طبیعی بدنهای آدمیان را بیازمایند و بگویند که کدام تن برای کدام نوع ورزش آمادگی دارد و کدام یک از بدنها، خواه بدنهای جوانان و خواه بدنهای مردان مسن، قابلیت پرورش دارند؟

دوست: آری این گونه استادان هم وجوددارند.

سقراط: آیا برای کشورها، اسبان و سگان مهمترند یا دولتمردان توانا؟

دوست: دولتمردان.

سقراط: گمان می‌کنی اگر در میان آدمیان استعدادهای طبیعی برای ۳۷۹
فضیلت سیاسی وجودداشت، مردمان همهٔ کوشش خود را برای شناختن آنها بکار نمی‌بردند؟

دوست: البته بکارمی‌بردند.

سقراط: آیا هنری می‌شناسی که به‌یاری آن بتوان تشخیص داد که کدام کسان استعداد طبیعی برای دولتمردشدن دارند؟

دوست: نه.

سقراط: اگر چنان هنری وجود می‌داشت که به‌یاری آن، آن گونه استعدادها را بازمی‌توانستیم شناخت، هم آن هنر بسیار پرارج می‌بود و هم آن استعدادها. چه، در آن صورت نوجوانانی را که دارای چنان استعدادی بودند از دیگران جدا می‌کردیم و مانند گنجینه‌ای ملی، و حتی گرانبهاتر از آن، در دژ شهر نگاه‌می‌داشتیم تا هیچ آسیبی چه در زمان جنگ و چه در زمان صلح به‌آنان نرسد. ولی چنین می‌نماید که فضیلت سیاسی را نه پدر و مادر به‌فرزندان خود می‌توانند بخشید و نه حاصل استعداد طبیعی است.

دوست: پس سقراط، دولتمردان قابل آن فضیلت را ــ اگر نه حاصل استعداد طبیعی است و نه پدر و مادر می‌توانند به‌کسی ببخشند ــ چگونه بچنگ‌می‌آورند؟ دولتمردان از کدام طریق دولتمردان قابلی می‌شوند؟

سقراط: پاسخ این سؤال آسان نیست. ولی گمان می‌کنم فضیلت سیاسی هدیه‌ای خدایی است، درست مانند هنر پیشگویی که مجذوبان خدا دارند، یا هنر کاهنان پرستشگاهها که سخنان خدا را تفسیر می‌توانند کرد. اینان نیز هنر خود را نه از طریق استعداد طبیعی بچنگ‌می‌آورند و نه از راه آموزش، بلکه آن هنر نتیجهٔ الهامی الهی است. به‌همین جهت دولتمردان توانا در همهٔ امور سیاسی، پیروزیهای آینده و وقایعی را که در پیش است بهتر و روشنتر از کاهنان اعلام می‌کنند. شنیده‌ای که زنان نیز گاه می‌گویند: «فلان، مردی خدایی است»، و لاکدایمونیان چون بخواهند کسی را بستایند او را «مرد خدایی» می‌نامند. هومر و دیگر شاعران نیز همان اصطلاح را بارها بکاربرده‌اند؛ و چون خدا بخواهد که کشوری پیشرفت کند سبب می‌شود که دولتمردان توانا در آن زاییده‌شوند، ولی اگر بخواهد کشوری از پیشرفت بازماند دولتمردان ناتوان نصیب آن می‌کند. پس چنین می‌نماید که دانش کشورداری نه آموختنی است و نه فطری، بلکه کسانی که آن را دارند به‌خواست خدا از آن بهره‌ور شده‌اند.

دمودوكوس

Demodokos

دمودوکوس، از من می‌خواهی که هر وقت شما گرد هم می‌آیید تا دربارهٔ ۳۸۰
موضوعی شور کنید، نظر خود را دربارهٔ آن موضوع بگویم و شما را راهنمایی کنم. ولی من در این اندیشه‌ام که گردآمدن شما و آمادگی کسانی که حاضرند نظر خود را در موضوعات بحث به‌شما بگویند، و رایی که هر یک از شما می‌خواهد دربارهٔ نظرهای آن کسان بدهد، چه فایده‌ای برای شما دارد؟ زیرا از یک سو، اگر ممکن نیست در مورد موضوعی که شما برای شور دربارهٔ آن گرد هم می‌آیید، نظری درست و متکی بر علم به‌شما داده‌شود، پس گردهم‌آمدن شما برای شور دربارهٔ آن موضوع کاری مضحک است. از سوی دیگر، اگر دادن نظری درست و متکی بر علم دربارهٔ چنان موضوعی ممکن است، ولی بصیرت و دانشی که چنان نظری به‌اتکای آن می‌تواند داده‌شود، وجود ندارد، پس باز گردآمدن شما کاری بی‌معنی است. اما اگر چنین دانشی وجوددارد، پس بضرورت کسانی هستند که آن دانش را مالکند و در نتیجه، می‌توانند نظری درست دربارهٔ موضوع مورد توجه ابراز کنند. اگر کسانی وجوددارند که می‌توانند دربارهٔ موضوع شور نظر درست و متکی بر دانش اظهار کنند، پس بضرورت یا خود شما قادر به‌اظهار نظر درست دربارهٔ آن موضوع هستید یا نیستید، و یا بعضی از شما قادر است و بعضی قادر نیست. اگر همهٔ شما قادرید، دیگر چه لزومی دارد که گرد هم بیایید و شور کنید: زیرا هر یک از شما بتنهایی می‌تواند نظر درست را ابراز کند. اگر هیچ یک از شما قادر به‌اظهار نظر درست نیست، پس شورکردنتان دربارهٔ آن موضوع چه معنایی دارد و از گردهم‌آمدن کسانی که هیچ یک اطلاعی از موضوع ندارد چه سودی انتظار دارید؟ اما اگر بعضی از شما به‌موضوع شور شناسایی دارد و می‌تواند نظر درست اظهار کند و بعضی دیگر چنین نیست، پس کافی است که یکی از شما که به‌موضوع شناسایی دارد و نظر درست می‌تواند داد، نظر خود را به‌کسانی که نمی‌دانند و نیازمند راهنمایی و آموزشند، بگوید و آنگاه پراکنده شوید و پی کار خود بروید.

ولی شما نمی‌خواهید چنان کنید بلکه میل دارید عقاید و نظرهای کسان بسیاری را بشنوید؛ و این بدان معنی است که شما معتقد نیستید که کسانی که نظر خود را اظهار می‌کنند براستی عالم به‌موضوعند و می‌توانند در آن باره نظری درست و
۳۸۱ متکی بر دانش بدهند، وگرنه به‌شنیدن نظر یک تن قناعت می‌کردید. بنا بر این، گردهم‌آمدنتان برای شنیدن عقاید کسانی که دربارهٔ موضوع مورد توجهتان دانشی ندارند، کاری عبث و بی‌معنی است، و همین است نکته‌ای که گفتم برای من روشن نیست.

در مورد کسانی هم که آماده‌اند شما را راهنمایی کنند و دربارهٔ موضوع شور اظهار نظر نمایند، نکته‌ای هست که هنوز بر من روشن نشده‌است. چون همهٔ آنان دربارهٔ موضوعی واحد اظهار نظر می‌کنند پس همه باید نظری واحد ابراز دارند وگرنه چگونه ممکن است نظرهایشان نیک و درست باشد؛ زیرا آن نظرها در صورتی نیک و درست می‌توانند بود که همه مطابق نظر آن کسی باشند که نظرش درست و متکی بر دانش است. آیا آمادگی نادانان به‌اظهار نظر دربارهٔ آن موضوع، خنده‌آور نیست؟ چه، اگر موضوع را می‌شناختند آماده نمی‌شدند دربارهٔ آن نظری نادرست بدهند. اما اگر همهٔ آنان نظری واحد ابراز می‌دارند، پس چه لزومی هست بر اینکه همه اظهار نظر بکنند، زیرا نظر یکی کافی است. بنا بر این، از یک سو آمادگی نادانان به‌اظهار نظر بی‌معنی است، و از سوی دیگر ممکن نیست دانایان آماده شوند که همه در موضوع مورد شور اظهار نظر کنند زیرا می‌دانند که اظهار نظر یک تن از آنان کافی است.

اما مطلبی که هیچ برایم روشن نیست این است که شما می‌خواهید پس از شنیدن نظرها و آرا، دربارهٔ آنها رأی‌گیری کنید، و نمی‌فهمم که از این رأی‌گیری چه سودی انتظار دارید. آیا می‌خواهید از این طریق دربارهٔ کسانی که توانایی اظهار نظر درست دارند، داوری کنید؟ شما از همهٔ آنان جز یک نظر نخواهید شنید. یا می‌خواهید دربارهٔ نادانان که نظرهای نادرست خواهندداد داوری کنید؟ از نادان که نباید نظر خواست، و اصلاً نباید اجازه داد نظری اظهار کند. ولی اگر نه دربارهٔ دانایان داوری می‌خواهید بکنید و نه دربارهٔ نادانان، پس دربارهٔ چه می‌خواهید داوری بکنید؟ از این گذشته، اگر شما خود در مورد موضوع شور قدرت
۳۸۲ داوری دارید دیگر چه نیازی هست به‌اینکه دیگران شما را در آن باره راهنمایی کنند؟ ولی اگر قدرت داوری در آن باره ندارید، پس رأی‌گیری چه معنایی دارد؟

آیا مضحک نیست که شما گرد هم می‌آیید تا رأی و نظر دیگران را دربارهٔ موضوعی بشنوید زیرا معتقدید که به‌رأی دیگران نیاز دارید و خودتان نمی‌توانید در آن باره رأی و نظر درست ابراز کنید؛ ولی پس از آنکه گرد هم آمدید گمان می‌کنید حق دارید رأی‌گیری کنید زیرا به‌اظهار رأی درست توانا هستید؟ آیا گمان می‌برید چیزی را که در تنهایی نمی‌دانید، همین که گرد هم آمدید خواهیددانست، و با اینکه یکایک شما نسبت به‌آن نادان است وقتی که با هم شدید دیگر نسبت به‌آن نادان نخواهیدبود هر چند آن را نه از دیگری آموخته و نه خود از راه اندیشیدن کشف کرده‌باشید؟ اما اگر راستی این است که وقتی هم که گرد هم آمدید نخواهید دانست حکم درست کدام است و چه باید بکنید، پس اگر در آن حال کسی دیگر هم رأی و نظری اظهار کند نخواهیدتوانست تشخیص بدهید که آیا آن رأی درست است یا نه. علاوه بر این، مشاوری دانا هم نمی‌تواند در زمانی بدان کوتاهی به‌جمعی به‌آن انبوهی درس دهد و روشن کند که رأی درست دربارهٔ موضوع شور کدام رأی است، و بنا بر این شما نخواهیدتوانست دربارهٔ نیک و بد آرا و نظرهایی که ابراز می‌شوند داوری کنید.

اکنون، اگر نه گردهم‌آمدن شما می‌تواند شما را قادر به‌داوری درست کند و نه مشاوری دانا، پس، از رأی‌گیری چه سودی انتظار دارید؟ آیا هنوز هم قبول نداری که هم گردهم‌آمدن شما با رأی‌گیریتان متناقض است و هم رأی‌گیریتان با آمادگی کسانی که حاضرند رأی و نظرشان را در اختیار شما بنهند؟ زیرا گرد هم آمدنتان بدین معنی است که شما برای خود بسنده نیستید، بلکه به‌مشاور احتیاج دارید؛ ولی رأی‌گیریتان بدین معنی است که نیازی به‌مشاور ندارید بلکه خودتان توانایی داوری دارید؛ آمادگی مشاوران بدین معنی است که آنان در موضوع شور صاحب‌نظرند ولی رأی‌گیری شما بدین معنی است که آنان صاحب‌نظر نیستند. اگر کسی، هم از شما که رأی‌گیری می‌کنید و رأی می‌دهید و هم از مشاورتان که رأی و نظر خود را اظهار کرده‌است، پس از رأی‌گیری بپرسد: «آیا می‌دانید عملی را که مشاورتان توصیه کرد که باید بکنید و شما هم از راه رأی‌گیری تصمیم به‌کردن آن گرفتید، به‌چه منظور می‌خواهید انجام‌بدهید؟» گمان می‌کنم نخواهیدتوانست پاسخی به‌او بدهید. اگر آن کس باز بپرسد: «اگر هم آن منظور برآورده‌شود، آیا می‌دانید که از آن سودی خواهیدبرد یا نه؟» نه خود شما خواهیدتوانست پاسخ بدهید و نه مشاورتان. اگر باز بپرسد: «به‌عقیدهٔ شما کدام یک از آدمیان در این

باره چیزی می‌داند و پاسخ درست می‌تواند بدهد؟، باز هم از پاسخ ناتوان خواهید بود. پس اگر شما بدین نحو دربارهٔ موضوعاتی شور کنید و تصمیم بگیرید که هم خودتان به‌آنها نادان هستید و هم مشاوران و هم رأی‌دهندگان، بی‌گمان در بیشتر موارد از رأی مشاوران سرپیچی خواهیدکرد و از تصمیم خود پشیمانی خواهید برد. اما دانایان چنین نمی‌کنند. آنان تنها دربارهٔ چیزهایی اظهار رأی می‌کنند که به‌ماهیتشان آگاهند و در عین حال می‌دانند که منظوری که هنگام اظهار رأی در نظر دارند اگر از رأیشان پیروی شود آسانتر برآورده خواهدشد و به‌مرحلهٔ تحقق خواهدرسید؛ و اظهار رأی از سوی آنان و قبول آن از سوی شنوندگان، نه برای خود آنان پشیمانی ببارخواهدآورد و نه برای شنوندگان. به‌عقیدهٔ من هر مرد دانایی تنها دربارهٔ این گونه موضوعها آمادهٔ اظهار نظر می‌شود نه در موضوعاتی که تو دربارهٔ آنها رأی مرا جویا شدی. زیرا نتیجه و حاصل رأی متکی بر علم دربارهٔ آن موضوعات، نیکبختی است، و حاصل رأی دور از علم دربارهٔ آن موضوعات بدبختی.

*

مردی را دیدم که دیگری را سرزنش می‌کرد که چرا سخن مدعی را پذیرفته است بی آنکه نخست دفاع مدعی‌علیه را هم شنیده‌باشد. می‌گفت اینکه تو مدعی‌علیه را محکوم می‌کنی بی آنکه خود شاهد عمل او بوده یا حقیقت امر را
۳۸۳ از دوستانت که خود شاهد بوده‌اند شنیده‌باشی، و همچنین پیش از آنکه دفاع مدعی‌علیه را بشنوی، به‌صرف ادعای مدعی داوری می‌کنی، خلاف عدالت است. زیرا عدالت اقتضا می‌کند که ما پیش از آنکه زبان به‌ستایش یا نکوهش بگشاییم سخن هر دو طرف را بشنویم. داوری درست را کسی می‌تواند کرد که سخنان هر دو طرف را همچون زر و ارغوان در پهلوی یکدیگر قراردهد. به‌همین جهت است که قانون به‌هر یک از اصحاب دعوی مهلتی معین می‌دهد تا خود را برای دفاع در دادگاه آماده کند، و قاضی را موظف می‌سازد که هر دو طرف را بر آن دارد که در دادگاه سوگند بخورند، و قانونگذار بر این عقیده بوده‌است که قاضی تنها با رعایت آن تشریفات می‌تواند بدرستی حکم بدهد. ولی چنین می‌نماید که تو حتی آن مثل معروف را هم نشنیده‌ای.

آن کس پرسید: کدام مثل؟

گفت: آن مثل چنین است: «هرگز در دعوایی حکم مکن پیش از آنکه

سخنان هر دو طرف را شنیده‌باشی.» اگر این مثل معنی نیکویی نداشت به‌زبانها نمی‌افتاد. از این رو به‌تو پند می‌دهم که در آینده در ستایش و نکوهش کسان شتاب نکنی.

آن کس پاسخ داد: از سخن تو در حیرتم، زیرا می‌گویی: «اگر یک تن سخن بگوید، تشخیص اینکه آیا سخن او راست است یا دروغ، ناممکن است ولی اگر دو تن سخن بگویند بآسانی می‌توان دریافت که آیا یکی از آن دو راست می‌گوید یا دروغ. بعلاوه، اگر یک تن حقیقت را بگوید ممکن نیست به‌واقعیت امر پی‌ببریم، ولی اگر همان شخص و شخصی دیگر، یعنی دو تن، دروغ بگویند می‌توان به واقعیت امر پی‌برد. علاوه بر این، یک تن اگر واقعیت امر را بدرستی و مطابق حقیقت بیان کند نمی‌تواند حقیقت امر را روشن سازد اما اگر دو تن سخن بگویند هر چند یکی از آنان دروغ بگوید و واقعیت امر را بدرستی بیان نکند، حقیقت امر روشن می‌شود.» از این گذشته هنوز نمی‌دانم که آن دو تن حقیقت امر را از چه راه می‌توانند روشن سازند: از راه سکوت یا از راه سخن‌گفتن. اگر از راه سکوت روشن می‌توانند ساخت، پس لازم نیست سخن هیچ یک را بشنویم تا چه رسد به‌سخن هر دو. ولی اگر حقیقت از این طریق روشن می‌شود که هر دو سخن بگویند، هرگز هر دو سخن نمی‌گویند بلکه همیشه نخست یکی سخن می‌گوید و آنگاه دومی. پس چگونه ممکن است که هر دو با هم حقیقت امر را روشن سازند؟ چه اگر قرار بر این است که هر دو با هم حقیقت را روشن کنند، باید هر دو با هم و در آنِ واحد سخن بگویند و چنین کاری درست نیست. پس اگر قراراست آن دو از طریق سخن گفتن حقیقت را روشن کنند، یگانه چاره این است که هر بار تنها یکی سخن بگوید، و چون هر بار جز یکی سخن نمی‌گوید پس همان یکی حقیقت را با سخن روشن می‌کند: بدین معنی که نخست یکی سخن می‌گوید و سپس دیگری، و بدین سان نخست یکی حقیقت را روشن می‌کند و سپس دیگری. اما اگر هر یک از آن ۳۸۴
دو، همین که نوبتش فرامی‌رسد، حقیقت را روشن می‌کند، پس دیگر چه نیازی هست که سخن آن دیگری را هم بشنویم؟ بعلاوه، اگر هر دو حقیقت را روشن می‌کنند، پس چگونه می‌توان گفت که هر یک در تنهایی حقیقت را روشن نمی‌کند؟ چه اگر هر یک در تنهایی چنان نمی‌کرد چگونه ممکن بود که هر دو با هم چنان بکنند؟ بنا بر این چه مانعی هست که پس از شنیدن سخن یکی از آنان دربارهٔ موضوع داوری کنیم؟

من وقتی که گفت و گوی آن دو کس را شنیدم دچار تردید شدم و نمی‌توانستم تصمیم بگیرم که حق با کدام یک است، ولی کسان دیگر که در آنجا حاضر بودند حق را به‌مرد نخستین دادند. اکنون آیا می‌توانی به‌من یاری کنی و بگویی که آیا می‌توان با شنیدن سخن یکی از دو طرف، به‌حقیقت امر پی‌برد یا باید سخن طرف دیگر را نیز شنید و آنگاه قضاوت کرد که آیا طرف نخستین راست می‌گوید یا نه؟ خلاصه، آیا شنیدن سخن هر دو طرف لازم است یا نه؟

*

چند روز پیش کسی دیگری را سرزنش می‌کرد که چرا به‌او اعتماد نمی‌کند و پول به‌او قرض نمی‌دهد؛ و آن دیگری از خود دفاع می‌کرد. یکی از حاضران از سرزنش‌کننده پرسید: مگر هر کس به‌تو اعتماد نکند و وام ندهد مرتکب خطایی می‌شود؟ و مگر تو خود، که نمی‌توانی او را به‌وام‌دادن برانگیزی، مرتکب خطا نمی‌شوی؟

مخاطب پاسخ داد: به‌چه علت می‌توان مرا خطاکار شمرد؟

گفت: از این دو کدام مرتکب خطا می‌شود: کسی که آنچه را می‌خواهد، بدست‌می‌آورد یا آنکه بدست‌نمی‌آورد؟

پاسخ داد: دومی.

گفت: آیا تو که می‌خواستی وام بگیری، به‌مقصود رسیدی، یا او که می‌خواست وام ندهد؟

پاسخ داد: ولی در این میان خطای من کدام است؟

گفت: خطای تو اینجاست که از او چیزی خواستی که حق آن را نداشتی، و او که وام نداد درست عمل کرد. ولی اگر حق داشتی وام بخواهی، چون به مقصودت نرسیدی پس مرتکب خطا شدی.

پاسخ داد: ممکن است این سخن درست باشد. ولی آیا اینکه او به‌من اعتماد نکرد بدین معنی نیست که مرتکب خطا شد؟

گفت: گمان می‌کنم اگر با او به‌نحو شایسته رفتار می‌کردی دست خالی برنمی‌گشتی.

پاسخ داد: راست است.

گفت: پس معلوم می‌شود با او به‌نحو شایسته رفتار نکردی.

پاسخ داد: چنین می‌نماید.

گفت: اگر او، به‌علت رفتار ناشایسته‌ات آماده نشد به‌تو وام دهد، چگونه می‌توانی سرزنشش کنی؟

پاسخ داد: نمی‌دانم.

گفت: این را هم نمی‌دانی که ما موظف نیستیم در برابر کسانی که با ما بدرفتاری می‌کنند مهربان باشیم؟

پاسخ داد: البته می‌دانم.

گفت: معتقد نیستی که رفتار ناشایسته بدرفتاری است؟

پاسخ داد: البته معتقدم.

گفت: پس آیا او که به‌علت بدرفتاری تو با تو مهربانی نکرد و آماده نشد به‌تو اعتماد کند، مرتکب خطا شده‌است؟

پاسخ داد: نه.

گفت: مردمان چه حق دارند در این‌گونه موارد به‌یکدیگر خشم بگیرند و کسی را سرزنش کنند که برای یاری‌کردن برانگیخته نشده‌است، نه خود را، که نتوانستند او را به‌یاری‌کردن برانگیزند؟

۳۸۵ در اینجا یکی دیگر از حاضران رشتهٔ سخن را بدست‌گرفت و گفت: اگر کسی به‌دیگری نیکی و یاری‌کرده‌باشد و آنگاه بخواهد که آن دیگری هم به‌او نیکی کند ولی به‌مقصود نرسد، چگونه می‌توان او را خطاکار و در خور سرزنش شمرد؟

آن کس پاسخ داد: آن دیگری یا قادر است در برابر نیکیی که از او دیده است به‌او نیکی کند یا قادر نیست. اگر قادر نیست پس او چگونه به‌خود حق می‌دهد جبران نیکی خود را انتظار داشته‌باشد؟ ولی اگر قادر است، پس او چرا نتواست آن شخص را به‌جبران نیکی خود برانگیزد؟

گفت: ولی به‌هر حال باید او را سرزنش کند تا در آینده رفتاری دیگر درپیش‌گیرد و دوستانش هم که آن سرزنش را می‌شنوند عبرت بگیرند.

پرسید: گمان می‌کنی وقتی که او خواهشی می‌کند، اگر راست بگوید مردمان با او خوشرفتاری خواهندکرد یا در صورتی که حقیقت را پنهان سازد؟

پاسخ داد: البته وقتی که راست بگوید.

گفت: ولی بر تو معلوم شد که تقاضای او مطابق حقیقت نبود.

پاسخ داد: راست است.

گفت: پس چگونه ممکن است کسانی که می‌شنوند او دیگران را بناحق

سرزنش می‌کند با او خوشرفتاری کنند؟

پاسخ داد: البته ممکن نیست.

گفت: پس چرا سرزنش می‌کند؟

جواب داد: برای این سؤال پاسخی ندارم.

*

یکی دیگری را سرزنش می‌کرد که چرا سخن هر کسی را باور می‌کند، و می‌گفت البته بدیهی است که ما باید سخنان همشهریان و دوستان خود را بپذیریم و باور کنیم ولی باورکردن سخنان کسانی که هرگز ندیده و نامشان را نشنیده‌ایم نشانهٔ ابلهی است زیرا بیشتر مردمان لافزن و فرومایه‌اند.

یکی از حاضران، چون این بشنید، گفت: تا کنون گمان می‌کردم تو کسی را که هر چیزی را زود می‌فهمد، بر کسی که در فهمیدن و دریافتن کند است، برتری می‌نهی.

پاسخ داد: راست است، چنین می‌کنم.

گفت: پس چرا وقتی که او سخن هر راستگویی را زود باور می‌کند سرزنشش می‌کنی؟

پاسخ داد: نه، بدین جهت سرزنشش نمی‌کنم. ایرادم به‌او این است که هر کس هر دروغی می‌گوید او زود باور می‌کند.

گفت: ولی اگر تأمل بخرج‌می‌داد و سخن هر کس را زود باور نمی‌کرد و با این همه سرانجام فریب می‌خورد سرزنشش نمی‌کردی؟

پاسخ داد: البته سرزنشش می‌کردم.

گفت: برای اینکه تأمل بخرج‌داده و هر سخنی را باور نکرده‌بود؟

پاسخ داد: نه.

گفت: زیرا تو به‌آن علت کسی را شایان سرزنش نمی‌دانی، بلکه بدین علت که سخنی را باور می‌کند که نباید باورش کرد.

پاسخ داد: درست است.

گفت: پس معتقدی که با این همه او بدین علت در خور سرزنش نیست که تأمل بخرج‌می‌دهد و سخن هر کس را باور نمی‌کند، ولی اگر در باورنکردن سخن هر کس سرعت بخرج‌دهد قابل سرزنش است؟

پاسخ داد: نه.

گفت: پس چرا سرزنشش می‌کنی؟

پاسخ داد: برای اینکه او بسرعت هر سخنی را باور می‌کند بی آنکه درباره‌اش اندیشیده‌باشد، و این خطاست.

۳۸۶ گفت: اگر هر سخنی را بآهستگی باور می‌کرد بی آنکه درباره‌اش اندیشیده باشد، مرتکب خطا نمی‌شد؟

پاسخ داد: البته آن هم خطاست. ولی به‌هر حال سخن هر کس را نباید باور کرد.

گفت: اگر به‌عقیدهٔ تو نباید سخن هر کس را باور کرد، پس باورکردن سخن کسانی که نمی‌شناسیم کار درستی نیست؟ آیا معتقدی که نخست باید نیک بیندیشیم تا ببینیم آنچه می‌گوید درست است یا نه؟

پاسخ داد: آری.

گفت: ولی دربارهٔ سخنان دوستان و آشنایان لازم نیست بیندیشیم؟

پاسخ داد: من چنین ادعایی نمی‌کنم.

گفت: آیا ممکن است اینان نیز سخنانی بگویند که در خور باورکردن نیست؟

پاسخ داد: البته.

گفت: پس چرا باید سخنان دوستان و آشنایان را زودتر از سخنان بیگانگان باور کرد؟

پاسخ داد: نمی‌دانم.

گفت: اگر قراراست که سخنان آشنایان را زودتر از سخنان بیگانگان باور کنیم، آیا نباید آشنایان را بیشتر از بیگانگان شایان اعتماد بدانیم؟

پاسخ داد: بی‌گمان.

گفت: ولی چون آشنایان ما با ما آشنا هستند و با دیگران بیگانه، پس سخن تو بدین معنی است که آنان قابل اعتمادتر از خودشان هستند زیرا گفتی که آشنایان و بیگانگان را نباید از حیث قابل اعتمادبودن برابر شمرد.

پاسخ داد: آری، چنین گفتم و در سخن من تناقضی هست.

گفت: پس یک عده باید سخنان آنان را باور کنند و عده‌ای دیگر نباید باور کنند؟

پاسخ داد: آری، تناقض در همین جاست.

گفت: بعلاوه، اگر آشنایان و بیگانگان سخنی واحد بگویند؛ باید آن سخن را هم قابل اعتماد تلقی کرد و هم غیرقابل اعتماد؟

پاسخ داد: حق با توست.

گفت: پس آیا نباید هم سخن اینان را باور کرد و هم سخن آنان را؟

پاسخ داد: بی‌تردید.

چون این گفت و گو را تا پایان شنیدم دچار حیرت شدم و هنوز هم نمی‌دانم که سخن کدام یک را باید باور کرد و پذیرفت: آیا سخن کسانی را که به موضوع سخن خود دانا هستند یا سخن دوستان و آشنایان را؟ تو در این باره چه می‌اندیشی؟

سیسوفوس

Sisyphos

سقراط: سیسوفوس، دیروز بسیار منتظرت شدم تا با هم برویم و خطابهٔ ۳۸۷
استراتونیکوس را بشنویم که چه با سخن و چه از طریق عمل آثاری زیبا پدید می‌آورد. ولی چون معتقد شدم که دیگر نخواهی‌آمد تنها رفتم.

سیسوفوس: کاری لازم پیش‌آمد که مرا از آمدن بازداشت، و از شنیدن خطابه محروم شدم. مطلب از این قراراست که بزرگترین مقام دولتی شهر ما مجلس مشاوره‌ای ترتیب داده و از من هم خواسته‌بود که در آنجا حاضر شوم و نظر خود را بگویم. در شهر ما، فارسالوس، قانونی هست که به‌موجب آن وظیفه داریم هر گاه دولت ما را برای مشاوره بخواند، اطاعت کنیم.

سقراط: اطاعت از قانون کار پسندیده‌ای است و خوشا به‌حال کسانی که همشهریانش او را مردی خردمند می‌شمارند و چنین پیداست که مردمان شهر شما تو را هم در زمرهٔ خردمندان بشمارمی‌آورند. ولی، سیسوفوس گرامی، من نمی‌توانم در این باره که مشاور خوب چه خصایصی باید دارا باشد با تو گفت و گو کنم زیرا معتقدم این مسأله‌ای است که برای روشن‌کردنش وقت فراوان باید داشت و سخن بسیار باید گفت. از این رو می‌خواهم امروز تنها دربارهٔ خود مشاوره با تو گفت و شنید کنم. آیا می‌توانی بگویی که مشاوره، فی‌نفسه، چیست؟ با نیک و بد آن کاری ندارم بلکه می‌خواهم بدانم «مشاوره» یعنی چه. گمان می‌کنم این مطلب را بآسانی بر من روشن خواهی‌کرد زیرا تو خود مشاور قابلی هستی و از این رو لازم نمی‌بینم سؤال خود را با شاخ و برگ بیشتر بیارایم.

سیسوفوس: مگر نمی‌دانی «مشاوره» چیست و چه معنایی دارد؟

سقراط: نه، نمی‌دانم، و فقط حدس می‌زنم مشاوره باید عبارت از این باشد که کسی دربارهٔ کاری که باید بکند هیچ نداند و با این همه بکوشد تا از طریق حدس‌زدن به‌آن بربخورد، و به‌طور سطحی هر چه در آن باره به‌ذهنش می‌رسد بگوید و خلاصه، مطلوب خود را به‌یاری حدس و گمان بجوید، درست مانند کسانی

که «طاق و جفت» بازی می‌کنند: اینان نیز نمی‌دانند که آنچه در دست دارند طاق
۳۸۸ است یا جفت، و با این همه گاهی از طریق بخت و اتفاق با واقعیت برخورد می‌کنند و آنچه را خواستارند، می‌یابند. من بر آنم که بیشتر اوقات مشاوره نیز همین گونه است که کسی که دربارهٔ موضوع مشاوره چیزی نمی‌داند، بر حسب تصادفی نیک آنچه را درست و مطابق واقعیت است می‌یابد. اگر مشاوره براستی همین است که تشریح کردم، می‌دانم چیست، وگرنه نمی‌دانم.

سیسوفوس: نه، مشاوره چنان نیست که شخص دربارهٔ موضوع شور هیچ نداند، بلکه مقداری را می‌داند و مقداری را نمی‌داند.

سقراط: مقصودت را حدس می‌زنم. گمان می‌کنم آنچه تو از مشاوره می‌فهمی این است که شخص می‌کوشد تا به‌بهترین نظر و بهترین تصمیم دست بیابد، ولی مطلب را به‌وجه دقیق نمی‌داند، بلکه در حال اندیشیدن است. آیا منظورت همین است؟

سیسوفوس: آری.

سقراط: آیا آدمیان چیزی را می‌جویند که می‌دانند یا چیزی را که نمی‌دانند؟

سیسوفوس: هر دو را.

سقراط: گویا مرادت از این «هر دو» این است که مثلاً کسی می‌داند کالیستراتوس کیست، ولی نمی‌داند او کجاست، و نمی‌تواند به‌این دانش ــ که او کجاست ــ دست‌بیابد و آن را می‌جوید. مقصودت از اینکه می‌گویی جستن به«هر دو» مربوط است، همین است؟

سیسوفوس: آری.

سقراط: پس او در جست و جوی آن نیست که کالیستراتوس را بشناسد، چون او را می‌شناسد؟

سیسوفوس: درست است.

سقراط: با این همه در جست و جوی اوست، زیرا می‌خواهد بداند او کجاست؟

سیسوفوس: عقیدهٔ من این است.

سقراط: و اگر می‌دانست او کجاست، نمی‌جست، بلکه منظورش برآورده بود؟

سیسوفوس: آری.

سقراط: پس چنین می‌نماید که آدمی چیزی را که می‌داند نمی‌جوید بلکه چیزی را می‌جوید که نمی‌داند. ولی، سیسوفوس گرامی، اگر این سخن من به‌نظرت از نوع سخن سوفسطاییان می‌آید که نه برای دست‌یافتن به‌حقیقت موضوع بحث بلکه به‌منظور نشان‌دادن تندذهنی گوینده بیان می‌شود، مطلب را از این دیدگاه که می‌گویم بنگر، تا ببینی آیا آن سخن راست است یا نه: همین مسأله در هندسه نیز پیش می‌آید: مثلاً وقتی که قطر را می‌جوییم، آنچه نامعلوم است و جسته می‌شود قطر به‌عنوان قطر نیست، یعنی این نیست که آیا قطر براستی قطر است یا نه، بلکه این است که نسبت طول قطر به‌طول اضلاع سطحی که قطع می‌کند چقدر است. چنین نیست؟

سیسوفوس: من نیز چنین می‌پندارم.

سقراط: یعنی چیزی را می‌جوییم که نمی‌دانیم؟

سیسوفوس: آری.

سقراط: همچنین وقتی که می‌خواهیم بدانیم دو برابر فلان مربع، چگونه مربعی است، در جست و جوی آن نیستیم که بدانیم آیا آن مربع است یا نه، زیرا می‌دانیم که مربع است. چنین نیست؟

سیسوفوس: چنین است.

۳۸۹ **سقراط:** همچنین می‌دانی که آناکساگوراس و امپدوکلس و کسان دیگری که در مورد مسائل مربوط به‌جوّ بالای زمین لافها زده‌اند، در این جست و جو بوده‌اند که بدانند آیا هوا محدود است یا نامحدود.

سیسوفوس: راست است.

سقراط: ولی در جست و جوی آن نبودند که آیا آنچه بالای زمین است هواست یا نه، زیرا می‌دانستند که هواست.

سیسوفوس: درست است.

سقراط: پس آیا قبول داری که این سخن در همهٔ موارد صادق است که هیچ کس چیزی را که می‌داند نمی‌جوید بلکه چیزی را می‌جوید که نمی‌داند؟

سیسوفوس: آری.

سقراط: آیا نگفتیم مشاوره عبارت از این است که شخص می‌خواهد بهترین نوع آن چیزی را بیابد که نیازمند آن است؟

سیسوفوس: گفتیم.

سقراط: پس ماهیت مشاوره، جستن است؟

سیسوفوس: آری.

سقراط: آیا نباید اکنون بکوشیم تا ببینیم چه مانعی بر سر راه کسانی که چیزی را می‌جویند وجوددارد که نمی‌گذارد آنچه را می‌جویند، بیابند؟

سیسوفوس: باید بکوشیم.

سقراط: آیا می‌توان گفت که جز نادانی مانعی بر سر راهشان هست؟

سیسوفوس: به‌خدا سوگند، اینجا باید دقیق شویم.

سقراط: پس باید، چنانکه می‌گویند، همهٔ بادبانها را برافرازیم. آیا گمان می‌کنی کسی که از موسیقی هیچ نمی‌داند، ممکن است در این باره شور کند که چنگ را چگونه باید نواخت یا کاری شبیه آن را چگونه باید کرد؟

سیسوفوس: نه، گمان نمی‌کنم.

سقراط: دربارهٔ لشکرکشی و کشتی‌رانی چه می‌گویی؟ آیا می‌پنداری کسی که با هیچ یک از آن فنون آشنا نیست می‌تواند در این مسأله شور کند که سپاه را چگونه باید پیش‌برد و کشتی را چگونه باید راند؟

سیسوفوس: هرگز.

سقراط: آیا این سخن را در همهٔ موارد صادق می‌دانی و معتقدی کسی که چیزی را نمی‌داند، نمی‌تواند دربارهٔ آن شور کند؟

سیسوفوس: آری، در همهٔ موارد صادق می‌دانم.

سقراط: با این همه آن کس می‌تواند چیزی را که نمی‌داند، بجوید؟

سیسوفوس: البته می‌تواند.

سقراط: پس معلوم می‌شود مشاوره‌کردن جستن نیست.

سیسوفوس: چرا؟ منظورت چیست؟

سقراط: برای اینکه جستن به‌چیزی مربوط است که نمی‌دانیم، ولی چنانکه دیدیم، مشاوره دربارهٔ چیزی که نمی‌دانیم، ناممکن است. مگر نتیجهٔ گفت و گوی ما جز این بود؟

سیسوفوس: نه، همین بود.

سقراط: دیروز شما در جست و جوی این بودید که بدانید بهترین کاری که دربارهٔ کشورتان باید بکنید کدام است در حالی که آن کار را نمی‌شناختید و به‌آن

دانا نبودید. چه، اگر به‌آن دانا بودید دیگر آن را نمی‌جستید. چنین نیست؟

سیسوفوس: چنین است.

سقراط: پس اکنون به‌عقیدهٔ تو آدمی چیزی را که نمی‌داند، باید بجوید، یا باید آن را بیاموزد؟

سیسوفوس: باید بیاموزد.

سقراط: حق با توست. آیا آموختن را بدین جهت بر جستن برتری می‌نهی ۳۹۰
که اگر کسی چیزی را که نمی‌داند، از دانندهٔ آن بیاموزد، زود به‌مقصود می‌رسد در حالی که اگر آن را خود بجوید به‌مقصود نمی‌رسد؟

سیسوفوس: البته.

سقراط: پس چرا دیروز دربارهٔ چیزی که نمی‌دانستید به‌مشاوره پرداختید و در جست و جوی آن برآمدید که بدانید بهترین کاری که برای کشورتان باید کرد کدام است در حالی که از طریق آموختن آن از دانندگان، بهتر و زودتر می‌توانستید به‌مقصود برسید؟ من بر آنم که شما دیروز همهٔ وقت خود را با سخنان بی‌معنی دربارهٔ مطلبی که نمی‌دانستید، تلف کردید و از آموختن غافل ماندید. شاید گمان کنی من همهٔ این سخنان را از روی مزاح و برای نشان‌دادن توانایی‌ام در جدل می‌گویم و تا کنون نتوانسته‌ام مطلبی جدی را ثابت کنم. پس بهتر است اکنون با کمال دقت و جدیت در این نکته تأمل کنی: اگر قبول کنیم که مشاوره، نادانی توأم با گفت و گوهای سطحی دربارهٔ حدس و گمان، و دل‌خوش‌ساختن به‌نامی پرطنطنه و بی‌معنی، نیست، بلکه براستی سودمند است، گمان می‌کنی آیا در آن صورت می‌توانیم میان مردمان فرق بگذاریم و بگوییم بعضیها از طریق مشاوره داناتر از بعضی دیگر می‌شوند همان گونه که از این حیث میان معمار و معمار، و پزشک و پزشک، و نی‌زن و نی‌زن فرق هست؟

سیسوفوس: آری.

سقراط: آیا هم کسانی که بر اثر مشاوره داناتر می‌شوند و هم آنان که گمراه می‌گردند، دربارهٔ امور آینده مشاوره نمی‌کنند؟

سیسوفوس: بی‌گمان.

سقراط: ولی آینده هنوز وجود ندارد؟

سیسوفوس: نه.

سقراط: چه، اگر وجود می‌داشت دیگر نمی‌آمد بلکه حال بود؟

سیسوفوس: آری.

سقراط: و اگر وجود ندارد، هنوز لاوجود است و بوجودنیامده‌است؟

سیسوفوس: نه، هنوز بوجودنیامده‌است.

سقراط: و اگر بوجودنیامده‌است، پس فاقد ذات و هستی است؟

سیسوفوس: البته.

سقراط: پس هم کسانی که از مشاوره نتیجهٔ نیک می‌گیرند و هم آنان که نتیجهٔ بد بدست‌می‌آورند دربارهٔ چیزی مشاوره می‌کنند که نه حاضر است و نه بوجودآمده‌است و نه دارای ذات و هستی است؟

سیسوفوس: چنین می‌نماید.

سقراط: آیا گمان می‌کنی که کسی می‌تواند به‌چیزی که وجود ندارد بربخورد و آن را بیابد؟

سیسوفوس: مقصودت چیست؟

۳۹۱ **سقراط:** گوش بده تا بگویم. اگر بخواهی تیراندازان خوب را از تیراندازان بد تشخیص بدهی، چه می‌کنی؟ آیا از آنان نمی‌خواهی که به‌هدفی معین تیر بیندازند؟

سیسوفوس: البته.

سقراط: و هر کدام را که به‌دفعاتی بیشتر از دیگران به‌هدف بزند ماهرتر از همه می‌شماری؟

سیسوفوس: بی‌گمان.

سقراط: ولی اگر هدفی در میان نباشد و هر یک به‌هر سو که میل کند تیر بیندازد، چگونه می‌توانی تیرانداز ماهر را از غیرماهر بازبشناسی؟

سیسوفوس: البته در آن صورت بازشناختن ماهر از غیرماهر ممکن نیست.

سقراط: اگر کسانی هم که مشاوره می‌کنند نسبت به‌موضوع مشاوره نادان باشند، تشخیص اینکه کدام یک از آنان از مشاوره نتیجهٔ شایسته گرفته‌است ناممکن خواهدبود؟

سیسوفوس: آری.

سقراط: چون همهٔ آنان دربارهٔ امور آینده مشاوره می‌کنند، پس مشاوره‌شان دربارهٔ چیزی است که وجود ندارد؟

سیسوفوس: آری.

سقراط: آیا کسی می‌تواند با چیزی که وجود ندارد برخورد کند و آن را بیابد؟

سیسوفوس: نه.

سقراط: اگر برخوردکردن با چیزی که وجود ندارد، و یافتن آن، ناممکن است پس هیچ کس نمی‌تواند از طریق مشاوره به‌چیزی در آینده بربخورد و آن را بیابد؟

سیسوفوس: نه.

سقراط: و اگر هیچ کس نتواند امری در آینده را بیابد، پس هیچ کس از مشاوره نتیجهٔ مطلوبی بدست‌نمی‌آورد؟

سیسوفوس: بدیهی است.

سقراط: پس چرا مردمان می‌گویند که فلان کس بر اثر مشاوره داناتر شده است و فلان کس دیگر گمراه گردیده؟ آیا این نکته خود در خور بررسی نیست؟

اروکسیاس

Eryxias

سقراط حکایت می‌کند:

ساعتی پیش من و اروکسیاس در تالار زئوس که حامی آزادی است قدم می‌زدیم. چیزی نگذشته‌بود که کریتیاس و اراسیستراتوس برادرزادهٔ فایاکس پسر اراسیستراتوس به‌ما پیوستند. اراسیستراتوس که تازه از سیسیل و آن طرفها بازگشته‌بود، روی به‌من کرد و گفت: درود بر تو، سقراط گرامی.

گفتم: بر تو نیز درود باد. از سیسیل خبر خوبی آورده‌ای؟

گفت: آری. ولی بهتر نیست جایی بنشینیم؟ چون دیروز از مگارا پیاده آمده‌ام هنوز خسته‌ام.

گفتم: البته، اگر بخواهید می‌نشینیم.

گفت: میل دارید نخست بشنوید که در آنجا چه خبر است و اهالی سیسیل چه می‌کنند، یا می‌خواهید بدانید که دربارهٔ کشور ما چگونه می‌اندیشند؟ مردمان آنجا نسبت به‌کشور ما حال زنبوران را دارند. اگر کسی انبوهی از زنبوران را تحریک کند و خشمگین سازد دیگر نمی‌تواند از دستشان رهایی بیابد مگر آنکه با حمله‌ای لانه‌هایشان را با خاک یکسان کند. اهالی سوراکوس هم عیناً همین طورند: اگر با نیروی دریایی بزرگی بر سرشان نتازیم ممکن نیست آن شهر تابع ما شود. از حمله‌های کوچک کنونی یگانه نتیجه‌ای که می‌گیریم این است که روز به‌روز خشمگین‌تر و برای ما خطرناکتر می‌گردند. اکنون نیز فرستادگانی به‌شهر ما گسیل کرده‌اند و به‌عقیدهٔ من می‌خواهند به‌نحوی کشور ما را بفریبند.

در این اثنا فرستادگان سوراکوس از برابر ما گذشتند و اراسیستراتوس یکی از آنان را به‌ما نشان‌داد و گفت: سقراط گرامی، این مرد در سیسیل و حتی در تمام ایتالیا توانگرترین فرد بشمارمی‌رود و براستی هم چنین است زیرا چنان املاک وسیعی دارد که اگر کسی مهمانش کند می‌تواند به‌میزبان خود زمینی بزرگ ببخشد، و املاکش از حیث آبادی و خوبی خاک بهتر از همهٔ املاک دیگر است، و

علاوه بر آن، بندگان و اسبها و زر و سیم فراوان دارد.

۳۹۳ چون دیدم سخنش دربارهٔ ثروت آن مرد پایان ندارد، پرسیدم: شهرتش در سیسیل چگونه است؟

پاسخ داد: در نزد همهٔ مردمان سیسیل و ایتالیا شهرت او به‌بدی بالاتر از شهرتش به‌توانگری است و حق نیز همین است و اگر از یکی از اهالی سیسیل بخواهی که بدترین و توانگرترین کسان را نام ببرد بی‌گمان نام او را می‌برد.

دیدم موضوع سخنش مطلب کوچکی نیست بلکه با بزرگترین مسائل، یعنی فضیلت و توانگری، ارتباط دارد؛ از این رو پرسیدم: آیا در نظر تو کسی توانگرتر است که یک تالنت سیم دارد یا آنکه مالک ملکی به‌ارزش دو تالنت سیم است؟

گفت: به‌عقیدهٔ من مالک ملک.

گفتم: بنا بر این کسی هم که جامه و فرش و کالاهای دیگر به‌ارزشی بیش از ارزش دارایی کس دیگری دارد، توانگرتر از اوست؟ و اگر تو را مختار کنند مالک کدام یک از آن دو می‌خواهی باشی؟

گفت: البته مالک آنچه ارزش بیشتر دارد.

گفتم: برای اینکه معتقدی در آن صورت توانگرتر خواهی‌بود؟

گفت: آری.

گفتم: پس توانگرتر آن کسی است که چیز پرارزش‌تر را داراست؟

گفت: البته.

گفتم: پس آیا تندرستان توانگرتر از بیمارانند؟ زیرا گمان نمی‌کنم کسی پیدا کنی که تندرستی توأم با دارابودن پول اندکی را بهتر از همهٔ گنجهای شاه ایران نداند اگر تملک آن گنجها مستلزم بیماری دائم باشد، زیرا هر کسی تندرستی را پرارجتر از توانگری می‌داند.

گفت: راست است.

گفتم: اگر چیزی پرارج‌تر از تندرستی پیدا شود، مالک آن چیز توانگرتر از همه خواهدبود؟

گفت: آری.

گفتم: اگر کسی از ما بپرسد: «سقراط و اروکسیاس و اراسیستراتوس، می‌توانید بگویید پرارج‌ترین دارایی آدمی کدام است؟ آیا آن چیزی نیست که هر

کس مالک باشد می‌تواند برای خود و دوستانش بهترین کارها را بکند؟، چه پاسخی به‌او خواهیم‌داد و چه چیز را نام خواهیم‌برد؟

گفت: سقراط، من بر آنم که نیکبختی برای آدمی پرارجترین چیزهاست.

گفتم: بد نگفتی. پس آیا نیکبخترین مردمان کسانی هستند که بهترین کارها را می‌کنند؟

گفت: من چنین می‌پندارم.

گفتم: آیا بهترین کارها را کسانی نمی‌کنند که چه در مورد خود و چه در مورد دیگران کمتر از همه به‌اشتباه می‌افتند و در بیشتر موارد راه نیک و درست را پیدا می‌کنند؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: آیا کسانی که نیک و بد را می‌شناسند و می‌دانند که چه باید کرد و چه نباید کرد، کمتر از همه به‌اشتباه می‌افتند و در بیشتر موارد راه درست را پیدا می‌کنند؟ ۳۹۴

گفت: تصدیق می‌کنم.

گفتم: پس اگر معرفت و دانایی پرارج‌ترین چیزها باشد، باید قبول کنیم که داناترین آدمیان بهترین کارها را می‌کنند و نیکبخت‌ترین و توانگرترین آدمیانند؟

گفت: آری.

در اینجا اراسیستراتوس گفت و گوی ما را قطع کرد و گفت: سقراط گرامی، چه فایده دارد که کسی در دانایی حتی برتر از نستور باشد ولی از ضروریات زندگی مانند خوراک و نوشابه و جامه و دیگر چیزهای لازم بی‌بهره باشد؟ چنین مردی را معرفت به‌چه کار می‌آید؟ مگر می‌توان کسی را که به‌علت تنگدستی چاره جز گدایی ندارد توانگرترین آدمیان شمرد؟

گفتم: سخنت بی‌معنی نیست. ولی آیا معتقدی باید کسی را که از معرفت بهرهٔ کامل دارد بدبخت و تنگدست بشماریم، اما بگوییم کسی که مالک خانهٔ پولیتیون است و آن را با زر و سیم انباشته‌است، هیچ نقصی در زندگی ندارد؟

گفت: برای این شخص دوم هیچ مانعی نیست که زر و سیم خود را خرج کند و هر چه برای زندگی لازم دارد بخرد و با کمال رفاه زندگی کند.

گفتم: آری، اگر برای آدمیان چنان خانه‌ای ضروریتر از معرفت آن شخص نخستین باشد، باید بگوییم حق با توست، ولی اگر مردمان برای دانایی و معرفت و

نتایج حاصل از آن ارجی بشناسند، در صورتی که چنان شخصی نیازی پیدا کند می‌تواند دانایی خود و نتایج حاصل از آن را به‌پول تبدیل کند و از این طریق بیش از آنچه نیاز دارد بچنگ‌آورد. یا گمان می‌بری نیاز آدمیان به‌چنان خانه‌ای به‌قدری بزرگ و تأثیر آن در زندگی به‌اندازه‌ای عمیق است که مردمان در همهٔ احوال سکونت در آن خانه را به‌قناعت در کلبه‌ای حقیر برتری می‌نهند، و نیاز به‌دانایی چنان کوچک و تأثیرش در زندگی مردمان بقدری ناچیز است که دانایی و نادانی را در نظر آدمیان فرقی نیست و هیچ کس آماده نیست نتایج حاصل از دانایی را بخرد بلکه همه فقط نیازمند خانه‌هایی هستند که با چوب سرو و مرمر ساخته شده‌باشند؟ آیا ناخدای ماهر و پزشک حاذق و دیگر صاحبان فن، کم‌ارج‌تر از بهترین داراییهای ما هستند؟ و آیا کسی که قادر است امور خود و دیگران را به نیکوترین وجه اداره کند نمی‌تواند در مقابل بکاربستن هنر خود پولی بدست‌آورد؟

۳۹۵ در اینجا اروکسیاس به‌نحوی سخن آغاز کرد که گویی از گفته‌های من رنجیده است. گفت: سقراط گرامی، می‌خواهی ادعا کنی که تو خود توانگرتر از کالیاس پسر هیپونیکوس هستی؟ تو با اینکه از هیچ دانشی بی‌بهره نیستی نمی‌توانی خود را توانگر بشماری.

گفتم: گویا گمان می‌بری ما همهٔ این سخنان را به‌قصد مزاح می‌گوییم، و حقیقت چنان نیست که ما بیان می‌کنیم، بلکه همان گونه که در بازی نرد مهره‌ای را به‌نحوی می‌توان جابجا کرد که حریف نتواند به‌بازی ادامه دهد، در گفت و گو نیز کسی را که مدعی است دانایان توانگرترین مردمانند می‌توان با ادعایی نادرست ازپای‌درآورد هر چند سخن حریف درست و موافق حقیقت باشد؛ یا وقتی که دو کس در این باره گفت و گو می‌کنند که نام سقراط با کدام حرف آغاز می‌شود و یکی می‌گوید با حرف «س» و دیگری ادعا می‌کند با «آ»، شخص دوم می‌تواند سخن خود را به‌کرسی بنشاند.

اروکسیاس همهٔ حاضران را یکی پس از دیگری نگاه کرد و چنانکه گویی سخن مرا نفهمیده‌است، اندکی سرخ شد و لبخندزنان گفت: سقراط، مراد من این است که ما نباید چنان سخن بگوییم که فایده‌ای از گفتارمان بدست‌نیاید و هیچ یک از حاضران به‌آنچه می‌گوییم معتقد نشود. آیا مرد عاقلی می‌توان یافت که قبول کند دانایان توانگرتر از دیگرانند؟ چون گفت و گوی ما دربارهٔ توانگری است باید بکوشیم تا روشن کنیم که توانگرشدن از کدام راه پسندیده است و کسب

ثروت از چه طریقی ناپسند و در خور نکوهش؛ و علاوه بر این توانگری خود چیست، و آیا نیک است یا بد.

گفتم: بسیار خوب. اکنون که از گفت و گوی ما راضی نیستی، پس چرا تو خود نمی‌گویی که آیا توانگری را نیک می‌دانی یا بد؟

گفت: من بر آنم که توانگری نیک است.

کریتیاس سخن او را قطع کرد و گفت: اروکسیاس گرامی، توانگری را براستی نیک می‌دانی؟

گفت: به‌خدا سوگند، آری؛ مگر دیوانه باشم که توانگری را بد بدانم؛ و معتقدم هیچ کسی وجودندارد که با عقیدهٔ من موافق نباشد.

۳۹۶ کریتیاس گفت: من نیز گمان می‌کنم هر کسی را، بی‌استثنا، می‌توانم از طریق گفت و گو به‌آنجا برسانم که تصدیق کند که توانگری برای بعضی کسان بد است. اگر توانگری مطلقاً نیک بود، بعضی از ما آن را بد نمی‌پنداشت.

به‌آن دو گفتم: اگر شما دو تن دربارهٔ فن سوارکاری گفت و گو می‌کردید و اختلافتان بر سر این مطلب بود که چگونه می‌توان سوارکار ماهری شد، و من خود نیز به‌آن هنر دانا بودم، می‌توانستم شما را با هم آشتی دهم زیرا برای من ننگ بود اگر دو تن از دوستانم در حضورم اختلاف نظر می‌یافتند و من آن اختلاف را رفع نمی‌کردم. ولی اکنون موضوع گفت و گویتان چنان مسألهٔ مهمی است که در تمام زندگی آدمی اثر دارد، و در این نکته اختلاف نظر یافته‌اید که آیا آدمی باید توانگری را نیک بشمارد و در کسب آن بکوشد یا نه. این مطلب در میان یونانیان یکی از مهمترین مطالب شمرده‌می‌شود و پدران، همین که فرزندانشان به‌سنی می‌رسند که به‌تعقل و اندیشیدن توانا می‌گردند، به‌آنان پند می‌دهند که در طلب توانگری برآیند و می‌گویند: «اگر چیزی داری، کسی هستی؛ و اگر هیچ نداری هیچ کس نیستی»، و مهمتر اینکه اختلاف نظر شما بر سر آن نیست که آیا توانگری سفید است یا سیاه، سبک است یا سنگین، بلکه بر سر این است که نیک است یا بد، و این خود چنان اختلافی است که می‌تواند شما را که دوست و خویشاوند یکدیگرید دشمن یکدیگر سازد. از این رو اگر می‌توانستم، نمی‌گذاشتم کار به‌اینجا بکشد بلکه به‌اختلاف شما پایان می‌دادم. ولی چون قادر به‌آن نیستم و هر یک از شما بر این عقیده است که از راه گفت و گو می‌تواند دیگری را با خود همداستان سازد، آماده‌ام تا آنجا که از دستم برمی‌آید در این راه به‌شما یاری کنم. بنا بر این،

کریتیاس گرامی، اکنون بکوش تا همهٔ ما را با خود همداستان بسازی.

گفت: آماده‌ام. نخست از اروکسیاس می‌پرسم که آیا مردمان عادل و ظالم وجوددارند؟

پاسخ داد: البته.

گفت: ظلم‌کردن به‌عقیدهٔ تو نیک است یا بد؟

پاسخ داد: بی‌گمان بد است.

پرسید: کسی که زن همسایه‌اش را با پول تطمیع می‌کند و با او مرتکب زنا می‌شود، ظلم می‌کند؟

پاسخ داد: آری، ظلم می‌کند.

۳۹۷ گفت: پس اگر ظالم چنان هوسی در سر بپروراند و توانایی پول خرج‌کردن هم داشته‌باشد، بآسانی دست به‌ظلم می‌آلاید. ولی اگر تنگدست باشد هر چند به همان هوس بیفتد چون پول ندارد نمی‌تواند مرتکب ظلم شود. از این رو توانگر نبودن برای آدمی سودمندتر از توانگری است زیرا مرد تهیدست بآسانی نمی‌تواند به‌کار زشت دست‌بیازد. اکنون بگو ببینم، علیل‌بودن به‌عقیدهٔ تو نیک است یا بد؟

پاسخ داد: البته بد است.

گفت: و به‌عقیدهٔ تو مردمان لگام‌گسیخته وجوددارند؟

پاسخ داد: آری.

گفت: اگر برای کسی ضروری باشد که از صرف بعضی خوراکها و نوشابه‌ها که خوردن و نوشیدن آنها را دوست‌دارد، پرهیز کند، ولی به‌علت بی‌اعتدالی و لگام‌گسیختگی قادر به‌پرهیز نباشد، در آن صورت آیا برای او بهتر آن نیست که وسایل دست‌یافتن به‌آن خوردنیها و نوشیدنیها را نداشته‌باشد؟ چه، تنها در چنین حالی نخواهدتوانست مطابق هوس خود رفتار کند.

بدین‌سان کریتیاس به‌گفت و گو ادامه داد و اروکسیاس را چنان مجاب کرد که اگر اروکسیاس از حاضران شرم نمی‌کرد بی‌گمان برمی‌خاست و به کریتیاس حمله‌ور می‌شد؛ و روشن گردید که عقیدهٔ اروکسیاس دربارهٔ توانگری درست نبوده است.

چون بر حال اروکسیاس آگاه گردیدم و ترسیدم گفت و گو به‌نزاع بینجامد: گفتم: چند روز پیش پرودیکوس اهل کئوس که مرد دانشمندی است در ورزشگاه همین ادعا را کرد. ولی سخنش به‌نظر شنوندگان چنان بی‌معنی نمود که نتوانست

هیچ یک از حاضران را با خود همداستان سازد و حتی نوجوانی زیرک و زبان‌آور ریشخندش کرد و از او خواست تا دلایل ادعای خود را بیان کند، و همهٔ حاضران او را بیشتر از پرودیکوس ستودند.

اراسیستراتوس گفت: سقراط، می‌توانی گفت و گوی آنان را بازگو کنی؟

گفتم: آری، به‌شرط آنکه حافظه‌ام یاری کند. گمان می‌کنم آن جوان از پرودیکوس پرسید: توانگری را از چه نظر نیک می‌دانی و از چه نظر بد؟

پرودیکوس در پاسخ، همان سخنی را که تو اکنون گفتی، به‌میان آورد و گفت توانگری برای کسانی نیک است که بدانند ثروت خود را چگونه باید بکارببرند در حالی که برای بدان و نادانان بد است. همهٔ حالات دیگر نیز چنین است و کیفیت کار هر کسی مطابق با چگونگی خود اوست، و آرخیلوخوس شاعر در این باره خوب گفته‌است: «طرز فکر هر کسی در کارش اثر می‌بخشد.»

۳۹۸ جوان گفت: پس اگر کسی آن دانایی را به‌من ببخشد که نیکان از آن بهره دارند، بضرورت باید همهٔ اعمال مرا نیک بسازد بی آنکه لازم باشد که بدین منظور کاری دیگر بکند، و همین قدر کافی است که مرا از نادانی برهاند و دانا کند. مثلاً اگر کسی دانش ناخدایی را به‌من ببخشد و مرا ناخدای ماهری بکند همین باید کافی باشد برای اینکه همهٔ کارهای دیگر من مانند کارهای ناخدایان شود. یا اگر کسی مرا موسیقیدان بکند همهٔ کارهایی که من می‌کنم باید مانند کارهای موسیقیدانان بشود.

پرودیکوس مطلب اول را تصدیق کرد ولی آماده نبود مطلب دیگر را نیز تصدیق کند.

جوان پرسید: آیا معتقدی همان گونه که ساختن یک خانه کار آدمی است، نیک‌ساختن یا بدساختن نیز کار آدمی است؟ یا هر چیزی هر گونه که در آغاز باشد همیشه همان گونه می‌ماند؟

به‌گمان من پرودیکوس حدس زد که این سخن به‌کجا خواهدانجامید، و چون نمی‌خواست در حضور جمع مجاب شود زیرکی کرد و گفت نیک و بدساختن هم کار آدمی است.

جوان پرسید: فضیلت آموختنی است یا نه؟

پاسخ داد: به‌عقیدهٔ من آموختنی است.

جوان گفت: آیا اگر کسی بکوشد تا با دعا و خواهش از خدا، علم زبان یا

دانش دیگری بدست‌آورد، در حالی که برای آموختن آن باید به‌نزد آموزگار برود، آن کس در نظر تو ابله نیست؟

پرودیکوس تصدیق کرد که چنین است.

جوان گفت: ای پرودیکوس دانا، وقتی که به‌دعا از خدا می‌خواهی به‌تو یاری کند تا اعمال تو نیک و پسندیده باشند و تو از نیکی بهره‌ور گردی، آیا این دعا بدین معنی نیست که می‌خواهی نیک و عاقل و شریف باشی، زیرا اعمال نیکان نیک و پسندیده است و اعمال بدان بد و ناپسند؟ اگر فضیلت آموختنی است، پس آیا تو به‌دعا از خدا چیزی می‌خواهی جز آموختن آنچه نمی‌دانی؟

در اینجا من خود روی به‌پرودیکوس کردم و گفتم: این جوان سخت در اشتباه است که می‌پندارد خدایان هر چه را ما از آنان بخواهیم به‌همین سادگی به‌ما می‌بخشند. اگر تو هر روز مثلاً هنگامی که در کوچه راه می‌روی از خدا بخواهی که تو را از نیکی بهره‌ور سازد، آیا گمان می‌کنی خدا می‌تواند به‌علت آن دعا به‌تو نیکی ببخشد؟ این دعای تو درست مانند این است که به‌در خانهٔ آموزگار زبان بروی و از او بخواهی به‌تو زبان بیاموزد بی آنکه تو خود کوششی بکنی و زحمتی بکشی.

پرودیکوس چون سخن مرا شنید، خواست از خود دفاع کند و همان
۳۹۹ نکته‌ای را ثابت کند که تو اکنون تشریح کردی، زیرا از اینکه گفته‌شد دعایش بی‌فایده است ناراحت شد. ولی در این هنگام آموزگار ورزش از او خواست که از ورزشگاه دور شود زیرا سخنانش برای جوانان مضر است.

کریتیاس گرامی این سرگذشت را حکایت کردم تا ببینی که مردمان این گونه ادعا را چگونه تلقی می‌کنند. حاضران چون آن سخن را از پرودیکوس شنیدند گمان کردند که عقل و هوشش بجانیست و حتی او را از ورزشگاه دور کردند. ولی تو گفت و گو را چنان عاقلانه پیش بردی که نه تنها حاضران را با خود همداستان ساختی بلکه حتی حریفت نیز سخن تو را تصدیق کرد. در دادگاهها نیز وقتی که دو گواه حضور می‌یابند و سخنی واحد می‌گویند اگر یکی از آنان به‌نیکی شهره باشد و دیگری به‌بدی، گواهی گواه بد داوران را متقاعد نمی‌سازد بلکه حتی در بیشتر موارد رأی داوران خلاف گواهی او صادر می‌شود، حال آنکه گواهی گواه نیک هر چند مطابق با سخن گواه بد باشد حقیقت شمرده‌می‌شود. شاید تأثیر سخنان تو و پرودیکوس نیز در شنوندگان همان گونه بوده‌باشد: شنوندگان،

پرودیکوس را سوفسطایی و لافزن شمردند ولی تو را مردی شریف و آشنا به‌امور کشورداری تلقی کردند و شایستهٔ احترام فراوان دانستند. زیرا مردمان بر این عقیده‌اند که آنچه مهم است ادعا نیست بلکه کسی است که آن ادعا را به‌زبان می‌آورد.

اراسیستراتوس گفت: سقراط، با آنکه تو این نکته را به‌قصد مزاح گفتی، من بر آنم که سخن کریتیاس درست بود.

گفتم: به‌خدا سوگند، مزاح نمی‌کنم. ولی چرا گفت و گویتان را که تا اینجا بخوبی پیش رفته‌است دنبال نمی‌کنید؟ پس از آنکه ثابت شد که توانگری برای بعضی کسان نیک است و برای بعضی بد، باید بدین مطلب بپردازید که توانگری خود چیست؟ چه اگر این مطلب را ندانید، نخواهیددانست که توانگری نیک است یا بد. اگر بخواهید، من خود نیز آماده‌ام در بررسی با شما شریک شوم. پس اکنون کسی که می‌گوید توانگری نیک است، باید بگوید که توانگری چیست.

پاسخ داد: آنچه من دربارهٔ توانگری می‌توانم گفت، همان است که همه می‌گویند: به‌عقیدهٔ من توانگری عبارت است از داشتن ثروتی بزرگ؛ و گمان می‌کنم کریتیاس نیز در این نکته با من موافق باشد.

۴۰۰ گفتم: ولی اکنون باید ببینیم ثروت چیست، تا در اثنای بحث میان تو و کریتیاس اختلافی پیش نیاید. مثلاً پول در نزد مردمان کارتاژ چیزی به‌بزرگی یک «استاتر» است که در تکهٔ چرمی پیچیده و مهرش کرده‌اند. هیچ کس نمی‌داند که در تکهٔ چرم چه پیچیده‌اند ولی آن تکهٔ چرم با محتوایش در نزد آنان اعتبار پول دارد و هر کس از آن بسته بیش از دیگران داشته‌باشد توانگرتر از همه بشمار می‌آید حال آنکه برای ما دارابودن تودهٔ بزرگی از آنها با دارابودن تودهٔ بزرگی خرده‌سنگ برابر است. در لاکدایمون نوعی آهن بی‌مصرف را به‌جای پول بکار می‌برند و هر کس مقدار بسیاری از آن آهن دارد توانگر شمرده‌می‌شود در حالی که همان آهن در کشورهای دیگر ارزشی ندارد؛ و در حبشه سنگهایی را که به‌شکل خاصی بریده و کنده‌کاری کرده‌اند با کالا مبادله می‌کنند در حالی که اگر مقدار بزرگی از آنها را به‌مردمان لاکدایمون بدهند اینان نخواهنددانست با آنها چه بکنند. اگر در میان شبانان صحرا گرد اسکوتی کسی خانهٔ پولوتیون را مالک باشد توانگرش نمی‌شمارند. بنا بر این روشن است که هیچ یک از آن چیزها را نمی‌توان ثروت نامید زیرا بیشتر مردمان اگر هم آنها را دارا باشند توانگر بشمار

نمی‌روند بلکه هر یک از آنها در نظر عده‌ای از مردمان ثروت است و در نظر دیگران ثروت نیست، همان گونه که چیزی واحد را بعضی کسان زیبا می‌شمارند و بعضی زشت. برای اینکه بدانیم چرا خانه در نظر اسکوثیان ثروت نیست و در نظر ما ثروت است، یا چرا بسته‌های چرمی را مردمان کارتاژ، و آهن را مردمان لاکدایمون ثروت می‌شمارند و ما ثروت نمی‌شماریم، بهتر است از این طریق که شرح می‌دهم تحقیق کنیم: اگر کسی در آتن صاحب هزار تالنت از سنگهایی باشد که در نزد ما به‌هیچ کار نمی‌آید، آیا او را توانگر می‌شماریم؟

پاسخ داد: لااقل به‌عقیدهٔ من، نه.

گفتم: ولی اگر صاحب هزار تالنت مرمر پارالوس باشد توانگرش می‌دانیم؟

گفت: البته.

گفتم: برای اینکه یکی بکارمی‌آید و دیگری بکارنمی‌آید؟

گفت: آری.

گفتم: در نزد اسکوثیان نیز خانه بدان جهت ثروت شمرده‌نمی‌شود که هر مرد اسکوثی پوستین را بر خانه برتری می‌نهد زیرا خانه به‌هیچ کارش نمی‌آید ولی برای او پوستین بکارمی‌آید. ما نیز پول کارتاژی را از آن رو ثروت نمی‌دانیم که با آن هیچ چیز نمی‌توانیم بخریم و از این رو برای ما بی‌فایده است.

گفت: درست است.

گفتم: پس آنچه برای ما سودمند است و به‌کارمان می‌آید ثروت است و آنچه چنان نیست ثروت نیست.

۴۰۱ در اینجا اروکسیاس رشتهٔ سخن را بدست‌گرفت و گفت: سقراط، آیا ما جدل و خطابه را هم بکارنمی‌بریم؟ آیا نباید آنها را هم که دارای فایده‌اند، ثروت بشماریم؟

بدین ترتیب معلوم نشد ثروت چیست ولی همین قدر مسلم می‌نمود که ثروت فقط چیزی می‌تواند بود که سودمند باشد و بکاربیاید. گفتم: برای اینکه بدانیم ثروت چیست و برای چه سودمند است ــ همان گونه که دوا برای رهایی از بیماری سودمند است ــ بهتر است بررسی را بدین‌سان که می‌گویم، ادامه دهیم. چون مسلم شد که هر چه ثروت است باید سودمند باشد، و چون ما نوع خاصی از چیزهای سودمند را ثروت می‌نامیم، پس باید این نکته را تحقیق کنیم که ما به‌یاری ثروت به‌چه کاری توانا می‌گردیم: همان گونه که هر چه روح دارد موجود

زنده است و نوع خاصی از موجود زنده، آدمی است. اگر از ما بپرسند که چه چیز باید از وجود ما دور شود تا ما دیگر نیازی به‌علم پزشکی و لوازم آن نداشته‌باشیم، پاسخ می‌دهیم: وقتی از آن علم بی‌نیاز می‌گردیم که تن ما از بیماری آزاد باشد بدین معنی که یا اصلاً بیمار نشود یا اگر بیمار شد بیماری زود از میان برود، زیرا پزشکی آن علمی است که برای ازمیان‌بردن بیماریها بکارمی‌آید. اگر همان کس باز بپرسد، چه چیز از وجود ما باید دور شود تا نیازی به‌ثروت نداشته‌باشیم، آیا پاسخی می‌توانیم به‌او داد؟ اگر از پاسخ ناتوانیم باید تحقیق را از این نقطه آغاز کنیم: اگر آدمی می‌توانست بی‌خوردنی و نوشیدنی زندگی کند، آیا باز به‌خوراک و نوشابه و پول یا سایر وسایلی که به‌یاری آنها می‌توان به‌خوراک و نوشابه دست‌یافت، نیاز می‌داشت؟

گفت: به‌عقیدهٔ من نه.

گفتم: اگر برای حفظ بدن به همهٔ چیزهایی که اکنون نیاز داریم، نیازمند نبودیم، در آن صورت آنچه ثروت نامیده‌می‌شود سودی برای ما نداشت. پس اگر تحصیل ثروت برای رفع نیازهای تن سودمند است در صورتی که تن ما از میان برود دیگر احتیاجی به‌ثروت نخواهیم‌داشت و شاید اصلاً ثروت وجود نخواهد داشت.

گفت: آری، چنین است.

گفتن: پس چنین می‌نماید که ثروت آن چیزی است که بدین منظور سودمند باشد. ۴۰۲

گفت: آری، ثروت همین است.

گفتم: آیا بگوییم که چیزی واحد برای امری واحد گاه سودمند است و گاه سودمند نیست؟

گفت: نه، من چنان نمی‌گویم بلکه می‌گویم اگر ما برای کاری به‌چیزی نیازمند باشیم آن چیز سودمند است وگرنه سودمند نیست.

گفتم: پس اگر ما بتوانیم بدون آتش پیکری مفرغی بسازیم، در آن صورت برای ساختن پیکر به‌آتش نیاز نداریم و آتش سودمند نیست.

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: اگر معلوم شود که ما بدون سیم و زر و چیزهایی مانند آنها ـ یعنی چیزهایی که مانند خوردنی و نوشیدنی و پوشاک، به‌نحو مستقیم برای حفظ تن

مصرف نمی‌شوند ـ می‌توانیم نیازهای تن را برآوریم، در این صورت سیم و زر و چیزهایی مانند آنها در نظر ما ثروت جلوه نخواهدکرد؟

گفت: البته نه.

گفتم: پس آنچه را به‌هیچ کار نمی‌آید ثروت نمی‌شماریم بلکه ثروت تنها چیزی است که به‌یاری آن، چیزهای سودمند را بدست می‌توانیم آورد؟

گفت: سقراط گرامی، من نمی‌توانم بپذیرم که زر و سیم و چیزهایی مانند آنها ثروت نیستند. قبول دارم که هر چه برای ما بی‌فایده است ثروت نیست، بلکه ثروت سودمندترین اشیاست، ولی قبول ندارم که آنچه ما به‌یاری آن، اشیاءِ لازم برای رفع نیازهای زندگی را بدست می‌توانیم آورد، ثروت نیست.

گفتم: اکنون چه بگوییم؟ می‌دانی که بعضی کسان موسیقی و خواندن و نوشتن و دیگر دانشها را به‌دیگران یاد می‌دهند و در برابر آن، اشیاءِ لازم برای رفع نیازهای زندگی را بدست‌می‌آورند.

گفت: راست است.

گفتم: آن کسان دانش خود را با لوازم زندگی مبادله می‌کنند همان گونه که ما سیم و زر را با آن لوازم مبادله می‌کنیم.

گفت: چنین است.

گفتم: چون آنان در برابر دانش خود لوازم زندگی را بدست‌می‌آورند پس آن دانش برای زندگی سودمند است زیرا ما خود نیز پول را بدان جهت سودمند می‌دانیم که ما را به‌تحصیل لوازم زندگی قادر می‌سازد.

گفت: راست است.

گفتم: چون دانشها در زمرهٔ چیزهایی هستند که برای آن منظور سودمندند، پس معلوم می‌شود آنها را نیز باید مانند زر و سیم ثروت تلقی کنیم و بگوییم صاحبان آنها نیز در زمرهٔ توانگرانند، حال آنکه ساعتی پیش چون ادعا شد که
۴۰۳ دانشمندان توانگرترین مردمانند، از همه سو صدای مخالفت برخاست. ولی اکنون نتیجهٔ گفت و گو چنین شد که کسانی که دارای دانشند توانگرتر از دیگرانند. اگر کسی از تو بپرسد که آیا اسب برای کسی سودمند است یا نه، چه خواهی‌گفت؟ آیا نخواهی‌گفت اسب برای کسانی سودمند است که بدانند اسب را چگونه باید بکار برد نه برای کسانی که ندانند؟

گفت: درست است.

گفتم: آیا در مورد دارو نیز نباید بگوییم که دارو تنها برای کسی سودمند است که بداند آن را چگونه باید بکاربرد؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: این سخن دربارهٔ همه چیز صادق است؟

گفت: چنین می‌نماید.

گفتم: پس زر و سیم و هر چیز دیگری هم که ثروت شمرده‌می‌شود تنها برای کسی سودمند تواندبود که بداند آن را چگونه باید بکاربرد؟

گفت: آری.

گفتم: آیا پیشتر نگفتیم وظیفهٔ هر مرد نیک و خردمند این است که بداند که هر یک از آن چیزها را در کجا و چگونه باید بکاربرد؟

گفت: گفتیم.

گفتم: بنا بر این، آن چیزها تنها برای مردان نیک و خردمند سودمند می‌توانند بود زیرا آنان می‌دانند که آنها را در کجا و چگونه باید بکاربرد، و چون تنها برای آنان سودمند است پس تنها برای آنان ثروت شمرده‌می‌شود. اگر کسی مردی را که اسبی دارد ولی از هنر سواری بی‌خبر است و از این رو اسب برایش بی‌فایده است، سوارکار خوبی بکند، آیا از این طریق او را توانگرتر نمی‌سازد؟

گفت: حق با توست.

گفتم: با این همه سوگند می‌توانم خورد که هیچ یک از این استدلالها کریتیاس را قانع نکرده‌است.

کریتیاس گفت: به‌خدا سوگند قانعم نکرده‌است و در صورتی قانع می‌شدم که عقل و هوشم را ازدست‌داده‌باشم. ولی چرا سخنت را دربارهٔ اینکه زر و سیم، با اینکه ثروت بنظرمی‌آیند، ثروت نیستند دنبال نکردی؟ با این همه سخنان کنونیت هم مرا به‌تحسین و اعجاب واداشته‌است.

گفتم: کریتیاس گرامی، چنین می‌نماید که تو هیچ یک از سخنان مرا راست نمی‌پنداری ولی از شنیدن آنها لذت می‌بری همان گونه که مردمان از شنیدن اشعار هومر از زبان راویان لذت می‌برند. با این همه بگو ببینم آیا گمان می‌بری برای مردمان نادان چیزی می‌تواند برای ساختن خانه‌ای سودمند باشد؟

گفت: به‌عقیدهٔ من، آری.

۴۰۴ گفتم: مثلاً سنگ و آجر و چوب و مانند آن؟ یا ابزاری که برای ساختن

خانه بکارمی‌رود؟ و همچنین آنچه برای بدست‌آوردن سنگ و آجر و ابزار ضروری است؟

گفت: به‌عقیدهٔ من همهٔ آنها برای آنان سودمند است.

گفتم: در مورد همهٔ کارهای دیگر نیز نه تنها وسایلی که ما برای انجام دادن آن کارها لازم داریم بلکه آن چیزی هم که برای بدست‌آوردن آن وسایل ضروری است، سودمند است؟

گفت: البته.

گفتم: اگر کسی خوردنی و آشامیدنی و پوشاک و همهٔ چیزهایی را که برای تن لازم است به‌مقدار کافی داشته‌باشد، آیا باز به‌زر و سیم برای خریدن آنها نیاز دارد؟

گفت: گمان نمی‌کنم.

گفتم: پس آیا ممکن است که کسی به‌زر و سیم و مانند آن برای رفع احتیاجات تن نیاز نداشته‌باشد؟

گفت: آری.

گفتم: اگر در این مورد معلوم شود که زر و سیم برای این منظور بی‌فایده است دیگر نباید آنها را برای همان منظور سودمند بدانیم، زیرا پیشتر دیدیم ممکن نیست که چیزی برای منظوری واحد گاه سودمند باشد و گاه بی‌فایده.

گفت: ولی اگر آن چیزها در یک مورد برای آن منظور مفید باشند دیگر نمی‌توانند برای همان منظور بی‌فایده باشند.

گفتم: ولی آیا این نتیجه نیز بدست‌نمی‌آید که همان چیزها هم برای منظوری نیک مفیدند و هم برای منظوری بد.

گفت: من نیز همان را می‌گویم.

گفتم: پس آیا ممکن است که چیز بدی برای رسیدن به‌هدفی نیک سودمند باشد؟

گفت: به‌عقیدهٔ من، نه.

گفتم: کاری که آدمی برای کسب فضیلت می‌کند نیک است؟

گفت: البته.

گفتم: آیا ممکن است کسی که از حس سامعه بی‌بهره است درسی شفاهی را بیاموزد؟

گفت: اقلاً به‌عقیدهٔ من، نه.

گفتم: اگر فضیلت از طریق شنیدن آموختنی باشد، حس شنوایی برای کسب فضیلت سودمند است؟

گفت: بی‌گمان.

گفتم: اگر هنر پزشکی بتواند بیماری گوش را مداوا کند، و در نتیجه ما به‌یاری آن هنر شنوایی را بازبیابیم، آیا نباید بگوییم که هنر پزشکی گاهی هم برای کسب فضیلت سودمند است؟

گفت: در این تردید نیست.

گفتم: و اگر هنر پزشکی را به‌یاری ثروت بدست‌آوریم آیا در آن صورت ثروت هم برای کسب فضیلت سودمند نخواهدبود؟

گفت: البته سودمند خواهدبود.

گفتم: و همچنین آن چیزی که ما به‌یاری آن، ثروت را می‌توانیم بدست آوریم؟

گفت: البته.

گفتم: آیا ممکن نیست که کسی از طریق اعمال نیک و اعمال بد پول بدست‌آورد و به‌یاری پول هنر پزشکی کسب کند و به‌یاری این هنر، شنوایی خود را بازبیابد و به‌یاری شنوایی به‌تحصیل فضیلت نایل آید؟

گفت: همهٔ اینها ممکن است.

گفتم: پس آیا چیزی بد و زشت برای تحصیل فضیلت سودمند است؟

گفت: به‌هیچ روی.

گفتم: پس ضرورت ندارد که چیزی که ما به‌یاری آن چیزی سودمند برای منظوری بدست می‌توانیم آورد برای آن منظور سودمند باشد وگرنه لازم می‌آید
که عملی بد و زشت برای هدفی نیک مفید باشد. اگر از این طریق استدلال کنیم ۴۰۵
مطلب روشنتر می‌شود: اگر بگویی هر چیز که بدون آن نتوانیم به‌منظور معینی برسیم برای آن منظور سودمند است، و بپرسند که «آیا نادانی برای دانایی و بیماری برای تندرستی و بدی و رذیلت برای فضیلت سودمند است؟» چه پاسخ خواهی‌داد؟

گفت: چنان سخنی را نمی‌توان تصدیق کرد.

گفتم: ولی ما هر دو می‌دانیم که اگر در کسی نادانی نباشد دانایی در او

پدیدنمی‌آید و آنجا که بیماری نباشد تندرستی پیدا نمی‌شود و آنجا که بدی نباشد فضیلت بوجودنمی‌آید. بنا بر این چیزی که بدون آن، منظوری به‌مرحلهٔ عمل نمی‌رسد ضرورت ندارد که برای آن منظور سودمند باشد، وگرنه لازم می‌آید که نادانی برای دانایی سودمند باشد و بیماری برای تندرستی و بدی برای فضیلت.

کریتیاس این سخن را نیز آماده نبود بآسانی بپذیرد. چون دیدم قانع کردن او به‌قول آن مثل، به‌همان آسانی است که نرم‌کردن سنگ، گفتم: چون در این حکم که آیا هر چه مفید است در زمرهٔ ثروت بشمارمی‌آید، به‌توافق نمی‌توانیم رسید، پس بیا این مطلب را به‌یک سو بنهیم و نکته‌ای دیگر پیش بیاوریم. بگو ببینم آیا باید کسی را نیکبخت بدانیم که برای رفع نیازهای تنش به‌خوردنی و آشامیدنی بسیار احتیاج دارد یا کسی را که با اندک چیزی می‌تواند نیازهای خود را برطرف سازد؟ برای یافتن حکم درست بهتر آن است که مطلب را در وجود خودمان تحقیق کنیم و بپرسیم آیا برای ما بهتر آن است که بیمار باشیم یا تندرست؟

گفت: این مطلب نیازی به‌اندیشیدن ندارد.

گفتم: شاید بر همه روشن باشد که تندرستی بهتر از بیماری است. ولی در کدام یک از آن دو حالت نیازهای ما بیشترند؟

گفت: در حالت بیماری.

گفتم: پس هر چه بیماری ما شدیدتر باشد امیال و نیازهای ما بیشتر و شدیدترند؟

۴۰۶ گفت: آری.

گفتم: بنا بر این، کسی در کمال تندرستی است که برای رفع نیازهای خود به‌اندک چیزی نیاز دارد و میلش با آرامش توأم است؛ و آنکه امیالش شدید و توأم با هیجان است در منتهای بیماری است مانند کسانی که همهٔ وقت خود را به‌بازی نرد می‌گذارنند یا در خوردن و نوشیدن اندازه نگاه‌نمی‌دارند.

گفت: درست است.

گفتم: و چون همهٔ میلها نیاز به‌چیزی هستند، از این رو کسانی که میل بیشتر دارند در حالتی بدتر از حالت کسی بسرمی‌برند که به‌اندک قانع است. آیا ثروت برای رفع نیازهای کسی که دچار آن حالت بد می‌باشد مفید نیست؟

گفت: چنین است.

گفتم: از این گفت و شنید این نتیجه بدست‌می‌آید که کسانی که ثروتی کلان دارند برای نگاهداری تن خود نیازهای بیشتری را باید برآورند زیرا معلوم شد که ثروت آن چیزی است که برای رفع نیازهای تن مفید است و از این رو باید بگوییم که توانگران در حالت بدتری بسرمی‌برند زیرا برای رفع نیازهای خود به‌چیزهای بیشتری محتاجند.

آکسیوخوس

Axiochos

سقراط حکایت می‌کند: ۳۶۴

به‌سوی کونوسارگس راه می‌پیمودم و چون به‌ایلیسوس رسیدم صدای کسی به‌گوشم رسید که می‌گفت: «سقراط، سقراط!» چون برگشتم و به‌پس پشت خود نگریستم، کلینیاس پسر آکسیوخوس را دیدم که همراه دایمون، آموزگار موسیقی، و خارمیدس پسر گلاوکن به‌سوی ارتفاعات کالیر می‌روند. دایمون آموزگار او بود و خارمیدس عاشقش، و او نیز عشق خارمیدس را بی‌پاسخ نگذاشته بود. چون از این ملاقات شادمان شدم از راهی که در پیش داشتم بازگشتم و به استقبال آنان رفتم.

کلینیاس که از چشمهایش پیدا بود گریسته‌است، گفت: سقراط، اکنون وقت آن رسیده‌است که معرفتت را، که همه می‌ستایندش، به‌معرض آزمایش بگذاری. پدرم بر اثر تصادفی ناگهانی بیمار و ناتوان شده‌است و چنین می‌نماید که مرگش نزدیک است و با اینکه پیشتر هر که را از مرگ بیم داشت ریشخند می‌کرد، اکنون خود از ترس مرگ سخت مضطرب است. خواهش دارم بیایی و به‌شیوهٔ همیشگی خویش او را تسلی دهی تا هم او سرنوشتی را که در انتظارش است بی شکوه و ناله بپذیرد و هم من وظیفهٔ فرزندی را ادا کرده‌باشم.

گفتم: کلینیاس گرامی، خواهشت را می‌پذیرم، خاصه چون مرا به‌کاری دعوت می‌کنی که خدا را خوش‌می‌آید. پس بیایید تندتر برویم.

کلینیاس گفت: سقراط، حتی قیافهٔ تو مایهٔ تسلی پدرم خواهدشد، و بعید نیست از بیماری رهایی بیابد، چون تا کنون بیماریهای بسیاری را پشت سر نهاده است.

از کنار دیوار شهر با گامهای تند پیش رفتیم و دم دروازهٔ ایتونی به خانه‌اش که در نزدیکی ستون آمازونها قراردارد رسیدیم. آکسیوخوس به‌هوش ۳۶۵
آمده‌بود و از لحاظ جسمی حالش خوب بود ولی هنوز اضطرابی داشت و نیازمند

تسلی بود زیرا دائم پهلو به‌پهلو می‌شد و آه می‌کشید و دستها را به‌هم می‌زد.

گفتم: آکسیوخوس گرامی، این چه حالت است؟ سخنان دلیرانه‌ات کجا مانده‌است و ستایشهایی که از فضیلت و شجاعت می‌کردی چه شده؟ حال تو چون حال کشتی‌گیری است که تنها در مدرسهٔ ورزش از خود دلیری نشان‌می‌دهد ولی در میدان مسابقه کاری ازپیش‌نمی‌برد. تو مردی هستی که در این سن در مجالس بحث حاضر می‌شدی و شنونده‌ای جدی بودی، و اگر هیچ نباشی لااقل شهروند آتن هستی، و اگر در جریان طبیعی امور دقت کنی خواهی‌دید که به‌قول آن مثل معروف، زندگی اقامت کوتاهی در مهمانخانه است، و آدمی پس از آنکه شب را در آن بسرآورد باید سرنوشتی را که در انتظارش است با پیشانی باز بپذیرد. این سستی و زبونی و چسبیدن کودکانه به‌زندگی شایستهٔ سن و سال تو نیست.

گفت: سقراط، حق با توست. ولی چون اکنون خودم به‌آنچه همه را بوحشت می‌افکند نزدیک شده‌ام نمی‌دانم چه می‌شود که همهٔ آن سخنان دلیرانه از ذهنم می‌گریزند و این اندیشه که باید از این روشنایی و دارایی و اموال خود دست‌بشویم و دور از چشم و گوش همهٔ مردمان طعمهٔ کرمها و موشها شوم و بپوسم، سبب می‌شود که روحم در برابر همهٔ آن سخنان پیشین به‌مخالفت برخیزد.

گفتم: دوست من، به‌علت بی‌دقتی، احساس‌کردن را با احساس‌نکردن به‌هم می‌آمیزی و در نتیجه، سخنانی می‌گویی که همه با هم متناقضند و هیچ متوجه نیستی که در آنِ واحد، هم از اینکه دیگر احساسی نخواهی‌داشت شکوه می‌کنی و هم از اینکه خواهی‌پوسید و اموالت از دستت خواهدرفت، چنانکه گویی با رسیدن مرگ زندگی دیگری آغاز خواهی‌کرد، و فراموش کرده‌ای که چون بمیری دیگر احساسی نخواهی‌داشت، همچنان که پیش از تولد نداشتی. همان گونه که در زمان حکمرانی دراکون و کله‌ئیستنس هیچ دردی احساس نمی‌کردی ــ زیرا در آن زمان وجود نداشتی ــ پس از مرگ نیز دردی نخواهی‌کشید زیرا شخص تو که درد باید به‌آن روی‌آورد، دیگر در میان نخواهدبود. بنا بر این از این گونه سخنها لب فروببند و بیندیش که همین که پیوند روح با تن بریده‌شد روح به‌جایی که شایستهٔ اوست خواهدرفت و آنچه می‌ماند نعشی بی‌حس خواهدبود نه آدمی ۳۶۶
زنده. ما روحی مرگ‌ناپذیریم که در قفسی فسادپذیر گرفتاریم و طبیعت ما را در چادری زندانی کرده‌است که خوشیهایش سطحی و گذرانند و با رنجهای گوناگون آمیخته‌اند در حالی که دردهایش طولانیند و با هیچ لذتی آمیخته نیستند.

همچنین بیندیش که روح ما که همهٔ بیماریها و زخمها را احساس می‌کند در آرزوی رهاشدن و رسیدن به‌مقام آسمانی خویش است و از این رو جدایی از تن برای او گذری است از بدی به‌نیکی.

آکسیوخوس گفت: سقراط گرامی، اگر زندگی را بد می‌دانی، پس چرا زنده مانده‌ای، خاصه تو که همهٔ عمر را در حال اندیشیدن بسرمی‌بری و به‌دانایی برتر از همهٔ مایی؟

گفتم: آکسیوخوس، این سخن درست نیست. تو نیز مانند مردمان عامی آتن در این گمانی که من، چون همیشه در پی دریافتن امور هستم، پس دانش فراوان دارم. ولی راستی این است که من می‌کوشم آنچه را همه قبول دارند و بدیهی می‌دانند، بفهمم، و همین خود دلیل است بر اینکه از دانش امور مهمتر بسیار دورم. آنچه دمی پیش گفتم، سخنان پرودیکوس داناست که برای شنیدن بعضی نیم درهم پرداخته‌ام و برای بعضی دو درهم و برای بعضی دیگر چهار درهم. می‌دانی که آن مرد به‌هیچ کس درس بی‌مزد نمی‌دهد بلکه همیشه این سخن اپیخارموس را در ذهن دارد که می‌گوید: «یک دست دست دیگر را می‌شوید؛ چیزی بده و چیزی بستان.» چندی پیش که در خانهٔ کالیاس پسر هیپونیکوس سخن می‌گفت چنان دلایلی علیه زنده‌بودن آورد که بکلی از هستی رویگردان شدم و از آن روز روحم در آرزوی مرگ است.

آکسیوخوس پرسید: چه گفت؟

گفتم: گوش فرادار تا آنچه را در حافظه‌ام مانده‌است بازگو کنم. می‌گفت: کدام بخش زندگی آدمی از درد و رنج آزاد است؟ نوزاد همین که چشم به‌زندگی می‌گشاید، درد و رنجش آغاز می‌شود و از این روست که می‌گرید. گاه از گرسنگی رنج می‌برد، گاه از گرما و سرما و گاه از تنبیه؛ در حالی که دردش را نمی‌تواند بزبان بیاورد و جز ناله کاری نمی‌تواند بکند. چون پس از تحمل رنجهای گوناگون به‌هفت سالگی می‌رسد مربی و آموزگار و معلم ورزش به‌سرش هجوم می‌آورند، و چون اندکی مسنتر می‌شود زیردست داوران هنر و آموزگاران هندسه و سربازان جنگدیده ۳۶۷
قرارمی‌گیرد. پس از چندی نامش در سیاههٔ جوانان ثبت می‌شود و ترسش اندکی فرومی‌نشیند ولی باز ناچار می‌شود رنجهای مدرسه و تمرین را تحمل کند. چون از این خان نیز می‌گذرد غم اینکه چه راهی باید در زندگی بگزیند در دلش راه می‌یابد و اگر رنجهایی را که پس از آن به‌او روی‌می‌آورند ــ مانند شرکت در جنگ

و زخم‌خوردن و زد و خورد دائم ــ با رنجهای دوران کودکی مقایسه کند می‌بیند که ناراحتیهای گذشته در برابر آنها چیز قابل ذکری نبوده‌است. پس از آن، پیری آرام و بی‌صدا فرامی‌رسد و ضعفها و بیماری علاج‌ناپذیر پدیدمی‌آیند، و اگر کسی وام زندگی را بهنگام ادا نکند، طبیعت با ترازوی حساس و دقیقش پای پیش می‌نهد و از یکی نیروی بینایی را به‌گرو می‌گیرد و از دیگری نیروی شنوایی را، و بیشتر اوقات هر دو نیرو را، و کسانی که در زمان سالخوردگی هم نیروی تن خود را حفظ می‌کنند همچون کودکان می‌شوند.

از این رو خدایان که سرنوشت آدمی را می‌شناسند، کسانی را که دوست دارند زود از ورطهٔ زندگی بیرون می‌برند. مثلاً آگامدس و تروفونیوس که پرستشگاه خدا را در پوثو آبادکردند شب پیش از خوابیدن از خدا خواستند بهترین سرنوشت را نصیبشان سازد و صبح از خواب برنخاستند؛ و پسران کاهنهٔ آرگوس که چون دیدند اسب‌بستن به‌ارابه به‌درازا خواهدکشید خود را به‌ارابه بستند و مادرشان را به‌پرستشگاه رساندند و مادرشان به‌دعا از هرا خواست که مزد این محبت را به‌آنان بدهد، همان شب درگذشتند.

اگر بگویيم چگونه شاعران با سرودهای خدایی خود سرنوشت آدمی را تشریح می‌کنند و از زندگی شکوه می‌نمایند، سخن دراز می‌شود. تنها سخن یکی از آنان را که معروفتر از دیگران است بازگو می‌کنم. می‌گوید: «خدایان سرنوشت اندوهبار آدمیان فانی را چنین معین کردند که با ترس و اندوه زندگی کنند...» و «از همهٔ موجوداتی که بر روی زمین زندگی می‌کنند و می‌جنبند هیچ یک به‌اندازهٔ
۳۶۸ آدمی زبون و بیچاره نیست». می‌دانی همان شاعر دربارهٔ آمفیارائوس چه می‌گوید؟ می‌گوید: «زئوس برانگیزندهٔ رعد و برق، و آپولون از صمیم دل دوستش داشتند؛ از این رو به‌آستانهٔ پیری نرسید.» و می‌گوید: «باید به‌حال نوزادان گریست که درد و رنج در انتظارشان است.» اگر بیش از این بگویم، سخنم بیش از حد دراز می‌شود در حالی که گفتم درازگویی نخواهم‌کرد. آدمی کدام شغل و کدام پیشه را می‌تواند برگزیند که به‌مرور زمان از آن بیزار نشود و زبان به‌شکوه نگشاید؟ چون کارگران را در نظر می‌آوریم می‌بینیم از بامداد تا شام زحمت می‌کشند و با این همه مزدی که کفاف زندگیشان را بدهد بچنگ‌نمی‌آورند و شبهای بی‌خوابی را با اشک و ناله می‌گذرانند. ملاح خود را در هزار گونه خطر می‌افکند و به‌قول بیاس نه در جزو زندگان است و نه در زمرهٔ مردگان؛ زیرا آدمیی که برای زندگی بر روی زمین

آفریده شده‌است خود را به‌دریا می‌افکند و تسلیم اتفاقات می‌سازد. اکنون بپردازیم به‌موضوع کشاورزی: آیا کشاورزی کار آسان و مطبوعی است؟ یا چنانکه می‌گویند، زخم چرکینی است که هر پیشامدی بلایی برای آن است و کشاورز گاه از خشکسالی می‌نالد و گاه از بسیاری باران، گاه در گرمای سوزان اشک می‌ریزد و گاه در سرمای سخت؟ از پیشه‌های دیگر چشم‌می‌پوشم. ولی بیادبیاور که مردان سیاست که آن همه محترم داشته‌می‌شوند با چه ناراحتیهایی رو به‌رو هستند: خوشیهایشان همانند لرزشی ناشی از تب و بیماری است و ناکامیشان بدتر از هزار بار مرگ. زیرا کسی که به‌ساز تودهٔ عوام‌الناس می‌رقصد و بازیچه‌ای در دست مردمان است که گاهی دست به‌سر و گوشش می‌کشند و گاهی می‌بوسندش و گاه ریشخند و تبعیدش می‌کنند و گاه به‌کیفرش می‌رسانند و هر دم در معرض مرگ است چگونه می‌تواند احساس نیکبختی کند؟ به‌یاد داری که آکسیوخوس سیاستمدار یا میلتیادس چگونه مردند؟ یا ثمیستوکلس و افیالتس در کجا جان سپردند؟ یا آن ده تن فرمانده که بتازگی کشته‌شدند؟ در مورد آنان من نخواستم نظر مجمع ملی را جویا شوم زیرا شایستهٔ خود ندیدم در رأس تودهٔ مردمی قرارگیرم که از کثرت خشم به‌حال دیوانگی افتاده‌بودند. ولی روز بعدش حزب ثرامنس و کالیکسنوس رئیسی را که بر خلاف قانون برگزیده‌بودند آلت دست خود ساختند و بی محاکمه ۳۶۹ آن ده تن را ــ که در میان سه‌هزار تن از حاضران تنها تو و اریپتولموس از آنان جانبداری کردید ــ به‌مرگ محکوم کردند.

آکسیوخوس گفت: درست است سقراط گرامی، و از آن پس از کرسی خطابه بیزار شدم و از سیاست متنفر گردیدم. تو چون کسی سخن می‌گویی که رویدادها را از بالا می‌نگرد ولی به‌ما سیاستمداران تجربه نشان‌داده‌است که واقعیت چگونه است. سقراط گرامی، تودهٔ مردم، خشن و بی‌تربیت و حق‌نشناس است و هر روز هوایی دیگر در سر می‌پروراند و مجموعه‌ای است از لافزنان و زورگویان و بی‌سروپایان. بدبخت کسی که با تودهٔ مردم دوستی بگزیند.

گفتم: آکسیوخوس، وقتی تو از هنری که خاص آزادمردان است چنین اظهار بیزاری می‌کنی پس دربارهٔ پیشه‌های دیگر چه بگوییم؟ گذشته از این، روزی از پرودیکوس شنیدم که می‌گفت مرگ نه با زندگان کاری دارد و نه با مردگان.

آکسیوخوس گفت: یعنی چه؟

گفتم: تا کسی زنده است، مرگ را با او کاری نیست، و مردگان، خود نیستند تا مرگ کاری با آنان داشته‌باشد. برای تو نیز، تا زنده‌ای، مرگ وجود ندارد و چون مرده باشی دیگر در میان نخواهی‌بود تا مرگ را با تو کاری باشد. بنا بر این دور از عقل است اگر تو از چیزی بترسی که نه هست و نه خواهدبود، همان گونه که اسکولا و کنتاورها نه اکنون هستند و نه پس از مرگ تو برای تو حاضر خواهندبود، زیرا فقط چیزی وحشت‌آور است که برای شخصی موجود حاضر باشد و بنا بر این برای کسی که در میان نیست چگونه وحشت‌آور می‌تواند بود؟

گفت: همهٔ این سخنان بلیغ را از خطابه‌هایی که امروز رواج دارند به‌عاریه گرفته‌ای زیرا همهٔ اینها برای آن ساخته‌شده‌اند که به‌گوش نوجوانان خوشایند باشند و منبعشان همان خطابه‌هاست. هر قدر از این سخنان بگویی غم من برای ازدست‌دادن داراییم از میان نخواهدرفت. آن گفتارهای گوش‌نواز در روح مضطرب اثر نمی‌بخشد زیرا از حقیقت تهی است. درد روح جدل برنمی‌تابد بلکه سخنی لازم است که به‌درون دل راهبیابد.

۳۷۰ گفتم: دوست من، اضطراب و اندوه توانایی اندیشیدن منطقی را از تو سلب کرده‌است و از این رو گمان می‌بری که پس از مرگ هم فقدان مال را احساس خواهی‌کرد، حال آنکه مرده به‌فقدان آگاه نمی‌گردد. اگر به‌علت بی‌دقتی گمان نبری که احساس کنونی پس از مرگ در تو باقی‌خواهدماند، از مرگ نمی‌ترسی. ولی اکنون به‌گرد خود می‌گردی زیرا می‌ترسی از روح جدا شوی و این جدایی از روح را با احساس می‌پیوندی و بدین ترتیب گمان می‌کنی که فقدان احساس را احساس خواهی‌کرد. اما گذشته از این، برای مرگ‌ناپذیری روح دلایل قوی و قانع‌کننده وجوددارد. موجودی که بر حسب طبیعتش فانی و مرگ‌پذیر باشد ممکن نیست بتواند آثاری بزرگ بیافریند و بر جانوران قوی چیره شود و دریاها را بپیماید و شهرها را بسازد و کشورها را بنیاد بنهد و در آسمان بنگرد و مدارهای ستارگان و خورشید و ماه و برآمدن و فرورفتن آنها را بشناسد و بداند که آنها چه هنگام دچار خسوف و کسوف خواهندشد و چه هنگام روشنایی را بازخواهندیافت، و شب و روز دو بار در طی یک سال برابر خواهندشد، و خورشید چه هنگام از برجی به‌برج دیگر خواهدرفت و هفت ستاره در زمستان و تابستان کی برخواهندآمد و کی فرو خواهندرفت، یا از چگونگی بادها و ریزش بارانها و تغییرات ناگهانی هوا آگاه گردد و دگرگون‌شدن تمام جهان را پیش‌بینی کند. اگر روح، زندگی خود را از دمی

خدایی کسب نکرده‌بود نمی‌توانست آن همه شناسایی بدست‌آورد.

بنا بر این، آکسیوخوس گرامی، تو در کام مرگ فرونخواهی‌رفت بلکه به زندگی جاودان انتقال خواهی‌یافت و دیگر در تنی فسادپذیر زندانی نخواهی‌بود بلکه لذتی خواهی‌یافت که از هر دردی فارغ است و از آن رو آنچه احساس خواهی کرد فقدان مال نیست بلکه لذت ناب است بی‌هیچ دردی. همین که از این زندان رها شدی به‌مکانی خواهی‌رسید که آه و ناله را در آن راه نیست زیرا زندگی در آنجا بآرامی می‌گذرد و از هر گونه بدی دور است. بر فراز آن مکان، آسمانی روشن برافراشته‌است و در آنجا تو ذات راستین همه چیز را خواهی‌دید و کاری با نمایشها و عوام بی سر و پا نخواهی‌داشت بلکه با اشتیاق دست‌یافتن به‌حقیقت در جست و جوی معرفت خواهی‌بود.

گفت: سقراط، با این سخنان عقیدهٔ مرا دگرگون ساختی زیرا دیگر ترسی ندارم بلکه مانند سخنوران از مفهومهای متضاد سود می‌جویم و می‌گویم در آرزوی مرگم، و هم‌اکنون ذهنم متوجه روشنان آسمانی و مدارهای ابدی و خدایی آنهاست. از ناتوانی رهایی یافته و آدمیی نو شده‌ام.

گفتم: پس گوش فرادار تا سخنی را هم که از مغی به‌نام گوبروئاس ۳۷۱
شنیده‌ام به‌تو بگویم. می‌گفت نیایش را که همنام او بوده‌است، هنگامی که خشایارشا به‌دلوس لشکر می‌کشید فرستاده‌بودند تا آن جزیره را که زادگاه دو خدا بود حفظ کند. در آنجا لوحه‌هایی دیده‌است که «اوپیس» و «هکرگا» از سرزمین هوپربوره آورده‌بودند و از نوشته‌هایی که بر آن لوحه‌ها بود چنین آموخته‌است که روح همین که از تن جدا شود به‌مسکن زیرزمینی خود، به‌آن مکان ناشناخته، روی‌می‌آورد که دژ پادشاهی پلوتون در آن واقع است. آن دژ از دربار زئوس چیزی کم ندارد. در آنجا زمین مرکز همهٔ جهان است و آسمان شکل کُره‌ای دارد که نیمی از آن به‌قرعه به‌خدایان آسمانی رسیده‌است و نیم دیگر به‌موجودات زیرزمینی که برادرزادگان و خواهرزادگان همدیگرند. دروازهٔ تالاری که به‌اورنگ پلوتون منجر می‌شود با قفلهای آهنین بسته شده‌است. هر که این دروازه به‌رویش باز شود به‌رودخانهٔ آخرون و سپس به‌رود کوکوتوس راه‌می‌یابد و با کشتی به‌نزد مینوس و رادامانثوس، یعنی آنجا که به‌میدان حقیقت معروف است، برده‌می‌شود. در آنجا دادرسان نشسته‌اند و از هر آینده‌ای می‌پرسند که زندگی را چگونه گذرانده و هنگام اقامت در تن چه کرده‌است. در آنجا دروغ‌گفتن ممکن نیست. هر کس که در

زندگی، روحی نیک راهنمایش بوده‌باشد به‌مسکن دینداران فرستاده‌می‌شود و در آنجا فصلهای پربار میوه‌هایی از هر نوع به‌مقدار فراوان عرضه می‌کنند و چشمه‌های زلال از همه سو می‌جوشند و چمنهای رنگارنگ از گلهای بهاری پوشیده‌اند. در آنجا مردمان دانا با یکدیگر سخن می‌گویند و شاعران نمایش اجرا می‌کنند و رقاصان می‌رقصند و نوازندگان فضا را با آهنگهای گوش‌نواز می‌آکنند. در آنجا مهمانیهای منظم هست و غذاهای خوشمزهٔ آماده و خوشیهای بی‌زیان و زندگی آکنده از شادمانی. آنجا نه گرمای سوزان پدیدمی‌آید و نه سرمای سخت، و ساکنانش همیشه هوایی تنفس می‌کنند که با اشعهٔ خورشید گرم و مطبوع شده است. محرمان در آنجا نوعی ریاست بعهده‌دارند و تشریفات مقدس را انجام می‌دهند. تو خود نیز که خویشاوند خدایانی از آن افتخار بهره‌ور خواهی‌شد. در داستان آمده‌است که هراکلس و دیونوسوس و همراهانش، همین که به‌جهان زیرزمینی وارد شدند نخست پاک گردیدند و آنگاه توانایی ورود به‌آن مقام به‌آنان بخشیده‌شد.

ولی آنان که زندگی را به‌بدی و گناه گذرانده‌اند، توسط فرشتگان عذاب به سوی تاریکی برده‌می‌شوند، آنجا که اقامتگاه بی‌دینان است و کوزه‌های «دانائیدها» که هرگز پر نمی‌شوند، و امعا و احشای «تیتوس» و صخرهٔ سیسوفوس که هرگز به
۳۷۲ مقصد نمی‌رسد و به‌قول شاعر «پایان راهش آغاز مشقتی تازه است» در آنجاست. گناهکاران در آنجا در حالی که جانوران خشمگین آنان را می‌گزند، و مشعلهای همیشه‌سوزان فرشتگان عذاب آنان را می‌سوزانند، در معرض همه گونه تنبیه قرار می‌گیرند.

آکسیوخوس گرامی، من این سخن را از گوبروئاس شنیده‌ام ولی تو می‌خواهی از آزمایشی که در انتظار توست بگریزی. من هر چه می‌اندیشم، می‌بینم تنها یک چیز را مسلم می‌توانم دانست و آن این است که روح مرگ‌ناپذیر است و چون از این جهان به‌جایی دیگر انتقال یابد از همهٔ دردها فارغ می‌گردد، و از این رو تو نیز یقین می‌توانی کرد که اگر زندگی را مطابق فرمان خدا بسرببری، چه در آن بالا و چه در این پایین، با نیکبختی قرین خواهی‌شد.

گفت: سقراط، می‌خواهم مطلبی را اعتراف کنم ولی شرم دارم. من از مرگ هیچ نمی‌ترسم و از این ترس به‌اندازه‌ای دورم که حتی به‌مرگ عشق می‌ورزم، و سخنان تو چنان قانعم کرده‌است که به‌شوق انتقال به‌مقامی بهتر، از زندگی بیزار

شده‌ام. اکنون دربارهٔ آنچه از تو شنیدم، در کمال آرامی خواهم‌اندیشید. ولی سقراط عزیز، خواهش دارم پس از ظهر هم به‌دیدار من بیا.

گفتم: خواهم‌آمد؛ و آنگاه به‌سوی راه کونوسارگس بازگشتم و به‌راهپیمایی خود ادامه دادم.

کلئیتوفون

Kleitophon

۴۰۶ **سقراط:** چند روز پیش کسی می‌گفت که کلئیتوفون پسر آریستونوموس در اثنای گفت و گو با لوسیاس روش تعلیم سقراط را نکوهش کرده و حلقهٔ درس تراسوماخوس را بیش از اندازه ستوده‌است.

کله‌ئیتوفون: سقراط، آن گوینده هر کس باشد در خصوص سخنانی که من دربارهٔ تو به‌لوسیاس گفته‌ام حقیقت را بازگو نکرده‌است. البته در پاره‌ای موارد بر تو خرده گرفته‌ام ولی در موارد دیگر تو را ستوده‌ام. هر چند تو میل داری چنان وانمود کنی که آن سخنان در تو اثری نبخشیده‌است ولی چون می‌بینم از من رنجیده‌ای می‌خواهم اکنون که من و تو تنها هستیم عین آنچه را آنجا گفته‌شد به تو بگویم تا تو دربارهٔ رفتار من در اشتباه نمانی. چنین پیداست که از حقیقت امر آگاه نیستی و از این رو رنجشی از من در دل داری. پس اگر وقت داری اجازه بده ماجرا را بشرح بازگویم.

۴۰۷ **سقراط:** اگر تو آماده باشی سودی به‌من برسانی شرم‌آور خواهدبود که من از پیش تو بگریزم. بی‌گمان همین که بشنوم که در کدام موارد رفتارم نیک است و در کدام موارد بد، به‌رفتار نیک ادامه خواهم‌داد و از رفتار نادرست پرهیز خواهم کرد.

کلئیتوفون: پس گوش فرادار: هر بار که به‌نزد تو می‌آمدم و سخنان تو را می‌شنیدم از کثرت اعجاب از خود بدرمی‌شدم و گفتار تو را بهتر از گفتار همهٔ کسان دیگر می‌یافتم، خصوصاً آنگاه که برای بیدارساختن مردمان همچون خدایی که در تراژدیها ظاهر می‌شود از آن بالا شنوندگان را مخاطب می‌ساختی و می‌گفتی: «ای مردم کار شما به‌کجا خواهدانجامید؟ شما هیچ متوجه نیستید که آنچه باید بکنید نمی‌کنید. همهٔ کوششتان صرف تحصیل پول و مال است و همهٔ اندیشه‌تان وقف اینکه چگونه آنها را بچنگ می‌توانید آورد، ولی به‌فرزندانتان که روزی وارث دارایی شما خواهندشد توجهی نمی‌کنید و از حال آنان غافلید و هیچ

اعتنا ندارید که آنان دارایی شما را پس از شما چگونه بکارخواهندبرد. نه در این اندیشه‌اید که اگر عدالت آموختنی است آموزگارانی بیابید تا عدالت را به‌آنان بیاموزند و نه، اگر آموختنی نیست بلکه از طریق عادت کسب می‌شود، کسانی بجویید که آنان را از راه تمرین و عادت به‌سوی عدالت رهنمون شوند. حتی دربارهٔ خودتان نیز این اندیشه را به‌ذهن راه‌نداده‌اید: شما خود می‌بینید که هم خود و هم فرزندانتان خواندن و نوشتن و حساب‌کردن و موسیقی و ورزش را از آموزگار آموخته‌اید و همین اندازه را برای کسب فضیلت کافی می‌دانید و با این همه آنجا که پای پول و ثروت به‌میان می‌آید دچار نادانی هستید؛ و با اینکه این واقعیت را به‌چشم می‌بینید از روش آموزش و پرورش کنونی روی برنمی‌تابید و در جست و جوی کسانی برنمی‌آیید که شما را از این بیگانگی با خدایان دانش و هنر برهانند: خطاها و بی‌پرواییها و سهل‌انگاریهایی از این نوع سبب شده‌اند که برادر با برادر بستیزد و کشورها با کشورها خصومت بورزند و با هم در حال جنگ و دشمنی بسرببرند.

از یک سو می‌گویید ستمکاران نه به‌علت نادانی و فقدان تربیت، بلکه خواسته و دانسته ستمکارند، و از سوی دیگر گستاخانه ادعا می‌کنید که ستمگری زشت است و خدایان از آن بیزارند. اگر چنین است پس چگونه می‌توان تصور کرد که کسی خواسته و دانسته این بدبختی را برای خود برگزیند؟ می‌گویید: چنان کسی مغلوب شهوات خویش است. ولی آیا خود این حالت نیز نخواسته و ندانسته نیست؟ مگر همهٔ ما همیشه نمی‌خواهیم بر شهوات خود چیره شویم؟ اگر نیک بیندیشید خواهیددید که آدمی بی آنکه بداند و بخواهد دست به‌ستم می‌آلاید و از این رو هر فرد و هر جامعه‌ای موظف است بمراتب بیشتر از پیش در اندیشهٔ این مطلب باشد.»

سقراط گرامی، وقتی که این سخنان را از تو می‌شنوم دچار شگفتی می‌شوم و تو را از صمیم قلب می‌ستایم؛ همچنین است هنگامی که در دنبالهٔ آن سخنان می‌گویی: «هر کس تن خود را بپرورد و از روح خود غافل باشد، از آنچه وظیفه‌اش فرمانروایی است غافل است و خود را در خدمت چیزی قرارداده‌است که محکوم به‌فرمانبری است.» یا می‌گویی: «وقتی که نمی‌دانیم چیزی را چگونه باید بکاربرد باید از بکاربردن آن پرهیز کنیم. بنا بر این کسی که نمی‌داند چشمها و گوشها و به‌طور کلی تمام تن خود را چگونه باید بکاربرد، بهتر آن است که نبیند

۴۰۸ و نشنود و تن خود را بکارنبرد. هنر نیز همین گونه است: کسی که نمی‌داند چنگ خود را چگونه بنوازد چنگ همسایه را نیز نمی‌تواند نواخت، و همین سخن دربارهٔ همهٔ ابزارها و اموال صادق است.» آنگاه از این گفتار نتیجه‌ای عالی می‌گیری و می‌گویی: «برای کسی که نمی‌داند روح خود را چگونه باید بکاربرد، بهتر آن است که روحش هیچ فعالیتی نکند، یعنی زنده نباشد، و این برای او بهتر از زنده‌بودن و عمل‌کردن از روی نادانی است؛ و اگر ضرورت ایجاب کند که زنده بماند بهتر آن است که بنده باشد نه آزاد، تا عنان اختیارش به‌دست دیگری باشد، یعنی به‌دست کسی که می‌داند آدمیان را چگونه باید راهبرد و اداره کرد»، و این خود، سقراط گرامی، همان است که تو هنر سیاست می‌نامی، و می‌گویی این هنر عین هنر دادگستری و عدالت است.

از همهٔ این سخنان این نتیجه برمی‌آید که فضیلت آموختنی است و آدمی باید بیش از هر چیز در اندیشهٔ روح خود باشد، و من هرگز خرده‌ای بر این مطالب نگرفته‌ام و در آینده نیز نخواهم‌گرفت، زیرا همهٔ آنها را بسیار سودمند و برانگیزنده می‌دانم و معتقدم که آنها ما را از خواب روحی بیدار می‌کنند. به‌همین جهت میل داشتم بیشتر بشنوم و از این رو بی آنکه به‌خود تو روی‌آورم از دوستان و همگامان و همنشینان تو و کسانی که بیش از دیگران تحت تأثیر گفتار تو قرار دارند، خواستم تا سخنان دیگر تو را بر من بازگو کنند و به‌شیوهٔ خود تو از آنان پرسیدم: «دوستان، روش سقراط را دربارهٔ برانگیختن مردمان به‌کسب فضیلت به چه معنی بفهمیم؟ آیا بدین معنی که آن یگانه روشی است که برای برانگیختن مردمان به‌کسب فضیلت می‌توان بکاربرد و پرداختن به‌خود فضیلت اصلاً ممکن نیست؟ آیا همهٔ زندگی ما باید صرف آن شود که کسانی را که برانگیخته‌نشده‌اند برانگیزیم و آنان نیز دیگران را برانگیزند؟ یا پس از آنکه پذیرفتیم که باید این وظیفه را اداکنیم، از سقراط و خودمان این سؤال را بکنیم که پس از آن چه باید کرد؟ آیا بگوییم آدمی باید عدالت را بیاموزد؟ اگر کسی چون ببیند که ما همچون کودکان از هنر پزشکی و ورزش غافل مانده‌ایم، به‌ما بگوید: «شرم‌آور است که آدمی همهٔ اندیشهٔ خود را صرف گندم و جو و انگور و چیزهای دیگری که به‌خاطر تن خواسته‌می‌شوند، بسازد و هر هنری را که برای تحصیل آنها لازم است بیاموزد

۴۰۹ ولی از هنرهای لازم برای حفظ تن خود غافل بماند» و ما پس از شنیدن این سخنان از او بپرسیم: «آن هنرها کدامند؟» بی‌گمان خواهدگفت: «ورزش و پزشکی».

اکنون در مورد فنی که سبب می‌شود روح از فضیلت بهره‌مند گردد، چه بگوییم؟»

یکی از آن میان که هشیارتر از دیگران می‌نمود، پاسخ داد: «این هنر همان است که از سقراط شنیده‌ای: یعنی عدالت.»

گفتم: «به‌ذکر نام قناعت مکن. بلکه از روی نمونه‌ای که نشان‌می‌دهم پاسخ بده: می‌دانی که پزشکی هم فنی است. ولی دو گونه اثر می‌بخشد. یک اثرش این است که پزشکان را توانا می‌کند به‌اینکه دیگران را پزشک کنند، و اثر دومش این است که تندرستی را به‌بیماران بازمی‌گرداند. این دومی فن به‌معنی راستین نیست زیرا طبیعتش این نیست که یاددادنی و یادگرفتنی باشد بلکه اثر فن است، و ما در این مورد خاص، آن را تندرستی می‌نامیم. همچنین در مورد هنر معماری، خانه اثر هنر است و هنر به‌معنی راستین علم به‌آن هنر است. در مورد عدالت نیز باید گفت از یک سو وظیفهٔ این فن عادل‌ساختن مردمان است همان گونه که یکی از وظایف هنرهای پیشین تربیت هنرمندان بود. ولی وظیفهٔ دوم عدالت را، که انسان عادل می‌تواند آن را پدیدآورد، با چه نام بخوانیم؟» گمان می‌کنم یکی از آن کسان در پاسخ این سؤال گفت: «آنچه سودمند است» و دیگری گفت: «آنچه مطابق وظیفه است» و سومی گفت: «آنچه فایده دارد» و چهارمی گفت: «آنچه شایسته است.» گفتم: «همین اصطلاحات را در مورد فنون دیگر نیز بکارمی‌بریم مانند مفید و اثر سودمند و امثال اینها. ولی طبیعت و ماهیت هر فنی از حاصلی که خاص آن است دریافته‌می‌شود. مثلاً در مورد فن درودگری، این اصطلاحات سودمند و خوب و شایسته به‌محصولات چوبی مربوط است که دیگر خود فن نیستند. پس با توجه به‌همین نمونه بگویید که اثر خاص عدالت چیست؟» سرانجام یکی از دوستانت پاسخ داد: «اثر خاص فن عدالت که از هیچ فن دیگر برنمی‌آید عبارت است از پدیدآوردن دوستی میان کشورها»، و چون به‌سؤال ادامه دادم، گفت: «محبت و دوستی همیشه نیک است و هرگز بد نیست». ولی چون دربارهٔ عشق مردان به‌پسران و عشق کبوتربازان به‌کبوتران سؤالهایی کردم، حاضر نبود این دلبستگی را به‌عنوان عشق و محبت بپذیرد زیرا می‌گفت بیشتر اوقات حاصل این دلبستگی زیان است نه سود، و معتقد بود که این دلبستگیها اصلاً دلبستگی و محبت نیستند و بغلط محبت و دوستی خوانده‌می‌شوند زیرا دوستی و محبت راستین تنها آنجاست که هر دو طرف دارای نظر واحد باشند. پرسیدم: منظورت از نظر واحد، اتفاق عقیده است یا دانستن راستین؟ گفت: اتفاق عقیده

چیز قابل توجهی نیست زیرا زیان ببارمی‌آورد در حالی که دوستی اثر خاص فن عدالت است و مطلقاً نیک است، و بنا بر این منظورم از اینکه دوستی و اتفاق نظر را یکی شمردم این است که اتفاق نظر حاوی دانستن به‌معنی راستین است نه عقیده و پندار. چون در گفت و شنید به‌اینجا رسیدیم، حاضران شروع به‌نکوهش ۴۱۰
او کردند و گفتند بحث باز به‌همان نقطهٔ پیشین رسیده‌است زیرا فن پزشکی و فن‌های دیگر نیز به‌همین نحو دارای اتفاق نظرند، و در مقام تشریح سخن خود معین کردند که هر فنی دارای اتفاق نظر در کدام مطالب است. آنگاه گفتند: «ولی آنچه تو عدالت یا اتفاق نظر می‌نامی، منظور و هدف خود را نمی‌شناسد و هیچ نمی‌داند که اثر خاصش چیست.»

آن زمان سقراط گرامی، به‌نزد تو آمدم و مسأله را از خود تو پرسیدم و گفتی اثر عدالت عبارت است از زیان‌رساندن به‌دشمنان و سودرساندن به‌دوستان. ولی چون به‌گفت و گو ادامه دادیم معلوم شد که مرد عادل به‌هیچ کس زیان نمی‌رساند بلکه هر چه می‌کند سودمند است و به‌همه سود می‌رساند. از این سخن خوشم آمد و مدتی در اندیشهٔ آن بودم. ولی سرانجام خسته شدم و بدین عقیده رسیدم که در برانگیختن دیگران به‌کسب فضیلت هیچ کس به‌پای تو نمی‌رسد، ولی توانایی تو تنها تا این نقطه پیش می‌رود و از آن پس کاری از تو برنمی‌آید. می‌دانی که کسی که خود ناخدا نیست می‌تواند خطابهٔ عالمانه‌ای در ستایش فن ناخدایی بیان کند تا شنوندگان را متوجه سازد که ناخدایی چه هنر مهمی است. همین سخن را ممکن است دربارهٔ تو بگویند و ادعا کنند که تو خود نمی‌دانی عدالت چیست، ولی در ستایش عدالت سخن می‌توانی گفت هر چند من معتقدم این سخن دربارهٔ تو صادق نیست؛ ولی یا براستی نمی‌دانی عدالت چیست و یا نمی‌خواهی مرا هم از دانش خود بهره‌ور سازی. از این رو چاره‌ای نمی‌بینم جز اینکه به‌تراسوماخوس یا کسی دیگر روی‌آورم. پس آیا بهتر آن نیست که سخنانی را که فایده‌ای جز آماده‌ساختن آدمی برای کسب فضیلت ندارند به‌یک سو نهی، و همچنان که اگر می‌خواستی من از تن خود غافل نمانم و در بهبود آن بکوشم، پس از معتقدساختن من به‌این مطلب می‌بایست به‌من بیاموزی که تن آدمی چگونه ساخته شده‌است، و برای حفظ آن چه کارهایی باید کرد، اکنون نیز باید در مورد روح و فضیلت همان رفتار را درپیش‌گیری: چنان بدان که من براستی معتقد شده‌ام که مضحک است که آدمی در اندیشهٔ همه چیز باشد ولی از روح خود، که

همه چیز را برای آن می‌خواهد، غافل بماند؛ و اینک از تو خواهش می‌کنم به‌من بگویی برای نگاهداری و پروردن روحم چه باید بکنم؛ و مرا در این باره راهنمایی کن تا ناچار نشوم در برابر لوسیاس و دیگران مقداری از روش تو را بستایم و مقداری دیگر را نکوهش کنم، و به‌تو بگویم: سقراط گرامی، روش تو برای کسانی که هنوز اهمیت روح را درنیافته و برای کسب فضیلت برانگیخته‌نشده‌اند بسیار سودمند است ولی برای کسانی که برانگیخته‌شده‌اند همان روش تو ممکن است مانعی در راه رسیدن به‌بالاترین هدف فضیلت، یعنی به‌نیکبختی باشد.

تعریفها

داثم: آنچه در همهٔ زمانهای گذشته بود و اکنون نیز از میان نرفته‌است. ۴۱۱

خدا: ذات زنده و مرگ‌ناپذیر در کمال نیکبختی؛ ذات سرمدی که علت نیکی است.

پیدایش: حرکت به‌سوی هستی: بهره‌ورشدن از هستی؛ انتقال به‌هستی.

خورشید: آن آتش آسمانی که همیشه بتنهایی به‌چشم مردمانی معین از بامداد تا شام دیده‌می‌شود؛ ستاره‌ای که در روز پیدا می‌شود؛ ذاتی زنده و مرگ‌ناپذیر که به‌حد اعلی دارای روح است.

زمان: حرکت خورشید و معیار همهٔ حرکتها.

روز: مدت زمان حرکت خورشید از هنگام برآمدن تا فرورفتن؛ روشنایی که عکس شب است.

سپیدهٔ بامداد: آغاز روز؛ نخستین روشنایی که از خورشید می‌آید.

نیمروز: زمانی که در آن سایهٔ اجسام کوتاهتر از هر زمان دیگر است.

شامگاه: پایان روز.

شب: تاریکی که عکس روز است؛ غیبت خورشید.

اتفاق: حرکتی از نامعلوم به‌سوی نامعلوم؛ علت نامعلوم رویدادی عجیب.

پیری: نقصان موجود زنده به‌علت گذشت زمان.

باد: حرکت هوا به‌گرد زمین.

هوا: عنصری که بر حسب طبیعت دارای همهٔ حرکات مکانی است.

ساختمان جهان: جسمی که بر همهٔ اشیاءِ محسوس محیط است به‌استثنای بالاترین بخش هوا.

روح: آنچه خود خود را می‌جنباند؛ علت همهٔ حرکات ناشی از زندگی موجودات زنده.

نیرو: توانایی اثربخشی اصلی.

باصره: توانایی تشخیص اشیاء از یکدیگر.

استخوان: نخاعی که به‌سبب گرمی سخت شده‌است.

عنصر: آن چیزی که موجود مرکب، از ترکیب آن پدیدآمده‌است و باز به‌آن تجزیه می‌شود.

فضیلت یک شیء: بهترین حالت آن شیء. فضیلت یک موجود زندهٔ فانی: حالت مطلقاً قابل ستایش؛ حالتی که موجود زنده در صورت بهره‌وری از آن، نیک خوانده‌می‌شود، مطابقت عادلانه با قوانین؛ حالتی که آنچه از آن بهره‌ور است کاملاً ارزنده خوانده‌می‌شود؛ حالتی که سبب وقار می‌شود.

معرفت: نیرویی که آدمی را به‌سوی نیکبختی رهنمون می‌شود؛ شناسایی نیک و بد؛ شناسایی که سبب نیکبختی است؛ حالتی روحی که ما بـه‌نیروی آن می‌توانیم حکم کنیم که چه باید کرد و چه نباید کرد.

عدالت: توافق روح با خویشتن، و نظم درست اجزای روح نسبت به‌یکدیگر و در برابر یکدیگر؛ سجیه‌ای روحی که آدمی به‌نیروی آن به‌هر کس آنچه را حـق اوست می‌دهد؛ سجیهٔ روحی که هر کس از آن بـهره‌ور بـاشد، آنـچه را بـه‌نظرش عادلانه بنماید می‌پذیرد؛ حالتی روحی که سبب می‌شود آدمی در زندگی از قانون پیروی کند؛ برابری اجتماعی؛ حالتی روحی که تابع قوانین است.

خویشتن‌داری: اعتدال روح در مورد شهوات و میلهای طبیعی؛ پیروی روح از نـظم و قـاعده در بـرابـر لذت و درد طـبیعی؛ تـوافـق درونـی آن جـزءِ روح کـه فرمانروایی حق اوست با جزئی که فرمانبری وظیفهٔ اوست؛ آزادی اخلاقی موافق طبیعت؛ توافق روح با خویشتن دربارهٔ نیک و بد؛ حالتی روحی که هر کس دارای ۴۱۲
آن باشد می‌کوشد تا آنچه را باید بدست‌آورد، کسب کند و از آنچه باید پرهیز کرد بپرهیزد.

شـجاعت: حـالتی روحـی کـه روح در پـرتو آن، در بـرابـر تـرس مـتزلزل نمی‌شود؛ شهامت جنگجویانه؛ بصیرت در امور مربوط به‌جنگ؛ تسلط بر خود در برابر ترس و خطر؛ بی‌پروایی در خدمت خردمندی؛ بی‌تزلزلی در برابر مرگ؛ حالتی روحی که آدمی به‌نیروی آن در هنگام خطر توانایی داوری درست را حفظ می‌کند؛ توانایی روحی که آدمی به‌یاری آن در برابر خطرها اعتدال خـود را نگـاه‌می‌دارد؛ توانایی روحی که آدمی در پرتو آن در فضیلت استوار می‌ماند؛ آرامی روح که در هنگام خطر از تفکر ناشی می‌گردد؛ استوارماندن در هنگام خطر بر تصمیمی که

ممکن است اجرایش با خطر همراه باشد؛ آزمودگی در جنگ؛ حالتی روحی که در پرتو آن آدمی در پیروی از قانون استوار می‌ماند.

پابرجایی: توانایی تحمل دردی‌که پیروی از اندیشهٔ درست بدنبال‌می‌آورد؛ توانایی چشم‌نپوشیدن از آنچه در نتیجهٔ اندیشیدن به‌درستیش یقین یافته‌ایم.

بسندگی به‌خود: کمال ناشی از تصاحب نیکی؛ حالتی روحی که هر کس از آن بهره‌ور باشد بر خود تسلط می‌یابد.

انصاف: چشم‌پوشی از حق و سود؛ اعتدال در استیفای حقوق ناشی از قراردادها؛ نظم روح که در پرتو آن می‌توان دریافت که چه شریف است و چه فرومایه.

استواری: تحمل درد به‌خاطر نیکی؛ تحمل مشقات به‌خاطر نیکی.

شهامت: چشم‌براه مصیبت نبودن؛ خود را نباختن در برابر مصائب.

فراغت از درد: حالتی که ما در پرتو آن از درد منفعل نمی‌گردیم.

سخت‌کوشی: حالتی که آدمی را بر آن می‌دارد تا کاری را که در پیش گرفته است بپایان‌برد؛ نوعی پابرجایی آزادانه؛ حالتی که نمی‌گذارد آدمی از کوشش ملول شود.

شرم: دست‌برداشتن از چیزی که به‌نظر نیک می‌نماید از روی آزادی و صمیمیت؛ روی‌آوردن آزادانه به‌نیکی؛ بیم از نکوهش عادلانه.

آزادی: برامبردن زندگی خود به‌استقلال؛ استقلال در همهٔ امور؛ قدرت نامحدود در همهٔ اموری که در زندگی با ما ارتباط دارد.

گشاده‌دستی: پرهیز از خرده‌بینی چه در کسب پول و چه در خرج‌کردن پول؛ حالتی روحی که آدمی به‌نیروی آن در امور مربوط به‌پول رفتاری شایسته می‌کند؛ رفتار درست در کسب و خرج پول.

ظرافت: چیره‌شدن بر خشم؛ اعتدال در شور و حرارت.

عفت: پیروی آزادانه از هر چه به‌نظر ما نیک می‌نماید؛ زندگی منظم در مورد امیال نفسانی.

نیکبختی: آن نیک که مجموع همهٔ نیکیهاست؛ نیروی کامل زندگیی که با خویشتن خرسند است؛ کمال روح و تن؛ برآوردگی همهٔ نیازهای مهم یک موجود زنده.

بزرگواری: داوری دربارهٔ همهٔ چیزها از روی اندیشهٔ درست و با معیاری

عالی.

تندذهنی: استعداد طبیعی روح، که هر که از آن برخوردار باشد به‌نیروی آن همیشه می‌داند که برای هر کس چه در خور است؛ تیزی فهم.

نجابت: درستکاری آگاهانه؛ درستکاری ذاتی.

تربیت درست روح و قلب: حالتی روحی که آدمی به‌نیروی آن همیشه برای نیکی آمادگی دارد.

بزرگی روح: رفتار شایسته در برابر هر چیزی که با ما ارتباط دارد؛ بزرگواری آگاهانهٔ روح.

همنوع‌دوستی: خصیصهٔ اخلاقی که به‌علت آن آدمی بآسانی به‌دوستی با مردمان می‌گراید؛ حالتی که ما را بر آن می‌دارد که به‌مردمان نیکی کنیم.

حق‌شناسی: سپاسگزاربودن؛ بیادداشتن نیکیهایی که از دیگران به‌ما رسیده‌است.

۴۱۳ **دینداری:** عدالت در برابر خدایان؛ نیروی خدمت آزادانه به‌خدایان؛ عقیدهٔ درست دربارهٔ پرستش خدایان؛ شناختن اینکه خدایان را چگونه باید پرستید.

نیک: آنچه هدفش را در خود دارد.

بی‌ترسی: حالتی روحی که نمی‌گذارد ما دچار بیم شویم.

آزادی از هیجان: حالتی روحی که نمی‌گذارد ما دچار عواطف شویم.

صلح: حالت فراغت از خصومتهای جنگ.

آزادی از نگرانی: سبکباری روح؛ آزادی از هیجان در برابر همهٔ چیزهایی که شهامت را برمی‌انگیزند.

زیرکی: حالتی روحی که هر کس از آن بهره‌ور باشد می‌تواند برای هر هدف وسایل شایسته را بیابد.

دوستی: اتفاق نظر در آنچه پسندیده و عادلانه است؛ برابری در هدف و جهت زندگی؛ برابری طرز فکر دربارهٔ اینکه آدمی چگونه باید بخواهد و چگونه باید عمل کند؛ اتفاق نظر در اشتراک در زندگی با نیکخواهی؛ اشتراک در عمل شایسته و تحمل شایسته.

شرافت: توانایی خوی شریف؛ رفتار نیک روح در سخن و عمل.

انتخاب: نتیجهٔ آزمایش.

نیکخواهی: محبت دربارهٔ دیگری.

خویشاوندی: تعلق به‌خانواده‌ای واحد.

اتفاق نظر: اشتراک در همهٔ امور، اتفاق در اندیشه و تصمیم.

گرایش: تحمل کامل.

دانش کشورداری: شناختن آنچه پسندیده و سودمند است؛ شناسایی که در کشور عدالت پدیدمی‌آورد.

رفاقت: پیوندی دوستانه میان همسالان برای نوعی با هم زیستن.

تدبیر نیک: اندیشهٔ نیکو.

اعتماد: اعتقاد راسخ بر اینکه چیزی همان گونه است که بر ما نمایان می‌شود.

وفا: قابل اعتمادبودن از لحاظ اخلاقی.

حق‌پرستی: حالتی که در تصدیق و انکار آشکار می‌شود؛ شناختن واقعیت.

اراده: پیوند میل و عقل؛ خواهشی که عقل راهنمایش است؛ میل در ارتباط طبیعی با عقل.

پند: توصیه‌ای که کسی پیش از انجام عمل به‌دیگری می‌کند دربارهٔ اینکه چگونه باید عمل کند.

فرصت مناسب: رسیدن زمانی که در آن عملی را باید انجام‌داد یا انفعالی را باید پذیرفت.

احتیاط: خود را از ناملایمی برحذرداشتن؛ دقت در برحذربودن از چیزی.

نظم: نمایانی شباهت موجود میان همهٔ اشیایی که با یکدیگر ارتباط دارند؛ اعتدالی که علت همهٔ اشتراکهای متقابل است.

دقت: آمادگی و انتظار روح برای دریافتن و فهمیدن.

استعداد نیک: سرعت در آموختن؛ قابلیت طبیعی.

نیروی دریافت: استعداد روح برای آموختن سریع.

حکم حقوقی: تصمیم نهایی دربارهٔ موضوع مورد دعوی.

مرافعه: دعوی دربارهٔ حق و ناحق.

پیروی از قانون: اطاعت از قوانین خوب.

آرامش روحی: نشاط ناشی از آگاهی بر اعمال نیک.

شرف و افتخار: مزایایی که در برابر انجام‌دادن اعمال نیک به‌کسی داده می‌شود؛ ارج‌نهادن به‌کسی به‌علت فضیلتش؛ نگاهداری حیثیت.

آمادگی: نمایان‌ساختن قصد به‌انجام‌دادن کاری.

نیکوکاری: کردن کاری نیک با میل و اراده دربارهٔ کسی؛ رساندن سود به کسی؛ خدمت بهنگام.

اتفاق نظر (سیاسی): توافق فرمانروایان و فرودستان دربارهٔ اینکه فرمانروایان چگونه باید فرمان‌برانند و فرودستان چگونه باید فرمان‌ببرند.

قانون اساسی: توافق گروهی از مردمان دربارهٔ اینکه چگونه باید با هم زندگی کنند تا نیکبخت باشند؛ توافق قانونی و مدون یک قوم.

۴۱۴ **پیش‌بینی:** مجهزشدن برای رویارویی با رویدادهای آینده.

تدبیر: تفکر دربارهٔ اینکه شخص برای رویارویی با رویدادهای آینده چگونه باید مجهز باشد.

پیروزی: چیرگی در نبرد.

آمادگی ذهن: توانایی بر داوری درست و سریع دربارهٔ آنچه گفته‌می‌شود.

هدیه‌دادن: مبادلهٔ نیکخواهی.

وقت مناسب: زمانی که به‌ما برای رسیدن به‌سودی یاری می‌کند.

حافظه: نیروی روحی که حقایق موجود در روح را نگاه‌می‌دارد.

تفکر: اندیشیدن دقیق.

اندیشیدن: آغاز شناسایی.

خداترسی: بیم از ارتکاب گناه در برابر خدایان؛ خدمت‌کردن به‌چیزی مطابق طبیعت آن چیز به‌منظور بزرگداشت خدا.

پیشگویی: شناسایی بی‌دلیل که کسی را توانا می‌سازد بر اینکه از رویدادی در آینده خبر دهد.

دانش مبتنی بر اندیشه (معرفت): شناسایی بی‌اتکا به‌مفروضات؛ شناختن ابدیت؛ شناسایی که با علل اشیاء سروکار دارد.

فلسفه: کوشش برای شناختن ابدیت؛ توانایی بر دیدن حقیقت در آنچه حقیقی است؛ اندیشیدن مبتنی بر خرد.

شناسایی (علم): اعتقادی روحی که در رویارویی با خرد استوار می‌ماند؛ فعالیتی برای دریافتن یک یا چند موضوع به‌نحوی که خرد استواری آن را بپذیرد؛ توجیه و توضیح درست که چون درباره‌اش اندیشیده‌شود استواریش نمایان گردد.

تصور (پندار): عقیده‌ای که چون درباره‌اش خردمندانه اندیشیده‌شود

ممکن است دگرگون شود؛ حرکت اندیشه؛ شکلی از اندیشیدن که در رویارویی با خرد گاه همچون نمودی فریبنده نمایان می‌شود و گاه درست.

احساس: حرکت روح که از تن سرچشمه می‌گیرد؛ خبری که روح از تکانی که بر تن وارد شده‌است می‌یابد، و به‌سبب آن خبر، عقیده‌ای می‌یابد بر اینکه علت آن تکان چیست، بی آنکه آن عقیده با دلایلی همراه باشد.

قابلیت روح: همهٔ آن حرکات و حالات روح که ما به‌سبب آنها دارای سجیهٔ معینی می‌شویم.

سخن: اندیشه‌هایی که از راه دهان به‌بیرون راه‌می‌یابند.

جمله: سخنی که بیانی دربارهٔ چیزی را حاوی است و با علائم کتابت ثبت شده‌است؛ سخنی ترکیب‌یافته از اسم و فعل بدون موسیقی.

اسم: بیانی نامرکب دربارهٔ همهٔ چیزهایی که خود حاوی بیانی دربارهٔ خود نیستند.

بیان زبانی: صدایی انسانی حاوی سخن که با علائم کتابت ثبت شده‌است، و بیانی از طریق علامات بدون موسیقی.

هجا: اعضای صدای انسانی حاوی سخن که با علائم کتابت ثبت شده‌است.

تعریف: توضیحی مرکب از مفهوم نوع و فصل.

علامت: آنچه در مسائل مجهول به‌عنوان دلیل بکارمی‌بریم.

دلیل: حکم درست؛ جمله‌ای که معنیش از طریق معلومات قبلی آشکار می‌شود.

حرف (الفبا): جزءِ نامرکب صدای حاوی سخن؛ آنچه صداهای حاوی سخن را به‌صورت صدای حاوی سخن درمی‌آورد.

سودمند: آنچه سبب می‌شود ما تندرست و رستگار شویم؛ آنچه علت نیک است.

سود: آنچه به‌نیک می‌انجامد.

زیبا: آنچه نیک است.

نیک: آنچه علت نگاهداری چیزهاست؛ آنچه حاوی علت آن چیزهایی است که با طبیعت اشیاء موافقند.

خویشتن‌دار: کسی که سجیه‌اش مطابق اخلاق و شرف است.

حق: نظم قانونی که سبب عدالت است.

۴۱۵ **آزادانه:** کاری که آدمی بی اثر عاملی بیرونی به‌آن گرایش احساس می‌کند؛ آنچه آدمی خود انتخاب می‌کند؛ آنچه آدمی با عمد و قصد بپایان‌می‌رساند.

آزاد: کسی که بر خویشتن فرمان می‌راند.

مناسب: آنچه میان افراط و تفریط قراردارد و برای همهٔ اقتضاهای هنر کافی است.

اندازه: میانهٔ درست بین افراط و تفریط.

مرگ‌ناپذیری: هستی توأم با روح که دائم به‌یک حال می‌ماند.

دینداری: خداپرستی؛ کاری که خدا را خوش می‌آید.

عید: پاره‌ای از زمان که به‌موجب قانون متبرک شمرده شده‌است.

آدمی: موجود زندهٔ بی‌پر دوپای پهن‌ناخن که یگانه موجود توانا بر شناختن مفهوم اشیاء است.

قربان: هدیه‌ای که به‌خدایان داده‌می‌شود.

دعا: خواستن چیزی از خدایان که در نظر آنان نیک است.

شاه: فرمانروای کشور که به‌موجب قانون غیرمسؤول است؛ مدیر همهٔ امور کشور.

حکومت: مراقبت بر تمام کشور.

وکالت: اختیار قانونی.

قانونگذار: ابداع‌کنندهٔ قوانینی که ادارهٔ امور کشور مطابق آنها صورت می‌گیرد.

قانون: تصمیمی که یک قوم در مورد امور کشور می‌گیرد برای مدتی نامحدود.

فرضیه: امر مفروضی که درستیش ثابت نشده‌است.

نظامنامه: تصمیمی که در مورد امور کشور برای مدتی محدود گرفته می‌شود.

مرد سیاسی: مردی که دانش لازم برای ارادهٔ امور کشور را دارد.

کشور: اقامتگاه عده‌ای از مردمان که تحت قانونی واحد زندگی می‌کنند.

نیکی کشور: وجود قانون اساسی درست.

هنر جنگ: آزمودگی در جنگ.

اتحاد سیاسی: همکاری در جنگ.

نجات: مصون‌ماندن از آسیب.

فرمانروای مستبد: فرمانروایی که در کشور مطابق میل خود حکومت می‌کند.

سوفسطایی: کسی که جوانان سرشناس و توانگر را شکار می‌کند تا مزدی بدست‌آورد.

ثروت: مالی که برای نیکبختی کافی است؛ مقداری فراوان از وسایل رسیدن به‌نیکبختی.

پاک‌کردن: جداکردن بدتر از بهتر.

پیروزشدن: چیره‌گردیدن.

نیکمرد: آن که در حق دیگران نیکی می‌کند.

خویشتن‌دار: کسی که بر میل خود تسلط دارد.

مسلط بر خود: کسی که می‌تواند بر آن جزءِ روح که می‌کوشد بر خلاف خرد و تفکر عمل کند مسلط گردد.

مرد لایق: کسی که خصیصهٔ روحیش در کمال نیکی است و لیاقت شایسته به‌خود را نشان‌می‌دهد.

نگرانی: اندیشه‌ای پر از درد بی آنکه چاره‌ای بشناسد.

کندذهنی: آهستگی در آموختن.

خدایگانی: حکومت نامحدود مبتنی بر قانون (بر بندگان زرخرید).

رفتار خلاف فلسفه: رفتار حاکی از دشمنی با پژوهش علمی.

ترس: تزلزل روح به‌علت انتظار درد.

خشم: برآشفتگی بدون تفکر؛ بیماری روح که حاصل نیندیشیدن است.

چاپلوسی: رفتاری با دیگران که تنها به‌خاطر جلب نفع صورت می‌گیرد نه برای جلب نیکی؛ رفتار بیرون از اندازه که منظور از آن این است که رفتارکننده خود را در نظر دیگران خوشایند جلوه دهد.

غضب: میل به‌انتقام‌گرفتن توأم با هیجان.

بی‌پروایی: بی‌عدالتی که به‌اهانت منجر می‌شود.

لگام‌گسیختگی: رفتاری که آدمی از طریق آن، بر خلاف اندیشهٔ درست، ۴۱۶
بازور خود را به‌سوی چیزی می‌کشد که به‌نظرش مطبوع می‌نماید.

بی‌تصمیمی در عمل: گریز از شروع به‌کاری که با مشقت همراه است؛ ترس آمیخته با زبونی از شروع به‌حمله.

مبدأ (آغاز): نخستین علت هستی.
افترا: جدایی‌افکندن میان دوستان از طریق سخن.
زمان مناسب: زمانی که برای انجام‌دادن کاری مناسب است.
نقصان: بی‌بهرگی از نیکی.
شرم: ترس از شهرت بد.
گزافه‌گویی: نسبت‌دادن نیکهایی به‌خود بدون داشتن آنها.
خطا: عمل بر خلاف اندیشهٔ درست.

حسد: احساس درد از اینکه دوستان نعمتی را دارند یا آن را بدست آورده‌اند.

بی‌شرمی: سجیه‌ای که سبب می‌شود کسی به‌خاطر کسب سود، شهرت بد را تحمل کند.

بی‌باکی: اعتماد بیش از اندازه به‌خود در مورد مقاومت در برابر احساس ترس.

اسراف: سجیه‌ای که سبب می‌شود کسی بدون تفکر در خرج زیاده‌روی کند.

بی‌استعدادی: استعداد طبیعی بد، وگرایش طبیعی به‌خطاکاری؛ بیمارگونه بودن قابلیت طبیعی.

امید: انتظار نیکی.
دیوانگی: حالتی روحی که مانع از اندیشیدن درست است.
پرگویی: ناتوانی از تسلط بر خود در سخن‌گفتن.
تضاد: وجود دورترین فاصله میان اشیایی که از نوعی واحدند.
عمل از روی اجبار: کاری که کسی بر خلاف قصد خود می‌کند.
تربیت: تیمارداری روح.

هنر قانونگذاری: دانستن اینکه چگونه می‌توان کشوری را به‌لیاقت و نیکی رساند.

نصیحت‌کردن: گفتن سخنی خردمندانه به‌منظور تنبیه؛ سخنی که به‌کسی گفته‌می‌شود برای جلوگیری از ارتکاب خطا.

یاری: دفع‌کردن خطری موجود یا خطری که تهدید می‌کند.
تنبیه‌کردن: تیمارداری روحی که مرتکب خطا شده‌است.

توانایی: استعداد مطلوب برای عمل‌کردن و سخن‌گفتن؛ قدرت به‌انجام‌دادن کاری معین؛ نیروی طبیعی.

نجات‌دادن: از آسیب مصون‌داشتن.

اشعار

۱

تا لب بر لب آگاثون نهادم، روحم را میان دو لبم یافتم
که پر گشاده‌بود تا به‌روح او بپیوندد.

۲

سیبی به‌سوی تو انداختم تا دل خود به‌من ببخشی
هدیه‌ام را بپذیر و خود را به‌من ببخش.
امیدوارم تقاضای مرا رد نکنی
سیب را بگیر و پند مرا بشنو: جوانی و شادکامی گذران است.

۳

سیبی هستم که عاشقت به‌سوی تو انداخته‌است.
به‌اشاره به‌او بگو که خواهشش را می‌پذیری.
من و تو هر دو، روزی خواهیم‌پژمرد.

۴

ای ستارهٔ من، به‌ستارگان می‌نگری. کاش من خود آسمان بودم
و به‌جای دو چشم با هزار چشم در تو می‌نگریستم.

۵

ای ستارهٔ بامداد که لبخندزنان بر زندگان می‌تابی
برای مردگان ستارهٔ شامگاهی.

۶

هنگام تولد هکابه و پیرزنان شریف ایلیون، الهه‌های ریسندهٔ سرنوشت برای آنان اشک و درد را رشته‌اند.

ای دیون، تو را نیز ارادهٔ آسمانی از پاداش کارهای نمایان و امیدهای والایت بی‌نصیب ساخت.

۷

ای دل، جز این نگفتم که آلکسیس زیباست،
همه چشم بر او دارند، و بی‌خبر از خود در پی او می‌روند.
ای دل، چرا به‌سگان استخوان نشان‌می‌دهی؟
پشیمانی فراخواهدرسید:
مگر از یاد برده‌ای که فایدروس چگونه از ما گریخت؟

۸

آرخه‌آناسا آن من است. هر چند بر چهرهٔ آن دختر هرجایی چین افتاده است، ولی در هر چین، اروسی نهفته‌است.
هنگامی که از کولوفون می‌رفت شکوفایی جوانی داشت.
آنگاه که به‌نزد شما آمد، ای بیچارگان، چگونه آن شعله را تحمل کردید؟

۹

ما مردگان ارتریا، زادگان اوبوئا هستیم،
ای کشتزارهای وطن، از شما چه دور افتاده‌ایم!

۱۰

از خیزابه‌های پرهیاهوی اژه جدا شده
در میدان اکباتانا جای گرفته‌ایم.
درود مرا به‌وطنم، ارتریای زیبا، برسانید،
به‌آتنیان برسانید،

به‌ساحلی که همسایهٔ ماست، درود مرا برسانید،
و به‌دریا که معشوق من است، درود مرا برسانید.

۱۱

آن که گنج را یافت طناب را به‌دور انداخت،
آن که گم کرد طناب را دید:
گنج را نیافت و طناب را یافت و آن را مایهٔ تسلی خود دید و به‌گردن خود انداخت.

۱۲

یابنده و نیابنده دو تنند: یابندهٔ گنج طناب را به‌دور می‌اندازد
و گم‌کنندهٔ گنج ــ چه تسلیی! ــ طناب نجات‌دهنده را می‌یابد.

۱۳

کوپریس به‌فرشتگان هنر گفت: «دختران، از عشق شرم مکنید! وگرنه اروس برآشفته را بر آن می‌دارم که با شما به‌نبرد برخیزد.»
فرشتگان به‌کوپریس گفتند: با این سخن شاید آرس را بترسانی!
اروس، پسر تو، هرگز قصد نبرد با ما نمی‌کند.»

۱۴

کاریتها در حال جست و جو گفتند: «پرستشگاه ما باید ابدی باشد»
نخستین بار، سر «آریستوفانس» خانه‌ای را که می‌جستند به‌آنان عرضه کرد.

۱۵

من، لائیس که همه می‌ستایندش، و پیشتر همهٔ یونانیان را می‌فریفتم، و در آستانهٔ خانه‌ام گروهی انبوه از جوانان دلباخته مکان داشتند، اکنون آئینه را به‌کوپریا می‌بخشم: چه، خود را آن گونه که اکنون هستم نمی‌پسندم، و آئینه مرا آن گونه که بودم، نشان‌نمی‌دهد.

۱۶

بعضی می‌گویند فرشتگان هنر نه تا هستند: این تعداد کم است!
اینک دهمین را بنگرید: «سافو» که از لسبوس برخاسته‌است.

۱۷

ای پیندار، از هدیه‌های تو بیگانگان با سپاسگزاری بهره‌ور شدند و «ثبن» که شهر تو است، با دلی آکنده از عشق.
سرود تو در خدمت فرشتگان هنر، آهنگ دعا داشت.

۱۸

نگین انگشتری کوچک است و با این همه تصویر پنج گاو در آن است که چنانکه گویی زنده‌باشند به‌چرا مشغولند؛
هر چند با شتاب از چراگاه گریختند
ولی قاب زرین نگین، راه را بر آنان بست.

۱۹

دست هنرمند، ساتور خادم برومیو را برای ما آفریده و به‌یاری نیروی خدایی به‌سنگ مرمر جان بخشیده‌است.
با پریان بازی می‌کنم، و ـ شگفتا ـ به‌جای شراب ارغوانی آب زلال می‌بخشم.
مسافر راهپیما، آهسته نزدیک شو، بسیار آهسته: تا مبادا خواب اروس را، که به‌اعضای تنش آرامی بخشیده‌است، پریشان کنی.

۲۰

یار گرامی باکوس هستم که سرش به‌شاخ آراسته‌است؛
و باگشاده‌دستی آب سیمگون برای نوشیدن می‌بخشم.
اروس جوان به‌خواب رفته‌است و دستی که بمهربانی به‌سرش می‌کشم بیدارش نمی‌کند.

۲۱

این ساتور که به‌دست دیودوروس ساخته شده‌است،
تصویر نیست، زندگی به‌خواب‌رفته‌ای است.
اگر تکانش بدهند بیدار می‌شود؟ امتحان کن، نقره در خوابی سنگین است.

۲۲

این خدمتکار پریان را، این نغمه‌سرا را که آب را خوش‌دارد و در جاهای تر بازی و جست و خیز می‌کند، این غوک را، مسافری راهپیما که بر کنار این جویبار تشنگی خود را فرونشاند، از آهن ساخت، و برای وفاداری به‌عهدی که کرده‌بود در این مکان جای‌داد. زیرا (این خدمتگار پریان) با نغمه‌ای که در میان صخره‌ها می‌سرود آنچه را راهپیما می‌جست و در طلبش سرگردان بود، آب روان جویبار را، به‌او نشان‌داد. آنگاه راهپیمای تشنه به‌دنبال آواز منادی روان شد و آبی را که آه‌کشان می‌جست، یافت.

۲۳

پافیا روزی از خیزابه‌های دریا گذشت و به‌کنیدوس آمد،
تا تصویر هنرمندانهٔ قامت خود را تماشا کند.
چون تصویر را در حوالی مکان متبرک از هر سو نگریست از روی تعجب فریاد برآورد:
«پراکسیتلس، مرا در کجا برهنه دیده‌است؟»
هرگز آنچه را از چشمهای فانی پوشیده‌است، ندیده‌بود،
بلکه هنگامی که تصویر را می‌ساخت، آرس قلم فولادینش را رهبری کرد.

۲۴

کوپریا به‌کنیدوس آمد تا شاهکار پراکسیتلس را تماشا کند.
گفت: «خدایا، هنرمند در کجا پنهانی برهنه مرا دیده‌است؟»

۲۵

تو را نه پراکسیتلس ساخته‌است و نه قلم فولادین او،
بلکه تو چون سیب را گرفتی همان گونه برجای ماندی.

۲۶

خاموش باشید ای پریان جنگل، خاموش باش ای چشمهٔ جوشان، و دیگر آب خود را به‌دره مریز، ای برمها خاموش شوید. اینجا پان نای خوشاهنگ خود را می‌نوازد در حالی که نیهای به‌هم‌بسته را به‌لب دارد.

درگرداگرد او پریان چشمهٔ جوشان، و پریان جنگل سبز با پاهای فروزان خود می‌رقصند.

۲۷

ای راهپیما در اینجا، در پای این کاج که آهسته زمزمه می‌کند، بنشین.
سر درخت، در آن بالا، از باد مغرب می‌لرزد.
چشمهٔ من زمزمه‌کنان برای تو روان است، و نی چوپان هوش از سرت می‌رباید:
آواز نی آهسته می‌چکد، و خواب آهسته به‌روی مژگان می‌چکد.

۲۸

گور مسافر کشتی‌شکسته‌ای که به‌ساحل افتاده‌است!
و در پهلویش دهگانی آرمیده‌است.
مرگ، در اعماق دریا و در خشکی دهان گشاده‌است.

۲۹

دریای خروشان نیز به‌من دل سوزاند، و در میان توفان خیزابه‌ها واپسین جامه‌ام را از من نگرفت.

ولی آدمیی با دست آلوده به‌گناه، آن جامه را از من ربود، و این ننگ را خرید، با آنکه سودی برایش نداشت.

باشد که در حالی که آن را به‌تن دارد در میان سایه‌های آئیدس فروبرود و با جامهٔ من در برابر دادگاه مینوس ظاهر شود.

۳۰

ای کشتی‌رانان، بخوشی به‌مقصد برسید! ولی بشنوید:
این تپه یکی از قربانیان دریا را دربرگرفته‌است.

۳۱

زمان همه چیز را گمراه می‌کند؛ سالهای گریزان، بتدریج، شکل و نام و نیکبختی و طبیعت را دگرگون می‌سازند.

۳۲

آه، چرا مرا که درخت گردو هستم، در کنار راه نشاندند!
هر کودکی که از اینجا می‌گذرد، برای بازی سنگی به‌من می‌زند،
نوجوانان ساقه‌ها و شاخه‌های پربارم را شکسته‌اند
زیرا سنگهایی که می‌انداختند به‌فراوانی تگرگ بود.
ما درختان، هر چند بهترین میوه‌ها را بیاوریم، فایده‌ای نمی‌بریم؛
بار درخت بدبختی همچون من، مایهٔ استهزایش می‌شود.

۳۳

چون در بیشهٔ آکنده از سایه گام نهادیم چشممان به‌کوثرنس افتاد، همچون سیب رنگ ارغوان داشت؛ ترکش و تیرهای تیزپرش با او نبودند؛
آرام از شاخی پربرگ آویخته‌بودند؛ و خود او، در حالی که خواب برش چیره شده‌بود، در میان گلهای سرخ افتاده‌بود.
لبخندی با لبهایش بازی می‌کرد، و زنبوران عسل لبهایش را می‌مکیدند تا در کندوی خود انگبین آماده کنند.

فهرست نامهای کتاب به‌یونانی[1]

آئکسونه	Aexone
آئیدس	Aïdes
آباریس	Abaris
آپاتوری	Apaturi
آپمانتوس	Apemantos
آپولودوروس	Apollodoros
آپولون	Apollon
آتالانتا	Atalanta
آترئوس	Atreus
آتروپوس	Atropos
آتلاس	Atlas
آتلانتیس	Atlantis
آتنه	Athene
آتیکا	Attika
آثاماس	Athamas
آثوس	Athos
آخارنای	Acharnai
آخایا	Achaia
آخروس	Acheros
آخرون	Acheron
آخلوئوس	Acheloos
آخیلئوس (آخیل)	Achilleus
آدئیمانتوس	Adeimantos
آدراستوس	Adrastos
آدراستیا	Adrasteia
آدمتوس	Admetos
آرتمیس	Artemis
آرتمیسیون	Artemision
آرخدموس	Archedemos
آرخون	Archon
آرخه‌آناسا	Archeanassa
آرخلائوس	Archelaos
آرخیپوس	Archippos
آرخیداموس	Archidamos
آرخیلوخوس	Archilochos
آرخینوس	Archinos
آردیایوس	Ardiaios
آرس	Ares

۱. بر اساس فهرستی که مرحوم دکتر لطفی تلفظها را مشخص کرده‌اند.

آرکاد	Arkad
آرگوس	Argos
آرمنیوس	Armenios
آریستودموس	Aristodemos
آریستوفانس	Aristophanes
آریستوفون	Aristophon
آریستوکراتس	Aristokrates
آریستوکریتوس	Aristokritos
آریستوگیتون	Aristogeiton
آریستون	Ariston
آریستونوموس	Aristonymos
آریسته‌ئیدس	Aristeides
آریستیپوس	Aristippos
آریفرون	Ariphron
آریوپاگوس	Areiopagos
آزائس	Azaës
آزوپوس	Asopos
آسپاسیا	Aspasia
آستولوس	Astylos
آسکلپیوس	Asklepios
آفرودیته (آفرودیت)	Aphrodite
آفیدنای	Aphidnai
آکادمیا	Akademie
آکارنانیا	Akarnania
آکروپلیس	Akropolis
آکسیوخوس	Axiochos
آکوسیلائوس	Akusilaos
آکومنوس	Akumenos
آکه‌سیمبروتوس	Akesimbrotos
آگاثوکلس	Agathokles
آگاثون	Agathon
آگامدس	Agamedes
آگاممنون	Agamemnon
آگرا	Agra
آگلائوفون	Aglaophon
آگلائیون	Aglaion
آگیس	Agis
آلکتاس	Alketas
آلکساندروس	Alexandros
آلکس‌تیس	Alkestis
آلکسی‌دموس	Alexidemos
آلکسیس	Alexis
آلکمئون	Alkmeon
آلکیبیادس	Alkibiades
آلکینوس	Alkinoos
آلوئاده	Aleuade
آلوپکه	Alopeke
آمازون	Amazon
آماسیس	Amasis
آمستریس	Amestris
آمفرس	Ampheres
آمفیارائوس	Amphiaraos
آمفیپولیس	Amphipolis
آمفیتریون	Amphitryon
آمفی‌لوتوس	Amphilytos
آمفیون	Amphion
آموکوس	Amykos
آمون	Ammon

آموناندروس	Amynandros
آمون‌تور	Amyntor
آناخارسیس	Anacharsis
آناکرئون	Anakreon
آناکساگوراس	Anaxagoras
آنتایوس	Antaios
آنتنور	Antenor
آنتیستنس	Antisthenes
آنتیفون	Antiphon
آنتی‌لوخوس	Antilochos
آنتی‌مویروس	Antimoiros
آنتیوخیا	Antiochia
آنثمیون	Anthemion
آندروتیون	Androtion
آندروس	Andros
آندروماخه	Andromache
آندرومدس	Andromedes
آندرون	Andron
آنوتوس	Anytos
آوتوختون	Autochton
آوتولوکوس	Autolykos
آیاس	Aias
آیاکوس	Aiakos
آیانتودوروس	Aiantodoros
آیسخولوس (آشیل)	Aischylos
آیسخینس	Aischines
آیسوپوس (ازوپ)	Aisopos
آیگوپتوس	Aigyptos
آیگیستوس	Aigisthos
آیگینا	Aigina
آینیاس	Aineias
اپئوس	Epeus
اپیخارموس	Epicharmos
اپیداوروس	Epidauros
اپیکراتس	Epikrates
اپیگنس	Epigenes
اپی‌مثئوس	Epimetheus
اپی‌منیدس	Epimenides
اخکراتس	Echekrates
اراتو	Erato
اراستوس	Erastos
اراسیستراتوس	Erasistratos
اُراکل	Orakel
ارتریا	Eretria
ارختئوس	Erechtheus
ارخیا	Erchia
اروس	Eros
اروسیختون	Erysichthon
اروکسیاس	Eryxias
اروکسیماخوس	Eryximachos
اریختونیوس	Erichthonios
اریدانوس	Eridanos
اریفوله	Eriphyle
ارینوس	Erinus
اسپوسیپوس	Speusippos
استراتونیکوس	Stratonikos
استسیخوروس	Stesichoros
استفانوس	Stephanos

استوکس	Styx
استوگیوس	Stygios
اسفاگیا	Sphagia
اسکوپاس	Scopas
اسکوث	Skyth
اسکولا	Skylla
افه‌سوس	Ephesos
افیالتس	Ephialtes
الازیپوس	Elasippos
الوسیس	Eleusis
الیس	Elis
امپدوکلس	Empedokles
اندومیون	Endymion
اوئنور	Euenor
اوئنوس	Euenos
اوئاثلوس	Euathlos
اوئایمون	Euaimon
اوبوئا	Euböa
اوپیس	Opis
اوتوس	Otos
اوثودموس	Euthydemos
اوثوفرون	Euthyphron
اودوروس	Eudoros
اودوسه‌ئوس (اودیسه‌ئوس)	Odysseus
اودوکسوس	Eudoxos
اودیکوس	Eudikus
اورانوس	Uranos
اورانیا	Urania
اورثاگوراس	Orthagoras
اورستس	Orestes
اورفئوس	Orpheus
اوروباتوس	Eurybatos
اوروبیوس	Eurybios
اوروپوس	Oropos
اوروپولوس	Eurypylos
اوروساکس	Eurysakes
اوروسثنس	Eurysthenes
اوروکلس	Eurykles
اورومدون	Eurymedon
اوریپیدس	Euripides
اوریثویا	Oreithyia
اوفرایوس	Euphraios
اوفرونیوس	Euphronios
اوفموس	Euphemos
اوکئانوس	Okeanos
اقلیدوس (اوکلئیدس)	Eukleides
اولومپوس	Olympos
اولومپیون	Olympion
اوملوس	Eumelos
اومولپوس	Eumolpos
اویاگروس	Oiagros
اویدیپوس (اودیپوس)	Oidipus
اوینوئه	Oinoë
اوینوفوتا	Oinophyta
ایبوکوس	Ibykos
ایتونی	Itoni
ایثاکا	Ithaka

ایدا	Ida
ایزیس	Isis
ایستموس	Isthmos
ایسمنیاس	Ismenias
ایسوکراتس	Isokrates
ایسولوخوس	Isolochos
ایفیکلس	Iphikles
ایکوس	Ikkos
ایلی‌ثویا	Eileithyia
ایلیسوس	Ilissos
ایلیون	Ilion
ایناخوس	Inachos
اینوکوس	Inykos
ایونیا	Ionia
باسیلیکا	Basilika
باکخیوس	Bakcheios
باکوس	Bacchus
باکیس	Bakis
براسیداس	Brasidas
بروسون	Bryson
برومیو	Bromio
بریارِئوس	Briareos
بوئوتیا	Boeotia
بورِئاس	Boreas
بیاس	Bias
پئیریثوس	Peirithoos
پاتروکلوس	Patroklos
پارالوس	Paralos
پارمنیدس	Parmenides

پارنس	Parnes
پاروس	Paros
پافیا	Paphia
پالامدس	Palamedes
پامفولیا	Pamphylia
پان	Pan
پانداروس	Pandaros
پانوپئوس	Panopeus
پاوسانیاس	Pausanias
پایان	Paean
پایانیا	Paiania
پراکسیتلس	Praxiteles
پرامنس	Pramnes
پرامنینا	Pramnina
پردیکاس	Perdikkas
پرسه‌ئوس	Perseus
پرسه‌فونه	Persephone
پروتارخوس	Protarchos
پروتاگوراس	Protagoras
پروتانیون	Prytaneion
پروتئوس	Proteus
پرودیکوس	Prodikos
پروسپالتا	Prospalta
پروکلس	Prokles
پرومثه‌ئوس	Prometheus
پریاموس	Priamos
پریاندروس	Periandros
پریکلس	Perikles
پرینه	Priene

پسیستراتوس	Pesistratos
پگاز	Pegas
پلاتایا	Plataia
پلثرن	Plethren
پلوپس	Pelops
پلوپیداس	Pelopidas
پلوتون	Pluton
پلِئوس	Peleus
پلیاس	Pelias
پنست	Penset
پنوکس	Pnyx
پنه‌لوپه	Penelope
پنیا	Penia
پوتیدایا	Potidaia
پوثو	Pytho
پوثودوروس	Pythodoros
پوثوکلس	Pythokles
پوثوکله‌ئیدس	Pythokleides
پوروس	Poros
پورها	Pyrrha
پوریفلگثون	Pyriphlegethon
پوریلامپس	Pyrilampes
پوسه‌ئیدون (پوزیدون)	Poseidon
پولمارخوس	Polemarchos
پولوئیدوس	Polyeidos
پولوتیون	Pulytion
پولوداماس	Polydamas
پولوس	Polos
پولوکراتس	Polykrates

پولوکسنوس	Polyxenos
پولوکلئیتوس	Polykleitos
پولوگنوتوس	Polygnotos
پولوهومنیا	Polyhymnia
پونتوس	Pontos
پیتاکوس	Pittakos
پیتثوس	Pitthos
پیرائیوس (پیرئوس)	Peiraieus
پیندار	Pindar
تئوس	Teos
تارتاروس	Tartaros
تارنت	Tarent
تالوس	Talos
تاناگرا	Tanagra
تانتالوس	Tantalos
تاورِئاس	Taureas
تثوس	Tethys
ترپسیخوره	Terpsichore
ترپسیون	Terpsion
تروفونیوس	Trophonios
ترویا (تروآ)	Troia
تریپتولموس	Triptolemos
تریلوس	Terillos
تسپیس	Tespis
تلامون	Telamon
تلفوس	Telephos
تلماخوس	Telemachos
تمنوس	Temenos
تورتایوس	Tyrtaios

تورهنیا	Tyrrhenia
توفون	Typhon
تونیخوس	Tynnichus
تیتوئوس	Tityos
تیرسیاس	Tiresias
تیساندروس	Tisandros
تیسون	Teison
تیسیاس	Teisias
تیمارخوس	Timarchos
تیموتئوس	Timotheos
تئاریون	Thearion
تئاگس	Theages
تئای‌تتوس	Theaitetos
تئودوتوس	Theodotos
تئودوروس	Theodoros
تئوسدوتیدس	Theosdotides
تئوکلومنوس	Theoklymenus
تاسوس	Thasos
تاموراس	Thamyras
تاموریس	Thamyris
تاموس	Thamus
ثبن (تب)	Theben
ثتیس	Thetis
ثراسولوس	Thrasyllos
ثراسوماخوس	Thrasymachos
ثرامنس	Theramenes
ثرسیتس	Thersites
ثسالی	Thessali
ثسه‌ئوس	Theseus
ثمیس	Themis
ثمیستوکلس	Themistokles
ثواستس	Thyestes
ثوث	Theuth
ثوریوی	Thurioi
ثوکودیدس	Thukydides
خائردموس	Chaeredemus
خارمانتیدس	Charmantides
خارمیدس	Charmides
خاروندانس	Charondas
خاریت	Charit
خالکدون	Chalkedon
خالکیس	Chalkis
خایرفون	Chairephon
خروسس	Chryses
خن	Chen
خولارگوس	Cholargos
خیرون	Cheiron
خیمایرا	Chimaira
خیوس	Chios
دئوکالیون	Deukalion
دئینوماخه	Deinomache
داتیس	Datis
داردانوس	Dardanos
داردانیا	Dardania
دانائید	Danaid
دانائوس	Danaos
دایدالوس	Daidalos
دایمون	Daimon

دایمونیون	Daimonion
دراکون	Drakon
درروپیدس	Dropides
دلفوی (دلفی)	Delphoi
دلیون	Delion
دمودوکوس	Demodokos
دموس	Demos
دموکراتس	Demokrates
دودونا	Dodona
دوریس	Doris
دیاپرپس	Diaprepes
دیوپومپوس	Diopompos
دیوتیما	Diotima
دیوسکور	Dioskur
دیوکلس	Diokles
دیومدس	Diomedes
دیون	Dion
دیونوسودوروس	Dionysodoros
دیونوسوس	Dionysos
دیونوسیوس	Dionysios
دیونه	Dione
رادامانثوس	Rhadamanthys
زئوس	Zeus
زامولکسیس	Zamolxis
زتوس	Zethos
زنون	Zenon
زوپوروس	Zopyros
زوکسیپوس	Zeuxippos
زوکسیس	Zeuxis
سائورومات	Sauromat
سائیس	Sais
ساتور	Satyr
ساتورن	Satyrn
ساتوروس	Satyros
سارامبوس	Sarambos
سارپدون	Sarpedon
سافو	Sappho
سالامیس	Salamis
ساموس	Samos
سانیون	Sannion
اسپرخیوس	Spercheios
استسیلئوس	Stesileos
استسیمبروتوس	Stesimbrotos
سریف	Seriph
سفتوس	Sphettos
اسکاماندر	Skamander
اسکاماندروس	Skamandros
اسکلیاس	Skellias
اسکیرون	Skiron
سلومبریا	Selymbria
اسمیکریون	Smikrion
سوراکوس (سیراکوس)	Syrakus
سوفرونیسکوس	Sophroniskos
سوفوکلس	Sophokles
سولون	Solon
سونیون	Sunion
سیبولا	Sibylla
سیسوفوس (سیزیفوس)	Sisyphos

سیلن	Silen
سیموئیس	Simois
سیمونیدس	Simonides
سیمیاس	Simmias
فائتون	Phaëton
فارسالوس	Pharsalos
فارماکیا	Pharmakeia
فاسون	Phason
فاسیس	Phasis
فالرون	Phaleron
فانوسشنس	Phanosthenes
فایاکس	Phaiax
فایدروس	Phaidros
فایدون	Phaidon
فایدوندس	Phaidondes
فاینارته	Phainarete
فثیا	Phthia
فرکراتس	Pherekrates
فرونونداس	Phrynondas
فرونیخوس	Phrynichos
فلیاس	Phlias
فمیوس	Phemius
فورکوس	Phorkys
فورلیس	Forlis
فورونه‌ئوس	Phoroneus
فوکولیدس	Phokylides
فوینیکس	Phoinix
فیدوستراتوس	Phidostratus
فیدیاس	Pheidias

فیلاگروس	Philageros
فیلایدای	Philaidai
فیلایدس	Philaides
فیلبس	Philebos
فیلمون	Philemon
فیلمونیدس	Philemonides
فیلنیدس	Philenides
فیلولائوس	Philolaos
فیلوملوس	Philomelos
فیلیپوس	Philippos
فیلیپیدس	Philippides
فیلیستیدس	Philistides
فیلیستیون	Philistion
کئوس	Keos
کادموس	Kadmos
کالایسخروس	Kallaischros
کالیادس	Kalliades
کالیاس	Kallias
کالیر	Kalirr
کالیستراتوس	Kallistratos
کالیکریته	Kallikrite
کالیکسنوس	Kallixenos
کالیکلس	Kallikles
کالیوپه	Kalliope
کاینه‌ئوس	Kaineus
کبس	Kebes
کپیس	Kepis
کتسیپوس	Ktesippos
کرئوفولوس	Kreophylos

کرئون	Kreon
کراتولوس	Kratylos
کراتیستولوس	Kratistolos
کراتینوس	Kratinos
کرامەئیس	Kerameis
کربروس	Kerberos
کرتا	Kreta
کرسفونتس	Kresphontes
کرکوئون	Kerkyon
کروموِیون	Krommyon
کرونوس	Kronos
کرویسوس	Kroisos
کریتوبولوس	Kritobulos
کریتون	Kriton
کریتیاس	Kritias
کریسون	Krison
کسانثوس	Xanthos
کسانثیاس	Xanthias
کسانثیپوس	Xanthippos
کسانثیپه	Xanthippe
کفالوس	Kephalos
کفیسیا	Kephisia
ککروپس	Kekrops
کلئوپاترا	Kleopatra
کلئوفانتوس	Kleophantos
کلازومنه	Klazomenae
کلوثو	Klotho
کلەئیتو	Kleito
کلئوبولوس	Kleobulos
کلئومبروتوس	Kleombrotos
کلئیتوفون	Kleitophon
کلئیتوماخوس	Kleitomachos
کلەئیسثنس	Kleisthenes
کلینیاس	Kleinias
کنتاور	Kentaur
کنوسوس	Knosos
کوئانه	Kyane
کوبِله	Kybele
کوپریا	Kypria
کوپریس	Kypris
کوپسلوس	Kypselos
کوثرنس	Kytherens
کوداثنای	Kydathenai
کودروس	Kodros
کودیاس	Kydias
کورنای	Kyrenai
کورنوس	Kyrnos
کوروبانت	Korybant
کورونیا	Koroneia
کوریسکوس	Koriskos
کورینث	Korinth
کورینثوس	Korinthos
کوزیکوس	Kyzikus
کوس	Kos
کوکلوپ	Kyklop
کوکوتوس	Kokytos
کولوفون	Kolophon
کونوس	Konnos

کونوسارگس	Kynosarges
کیثایرون	Kithairon
کیمون	Kimon
کینسیاس	Kinesias
کینوراس	Kinyras
گادیروس	Gadeiros
گانومدس (گانیمدس)	Ganymedes
گرگیاس	Gorgias
گرونوس	Gerynos
گریون	Geryon
گریونس	Gryones
گلاوکن	Glaukon
گلاوکوس	Glaukos
گلون	Gelon
گوبروئاس	Gobryas
گورتون	Gortyn
گورگون	Gorgon
گوگس	Gyges
لئوتوخیدس	Leotychides
لئوخارس	Leochares
لئون	Leon
لئونتینی	Leontini
لئونتیوس	Leontios
لائرتس	Laertes
لائوداماس	Laodamas
لائیس	Lais
لاخس	Laches
لاخسیس	Lachesis
لاریسا	Larissa
لاکدایمون	Lakedaimon
لاکونیا	Lakonia
لاماخوس	Lamachos
لامپروس	Lampros
لامپساکوس	Lampsakos
لامپیدو	Lampido
لامیسکوس	Lamiskos
لایوس	Laios
لپتینس	Leptines
لخایون	Lechaion
لوسانیاس	Lysanias
لوسیاس	Lysias
لوسیس	Lysis
لوسیکلیدس	Lysikleides
لوسیماخوس	Lysimachos
لوکابتوس	Lykabettos
لوکاد	Leukad
لوکایا	Lykaia
لوکروی	Lokroi
لوکریس	Lokris
لوکورگوس	Lykurgos
لوکوفرون	Lykophron
لوکولوفیدس	Leukolophides
لوکون	Lykon
لوکیپه	Leukippe
لوکیون	Lykeion
لونکئوس	Lynkeus
لیکومنیوس	Likymnios
لیندوس	Lindos

مئیدیاس	Meidias
ماخائون	Machaon
ماراثون (ماراتون)	Marathon
مارسواس	Marsyas
مارگیتس	Margites
ماریاندونیا	Mariandynia
ماکارِئوس	Makareus
مانتینه	Mantinae
متروبیوس	Metrobios
مترودوروس	Metrodoros
متیس	Metis
متیون	Metion
مدوسا	Medusa
مستور	Mestor
مسنیا	Messenia
مسینا	Messina
مگارا	Megara
مگیلوس	Megillos
ملامپوس	Melampus
ملانیپه	Melanippe
ملتوس	Meletos
ملس	Meles
ملِسیاس	Melesias
ملیسوس	Melissos
مناسئاس	Menaseas
منکسنوس	Menexenos
منلائوس	Menelaos
منون	Menon
منوی‌تیوس	Menoitios
منه‌موسونه	Mnemosyne
موتیلِنه	Mytilene
مورمیدون	Myrmidon
موروخوس	Morychos
مورهینوس	Myrrhinus
مورینوس	Myrrinus
موسایوس	Musaios
موسون	Myson
موموس	Momus
مه‌دئا	Medea
میثایکوس	Mithaikos
میلت	Milet
میلتیادس	Miltides
مینوس	Minos
مینه	Mine
نئوپتولموس	Neoptolemus
نئیث	Neith
ناکسوس	Naxos
ناوسیکودس	Nausikydes
ناوکراتیس	Naukratis
نستور	Nestor
نه‌مِئا	Nemea
نِمه‌سیس	Nemesis
نیکراتوس	Nikeratos
نیکوستراتوس	Nikostratos
نیکیاس	Nikias
نیوبه	Niobe
هادس	Hades
هارمودیوس	Ḥarmodios

هرا	Hera
هراکلس	Herakles
هراکلهئیتوس (هراکلیت)	Herakleitos
هراکلیا	Herakleia
هراکلیدس	Heraklides
هرمس	Hermes
هرموس	Hermos
هرموگنس	Hermogenes
هرمیاس	Hermeias
هرودیکوس	Herodikos
هروسکاماندروس	Heroskamandros
هستیا	Hestia
هسیودوس (هزیود)	Hesiodos
هفایستوس	Hephaistos
هکابه	Hekabe
هکامده	Hekamede
هکتور	Hektor
هکرگا	Hekaerga
هکوبا	Hekuba
هگیسیپوس	Hegisippos
هلسپونتوس	Hellespontos
هلیکون	Helikon
هلیوس	Helios
هوپربوره	Hyperbore
هودرا	Hydra
هیپارخوس	Hipparchos
هیپارینوس	Hipparinos
هیپوتالس	Hippothales
هیپوکراتس	Hippokrates
هیپولوتوس	Hippolytos
هیپونیکوس	Hipponikos
هیپیاس	Hippias
هیرون	Hieron
هیرونوموس	Hieronymos
هیمرا	Himera
یاپتوس	Iapetos
یاتروکلس	Iatrokles
یولائوس	Iolaos

فهرست دورهٔ آثار افلاطون